

# Et in terra pax

Vi har lagt bak oss en julehøytid som i store deler av verden ikke akkurat kan sies å ha stått i julefredens tegn. Atskillige kommentatorer har grepet fatt i den groteske avstanden mellom englesangens julebudskap fra Betlehemsmarkene for 2000 år siden og de dagsaktuelle hendelsene i Israel og Palestina

Krigen i Midt-Østen er ikke den eneste konflikten som preger nyhetsbildet. I Kashmir står India og Pakistan mot hverandre. Og ikke minst: Terrorangrepet mot World Trade Center og Pentagon i september og den påfølgende krigen i Afghanistan har avslørt hvor sårbare vi er og hvor fort det vi har tenkt på som trygghet og sikkerhet kan bli kastet om kull. Er englesangens *fred på jorden* i det hele tatt annet enn en urealistisk drøm?

Utfordringene står i kø for dem som er opptatt av militæretiske spørsmål og dermed også realiseringen av det fromme ønsket om fred på jorden. I siste instans handler det om militærmaktens rolle i denne sammenhengen. Har den i det hele tatt noen plass og funksjon?

En forsvarlig etisk samtale om bruk av militærmakt må med nødvendighet forholde seg til de klassiske moralske spørsmålene: Når er slik bruk forsvarlig? Hvem fatter beslutningen om dette? Hvor mye makt skal en eventuelt bruke? Hvordan skal en unngå sivile tap? Er det legitime militære mål som rammes? Står maktanvendelsen i et rimelig forhold til det en ønsker å oppnå? Dette er den klassiske *rettferdig krig tradisjonens* spørsmål både hva jus in bello og jus ad bellum angår.

Disse spørsmålene lar seg imidlertid ikke uten videre besvare i et slags etisk/moralsk vakuum. I den dagsaktuelle situasjonen forutsetter de at en forholder seg til og analyserer en rekke faktorer av blant annet folkerettslig karakter, forsvars- og sikkerhetspolitisk karakter, militærstrategisk og våpenteknologisk karakter. Det er med andre ord ikke et poeng i seg selv om en er mot, eller for, bruk av militærmakt – for eksempel bombing i Afghanistan. Fri synsing om etikk og sikkerhetspolitikk blir fort dilletantisk og dermed mister konklusjonene fort troverdighet.

Både den juridisk-politiske, den militære og den etiske analysen er nødvendige. Og ikke minst, de henger sammen. Mange av innleggene i debatten rundt bruk av militærmakt etter angrepet i USA, har manglet noe av denne kompleksiteten enten de har kommet fra politikere, kulturarbeidere eller biskoper. Og spørsmålet blir da om de i det hele tatt bidrar til å virke avklarende?

Vi trenger en bred debatt om sårbarhet og sikkerhet i verden; om hvilke midler som kan sikre en fredelig stabilitet folk og nasjoner imellom, men den *må* være substansiell. Vi har etterlyst den tidligere og vi ønsker den fortsatt velkommen.

Vi har i dette nummeret av *PACEM* tre artikler som har utgangspunkt i feltprestkorpsets årlige etikk-konferanse: Tidligere forsvarsminister Bjørn Tore Godals foredrag *På hvilke betingelser er man egentlig offiser? Ethiske, folkerettslige, politiske og militære perspektiver*, generalmajor Trond Furuhovdes innlegg *Politisk autoritet, moralske terskler og maktanvendelse. Det etiske spranget fra Nansen-tradisjonen til KFOR* og en videreutvikling av professor James Turner Johnsons foredrag *The Distortion of a Tradition. Osama Bin Laden's Concept of Defensive Jihad*. Artiklene er i høyeste grad relevante for debatten om bruk av militærmakt.

Den danske biskopen Jan Lindhards og krigsskoleprest Bård Mælands artikler har sitt utgangspunkt i sjøforsvars- og luftforsvarsprestenes årlige fagkonferanse. Hovedtema for konferansen var *forsoning*. Lindhard og Mæland behandler henholdsvis menneskerettighetene og religionsdialogen i dette perspektivet. I denne sammenhengen har også garnisonsprest Kyrre Klevberg skrevet en artikkel om Fjodor Dostojevskijs roman *Forbrytelse og Straff*.

Flaggkommandør Jakob Børresens artikkel fra forrige nummer av *PACEM* – *Ønsker vi uniformerte feltprester?* – har avstedkommet tre replikker fra henholdsvis luftkrigsskoleprest Nils Terje Lunde, tidligere stabsprest i Hæren Vidar Vik og den danske orlogspresten Peder Skov Jacobsen. De trykkes alle i dette nummeret.

Vi tror vi har satt sammen et godt og variert nummer av *PACEM* og ønsker god lesning

*Leif Tore Michelsen*

# På hvilke betingelser er man egentlig offiser?

Etiske, folkerettslige, politiske og militære perspektiver<sup>1</sup>

AV BJØRN TORE GODAL

---

<sup>1</sup> Foredrag av daværende forsvarsminister ved Nasjonal fagkonferanse for militær etikk 19. september 2001, Krigsskolen, Linderud.

Som en naturlig konsekvens av trusselvurderingene under den kalde krigen har norsk militær tenkning tradisjonelt kretset rundt forsvar mot storstilte militære operasjoner mot Norges territorium. Gjennom diskusjonene om St.prp. nr.45 har vi erfart at disse holdningene i høyeste grad holdes i hevd i deler av Forsvaret og i den offentlige opinionen. Med sjokkerende brutalitet og skremmende presisjon ble vi tirsdag 11. september vekket fra det sløvsinn som har preget deler av den norske sikkerhetspolitiske tenkning. Angrepet på den amerikanske nasjon viser med all mulig tydelighet at den tradisjonelle tilnærming til norsk sikkerhetspolitikk er for snever. Som følge av forhold langt utenfor Norges egne grenser, har Norges militære forpliktelser gjennom NATO blitt satt på dagsordenen på en måte som knapt noen kunne forutse. Tragedien i USA tvinger oss også til å tenke gjennom de etiske sidene knyttet til militærmakt på nytt. Og det er mitt tema i dette foredraget.

Jeg vil i dette foredraget ta for meg de forventninger vi folkevalgte har til norske offiserer i et kulturelt og sikkerhetspolitisk perspektiv. I den sammenheng vil jeg gi en vurdering av det handlingsrommet jeg ser for anvendelse av militærmakt i dag og i årene som kommer, hva slags konflikter vi må være forberedt på å kunne håndtere, de etiske aspekter ved bruk av væpnet makt og hvilke krav og forventninger som stilles til offisersrollen.

### *Rom for bruk av militærmakt*

Napoleon slåss mot en definert fiende, under sentralisert ledelse og klar geografisk tilhørighet, slik vi selv har forberedt oss på å gjøre. Romerne derimot, måtte i tillegg slåss med «gangstere» som ikke var under annen kommando enn sin egen, og som derfor ikke kunne slås «en bloc». Romerne måtte forholde seg til en konstant trussel, med sterkt vekslende intensitet. De kunne ikke løse sitt sikkerhetsproblem i løpet av en ettermiddag, slik Napoleon gjorde det. De måtte nøye seg med resultater som lå langt fra «ubetinget kapitulasjon». Deres krig var spredd over store landområder og spredd over flere hundre år. Romernes situasjon minner om den vår egen tids demokratier står overfor. Vi må hanskes med folk som villig ofrer livet i ren fanatisme for flagget, gud eller i ren frustrasjon.

Det er alle disse uforutsigbare og uoversiktlige kriger som er de egentlige kriger, det er Kosovo, Somalia, Bosnia og Manhattan som er regelen, og det er Gulfkrigen som er unntaket, og ikke motsatt, slik man lett kan få inntrykk av. For å illustrere dette med noen tall. Det hevdes at British Army var involvert i 74 operasjoner under dronning Victorias regjeringstid, men bare 2 av dem kunne regnes som 'major conventional conflicts'. Av 94 militære operasjoner British Army gjennomførte i perioden 1945 til 1982 var 80 av dem lav-intensitets-konflikter. Samtlige av de ca. 30 krigene som fant sted i 1996, var enten mellom eller mot organisasjoner som ikke var stater.

Nærmest som en direkte konsekvens av at Norge er et lite land, med militært sett svært begrensede ressurser, har forsvarstanken hos oss i hovedtrekk begrenset seg til forsvaret av eget territorium. Vårt fremste bidrag til NATO har vært å holde orden i eget hus. Slik vil det fortsatt være. Synet av 'the twin towers' i ruiner må ikke få oss til å glemme at forsvaret av egen handlefrihet fremdeles er Forsvarets primære oppgave. Men det røyken fra World Trade Center og Pentagon forteller, er at krig er noe langt mer enn Waterloo, 9. april og Pearl Harbor.

Budskapet mitt er at det rommet hvor vi tradisjonelt har plassert Forsvaret, har vært for trangt. Som følge av de enorme lidelsene som de to verdenskrigene forårsaket og den vedvarende frykt som preget terrorbalansen i etterkrigstiden var fokus rettet mot 'de store krigene'. Det var riktig og naturlig, med nå er det på høy tid å skifte vekten over på den andre foten. Vi må ikke stirre oss blinde på den store krigen, men evne å håndtere og møte nye typer trusler, kriser og kriger.

Utvider vi rommet for bruk av militærmakt, utvider vi også de etiske utfordringer vi står overfor. Vi har forholdt oss til at krigen kom til oss, om den skulle dukke opp. Slik er det ikke lenger. Sentrale begreper i den militære etikk som for eksempel *krigførende*, *selvforsvar* og *plikt* mister noe av det innlysende preget det til nå har hatt, når vi opererer på andres territorium og deltar i operasjoner som vi ikke kaller krig. Før vi ser på de konsekvenser dette medfører for norske offiserer, skal vi se litt nærmere på de typer konflikter vi ser for oss.

### *Type konflikter*

Under den kalde krigen var Forsvaret organisert for å håndtere en situasjon der trusselen var kjent. Scenariet som strukturerte og dimensjonerte det norske forsvaret var en massiv invasjon østfra. Forsvarets oppgave var å stå imot en angriper til alliert hjelp fikk tid til å komme til unnsetning. I dag er situasjonen vesentlig endret, idet vi står overfor udefinerte, mer diffuse trusler mot vår sikkerhet.

Som den senere tids tragiske hendelser i USA har vist, er det tydelige endringer i mønsteret av internasjonal terrorisme som langt på vei kan sies å true demokratiske nasjoners sikkerhet. Vi er ikke ukjent med terrorens ondskap fra tidligere. Det som allikevel stiller hendelsene den 11. september i et spesielt lys, er det enorme omfang og rekkevidde av det som skjedde. Det faktum at NATO for første gang i sin 52-årige eksistens nå har valgt å betrakte den oppståtte situasjon som en Artikkel-V situasjon, understreker dette.

Vi må i framtiden forvente at vi i sterkere grad vil stå overfor ikke-statlige aktører som i stor grad vil benytte seg av en asymmetrisk fremgangsmåte i sine forsøk på å spre frykt og ødeleggelse. Dette innebærer at heller enn å møte overlegen militærmakt på slagmarken, vil framtidige fiender velge å utnytte «svake» punkter for å nå sine mål. Dette vil kunne være både stater og ikke-stat-

lige aktører, eller for den saks skyld en kombinasjon av de to. Informasjonsrevolusjonen og den generelle teknologiske utvikling har gjort enkeltpersoner og grupper i stand til å råde over kapasiteter og nettverk av tidligere ukjent størrelse og slagkraft.

Spredning av masseødeleggelsesvåpen og leveringsmidler for disse, informasjonskrigføring og en stadig mer aggressiv organisert kriminalitet, er sammen med terrortrusselen eksempler på framtidige utfordringer som vi i framtiden vil måtte håndtere.

Det er generelt sett fortsatt uklart om og eventuelt hvordan vi kan trekke på militærmakt for å møte denne typen utfordringer. Mange av disse utfordringene innebærer mulige beskrankninger mot bruk av militærmakt. I den grad det vil skje, vil tradisjonell militærmakt ofte være en sentral forutsetning for, og ofte et vitalt og utfyllende bidrag til, at slike operasjoner skal lykkes.

Utfordringene der anvendelse av norsk militærmakt vil kunne bli aktuelt, kan inndeles i tre hovedtyper: etniske konflikter, regionale kriger, konflikter i norske nærområder. Denne typen utfordringer utgjør da også fortsatt kjernen i vår egen og våre alliertes forsvarsplanlegning. Det framgår for eksempel tydelig i NATOs oppdaterte strategiske konsept. Evnen til å gjennomføre operasjoner også utenfor Alliansens eget område, er i dag sentral for å kunne skape og trygge sikkerhet og stabilitet i det euroatlantiske området. Det er i den sammenheng avgjørende å ha evne til å møte en konflikt i NATOs nærområder som kan utvikle seg til å true sikkerheten til et eller flere av NATOs medlemsland. Vår deltagelse i disse operasjonene er også med på ytterligere å sikre grunnlaget for at Norge får den sikkerhetspolitiske og militære støtten som trengs, når og hvis det skulle oppstå en krisesituasjon i vårt område.

Sikkerhet i det 21. århundre er et fellesanliggende for alle demokratiske land. Det gjelder alliansesamarbeidet generelt, og det gjelder utvikling av de militære styrkene, teknologi, kapasiteter og støttefunksjoner spesielt. Økte innslag av flernasjonalt på nær sagt alle felter blir en av de viktigste rammene for det norske forsvarrets virksomhet framover. NATO-toppmøtet i Washington i april 1999, som blant annet godkjente Alliansens reviderte strategiske konsept, vedtok som kjent også en plan for å utvikle de militære kapasiteter som er nødvendig for å kunne nå de målene det strategiske konseptet forutsetter, kalt Defence Capabilities Initiative (DCI). Historien gir oss et uttall eksempler på at militær improvisasjon ofte er dyrt og dårlig. DCI representerer derfor en systematisk konkretisering og operasjonalisering av de krav som stilles i det strategiske konseptet. Gjennom DCI vil NATO forbedre sin evne innenfor områdene mobilitet, utholdenhet, fleksibilitet, overlevelsessevne og ledelse. Et viktig prinsipp er forbedret evne til militært samvirke, slik at flernasjonale operasjoner faller lettere enn før. For Norge, som av ressursmessige hensyn – og i likhet med andre små NATO-land – ikke vil ha kapasitet til å anskaffe mange av DCI-elementene på egenhånd, er flernasjonale løsninger særlig aktuelt.

Flernasjonale løsninger er et område hvor det vil skje mye i årene som kommer, både innenfor en allianseramme og i Europa mer generelt.

Flernasjonalitet drives ikke bare fram av logikken i alliansesamarbeidet. Det er klare teknologiske og økonomiske grunner til at økt flernasjonalitet ikke bare er ønskelig, men bent fram nødvendig. Den militære teknologiutviklingen vil fortsette å endre balansen fra fysisk å besette et territorium for å oppnå politiske målsettinger, til å påvirke en motparts politikk og politiske vilje ved å hindre denne fri utnyttelse av eget territorium, infrastruktur eller ressurser. Dette var et viktig aspekt både under Gulf-krigen og i Kosovo.

Norge kan ikke, som et lite land med begrensede ressurser, alene utvikle alle nye militære teknologiske og konseptuelle kapasiteter. Forsvaret må videre legge NATOs krav til grunn for å sikre tilstrekkelig kvalitet på norske bidrag til flernasjonale operasjoner, uavhengig av om de finner sted i Norge eller internasjonalt. Derfor er Forsvaret nødt til å ta hensyn til den moderniseringstakt våre allierte har, spesielt for å opprettholde nødvendig evne til samvirke. Dette påvirker både kompetanse, utrustning og operasjonskonsepter for Forsvarets styrker, og også hvordan Forsvaret som helhet organiseres. Det framtidige forsvar må kunne ta seg av mange ulike typer av oppgaver; både nasjonalt og i internasjonal sammenheng. Noen oppgaver som militær tilstedeværelse, suverenitetshevdelse og håndtering av mindre kriser, må vi kunne greie på egenhånd. Andre militære oppgaver vil vi alltid måtte utføre i samarbeid med andre – i første rekke våre allierte i NATO. Dette gjelder så vel et militært forsvar av Norge – en Artikkel 5 situasjon – som alle militære operasjoner utenfor Norge, både Artikkel 5-operasjoner og ikke-Artikkel 5-operasjoner.

### *Etiske sider ved bruk av militær makt*

Forsvaret er dypt forankret i kristenhumanistisk tradisjon og moral, FN-pakten, FNs menneskerettighetserklæring og internasjonal rett, hvor det overordnede etiske imperativ er menneskets uendelige verdi og iboende verdighet. Av den grunn har tankene om de etiske utfordringer ved bruk av militærmakt kretset omkring oss selv. Utfordringene har i stor grad vært å begrense vår egen bruk av krig som politisk middel, og å begrense lidelsene vi gjennom krig påfører andre. Vi har i langt mindre grad vært opptatt av de etiske spillereglene som våre motstandere har spilt etter. Blind vold, i form av terrorangrep mot en sakesløs sivilbefolkning viser at det i mange tilfeller er selve vårt etiske fundament som er angrepets mål. Etter mitt syn betyr det at offiserens etikk ikke må oppfattes som en privatsak, som bare angår ham selv og hans samvittighet, så lenge han ikke bryter gjeldende lov, men også i høyeste grad som et virkemiddel i kampen for våre verdier. Den eneste måten å beskytte våre etiske verdier på, er å vise at de betyr noe for oss. Nettopp dette faktum vil være bærende for USA når de skal svare på angrepet på World Trade Center og Pentagon. Det må skje på en slik

måte at de etiske reglene styrkes, ikke svekkes ytterligere. På samme måte er det når norske styrker beveger seg utenfor de militærpolitiske rammer vi tradisjonelt har operert etter. I et for nordmenn ukjent sikkerhetspolitisk terreng kan den enkelte bli tvunget til å fatte etiske valg som ikke bare er påvirket av de gjeldende etiske rammer, men som også vil påvirke selve rammeverket. I vår tenkning omkring militærmakt er det derfor svært viktig at vi holder den etiske dimensjon klart for øye. Militærmakt er et politisk virkemiddel, men det er et virkemiddel som er kvalitativt forskjellig fra andre virkemidler i den forstand at slik tvangsmakt er direkte og som oftest dødelig. Det er derfor helt avgjørende – mer avgjørende for bruk av militærmakt enn for andre typer makt – at den oppfattes rettferdig og nødvendig. Dette blir viktigere og viktigere.

Det kan synes særlig moralsk problematisk å føre en krig for noe man ikke selv er villig til å ofre menneskeliv for. Men intet er lettere å forstå politisk enn at man gjør det man kan for å begrense tapene på egen side. Vi har her et spesielt vanskelig problem, nemlig hvorledes vi balanserer egne soldaters liv mot de rettigheter som tilkommer andre, ikke minst når det gjelder en sivilbefolkning som man ønsker å beskytte. Slike etiske dilemmaer bør ikke og skal ikke feies under teppet. Erfaringene fra Kosovo og Bosnia tvinger oss til å ta dem alvorlig. Tar vi ikke denne diskusjonen nå, vil dilemmaene bare melde seg med fornyet styrke når neste krise inntreffer.

En annen problemstilling som utgjør en hovedutfordring for bruk av militærmakt, dreier seg om ikke å la seg henrykke av teknologien i uforsvarlig stor grad. Den nye teknologien gir de militære styrker nytt spillerom. Jo større teknologisk overtak, jo større kan fristelsen bli til å bruke militærmakt mot en teknologisk underlegen motstander, og følelsen av egen avstand til den makten man faktisk bruker forsterkes. Vi må advare oss selv mot at våpnenes blotte eksistens innbyr til å bruke dem som et helt ordinært politisk virkemiddel, og ikke bare i ekstraordinære situasjoner der væpnet makt er legitimt og alle andre muligheter forsøkt. Teknologien er ny, men fristelsen er gammel.

## *Offisersrollen*

Å løse Forsvarets oppgaver krever offiserer med bestemte kvaliteter. Offisersyrket skiller seg vesentlig fra andre yrker ved at en kan få ordre om å risikere, eller beordre andre til å risikere, eget eller andres liv. I de daglige fredstidsoppgaver er det viktig ikke å miste av syne hva det egentlig innebærer å være offiser. Det som, blant annet, skiller Forsvarets organisasjon fra en sivil organisasjon, er at offiseren skal kunne operere under ekstreme forhold, som krise og krig. Det er derfor en målsetting at offiserene er i stand til å løse militære oppdrag under store fysiske og psykiske påkjenninger. I tillegg skal offiseren evne å utvikle og drifte Forsvaret i fredstid på en kostnads- og formåls effektiv måte.

For å tydeliggjøre etikkens rolle er det nødvendig å skille mellom etikk generelt og holdninger hos en offiser; det vil si skille mellom dyd og dyktighet, for å bruke en klassisk terminologi. På dette området kan etikkens funksjon deles inn i tre:

1. *Legitimitet som grunnlag for maktanvendelse,*
2. *Militæretikk som markerer maktanvendelsens yttergrenser, og*
3. *Profesjonsetikk som først og fremst refererer til offiserens holdninger og dyktighet.*

Det å skape bevissthet omkring holdninger, dreier seg om å styrke vår evne til helhetstenkning, samarbeide, nytenkning, fleksibilitet og omstilling. Og ikke minst å styrke vårt moralske ansvar for hverandre og miljøet både lokalt og i et globalt perspektiv. Det er viktig å motvirke likegyldighet og fremme personlig ansvar og deltakelse. Holdningsendringer er ikke prosjekter avgrenset i tid, men nærmest en livslang prosess i stadig forandring. Å bygge opp holdninger tar tid! Like lite som vi kan bygge et tidsmessig og effektivt forsvar i løpet av få år, kan vi endre eller skape nye holdninger i løpet av få år. Verdiene skal gå ut fra alle oss som utgjør Forsvaret, verdier som vi mener vil gi oss det beste og sterkeste Forsvaret. At verdier kan velges og formidles formelt i organisasjonen, kan ikke ses på som isolerte tiltak. Det er viktig å være klar over og analysere den verdipåvirkning som faktisk skjer gjennom ulike påvirkningskanaler. Det være seg familielivet, vennskap og fritid. Den tilsynelatende ubevisste påvirkningen må bevisstgjøres ved valg og formidling av verdier. Å legge til rette for sosiale kvaliteter på arbeidsplassen innebærer at vilje og evne til å ta initiativ, samt å bruke av sin kompetanse og kreativitet øker. Det er derfor et ansvar for oss alle å bidra til Forsvarets fellesskapsverdier.

Mange unge er i dag opptatt av selvrealisering og det gode liv. I kontrast til dette står Forsvarets krav om blant annet orden, lojalitet, integritet og disiplin. Det er Forsvarets egenart og vektlegging som gir institusjonen en så spesiell profil. En offiser må kunne gjøre «helt om» enten «han eller hun er motivert for» dette eller ikke, – da blir det mindre rom for selvrealisering. Skal Forsvaret lykkes i rekrutteringen til egne skoler, må betingelsene for offisersyrket ikke bare ligge i utenforliggende krav, men også i at drivkraften ligger i egen motivasjon og mulighet for selvutfoldelse.

Forsvaret kan med andre ord ikke ses adskilt fra samfunnet for øvrig. Det er heller ikke slik at Forsvaret lever sitt eget liv på siden av de grunnleggende endringsprosesser som mer generelt finner sted både nasjonalt og internasjonalt. Forsvaret må også tilpasse seg denne utviklingen. Offiseretikken gjelder ikke bare i felt, den gjelder også på kontoret!

Respekten for menneskeverd, personlig integritet og kulturelt mangfold som samfunnet for øvrig bygger på, skal legges til grunn også i Forsvaret og integreres i personlige og kollektive holdninger. Offiseren vil i økende grad møte forskjellige kulturer, språk og verdier. Det flerkulturelle innslaget innad i Fors-



varet er også økende, og vil i framtiden bli mer synlig. I UNESCO-rapporten «Our Creative Diversity» fra 1996 sier Claude Levi-Strauss:

*Kulturens verdi består i dens forskjellighet fra andre kulturer.*

*Fattigdom* er ikke bare mangel på penger, men også mangel på muligheter til å skape og leve ut egen kultur i samspill med ulike kulturer. Også her forlanges det at offiseren står synlig fram og målbærer de verdier vi nordmenn finner verdt å hegne om.

At det er i kulturenes ulikheter vi finner grunnlaget for etniske konflikter, er vel kjent, men det er også her vi finner løsningen til en vellykket fredsoperasjon. Vårt samfunn har lett for å se på kultur som instrumentelt, som et middel til utjevning av sosiale og regionale ulikheter. Med et slikt utgangspunkt kan en ved etniske konflikter lett overse at variasjonene i kultur og etnisk bakgrunn utgjør et mangfold av forståelseshorisonter. Det er i dette møtet med kulturforskjeller det skapes bevissthet om hvem vi er og hvor vi kommer fra.

## *Avslutning*

For å avslutte: Det foregår en rekke grunnleggende endringer i de operative, teknologiske og økonomiske rammebetingelsene for bruk av militærmakt som gjør en dramatisk omstilling av Forsvaret tvingende nødvendig. I lys av sikkerhetspolitikkenes paradigmeskifte foregår det også en økt bevisstgjøring og debatt om etiske spørsmål.

Når vi faktisk kan risikere å måtte bruke Forsvaret, må det være et forsvar som er best mulig rustet til å møte de oppgavene det kan bli satt til å løse. Jeg har pekt på en del rammebetingelser for bruk av militærmakt i det 21. århundre. Endring i rammebetingelser betyr behov for omstilling. Omstillingen av Forsvaret skyldes dyptgripende endringer i den virkelighet Forsvaret må forholde seg til. Oppgavene er ikke de samme som før, og kravene er annerledes.

Vi må ikke glemme de spesifikke etiske utfordringene som man står overfor når man bruker militær tvangsmakt som politisk virkemiddel. Væpnet makt må ikke alminneliggjøres slik at det simpelthen blir ett politisk virkemiddel blant flere. Her har vi som politikere et stort og tungt ansvar. Vi har også et ansvar for å stå solidarisk bak dem som sendes i aksjon og som i praksis må håndtere dilemmaer og vanskelige situasjoner.

I de siste 10-15 årene ser vi en økning i betoningen av militær etikk på krigsskolene. Det er positivt. Det borger for at vår høyere militære utdanning utvikler hele mennesker – rustet til å møte et bredere spekter av konflikttyper. Når det gjelder vårt internasjonale engasjement er jeg imponert over norske offiserers gjennomgående høye standard. Det gjelder også i etiske spørsmål.

## English Summary

---

«On which conditions are we officers?»

In this article the former Minister of Defense, Bjørn Tore Godal, is dealing with expectations the politicians have to Norwegians officers concerning changes in our military organisation. The article discusses fundamentally changes with regards to conditions for military service, such as operational, technological and financial matters. According to the ethical challenges using military force as a political instrument, the politicians carry major responsibility.

*Bjørn Tore Godal, f. 1945. Oslo. Leder i AUF 1971-73. Utredningssekretær i Arbeiderpartiet 1973-80. Sekretær i Oslo Arbeiderparti 1980-82, leder 1982-90. Vararepresentant på Stortinget 1985-89. Fast representant 1989-01. Leder i Stortingets utenrikskomité 1990-91. Handelsminister 1991-94. Utenriksminister 1994-97. Forsvarsminister 2000-01.*

# Politisk autoritet, moralske terskler og maktanvendelse

*Det etiske spranget fra Nansen-tradisjonen til KFOR<sup>2</sup>*

AV GENERALMAJOR (R) TROND FURUHOVDE.

Jeg er av den oppfatning at autoritet kanskje er det betydeligste politiske virkemiddel, men samtidig også det som er best egnet til manipulasjon. Ved siden av sine positive sider, kan den også anvendes til å manipulere den etiske doktrine på en slik måte at maktanvendelse kan synes rettfærdig i nær sagt enhver situasjon. Autoritetens moralske grunnlag blir utnyttet politisk.

En oppfatning av politisk autoritet, er altså at den opptrer som et uttrykk for makt, og gjør til tider sin innflytelse gjeldende mer som en trussel enn som overbevisning. Vi skjelner derfor mellom formell (de jure) og faktisk (de facto)

<sup>2</sup> Foredrag ved nasjonal fagkonferanse i etikk, Krigskolen, 20. sept 2001.

autoritet. Formell autoritet er retten til å kreve, og evnen til å skaffe seg lydighet, for eksempel i kraft av den stilling man har. De instanser innen en stat som har myndighet til å rette rettslig bindende påbud til samfunnsborgerne, har formell autoritet.

Faktisk autoritet er evnen til å påvirke andres handlemåte eller oppfatninger, for eksempel i kraft av indre egenskaper eller den anseelse man nyter, og som har til følge at folk retter seg etter en. Det er denne siste kategorien jeg vil forfølge i mine drøftinger her. Det er denne kategorien som jeg anser for den vesentligste i håndteringen av konflikter der man ønsker å støtte partene i deres søken etter felles løsninger.

Zbigniew Brzezinski<sup>3</sup> uttrykte kategorien slik i sin bok *Out of Control*: «American global power is not the same as American global authority.» Autentisk autoritet har det fortrinn fremfor fysisk makt, mener han, at det kreves mindre energi for å utøve den, fordi tilslutning synes å komme automatisk.

Tilslutning i forholdet til faktisk autoritet er avledet av en felles oppfatning av legitimitet, som igjen bygger på et felles verdisyn. Tilslutning defineres derfor som enighet, og er et viktig psykologisk fenomen i forhandlinger og arbeid med konfliktoppløsning.

Konflikter som oppstår som følge av vår tids forvirrende globale politiske prosesser, avslører stadig mangelen på et felles verdisystem. I det konservative blokksystemet fra den kalde krigens dager, spilte verdisystemene en helt annen rolle. Da var det snarere *forståelsen av forskjellene* i verdisystemene som var forutsetningen for balansen mellom partene.

Samarbeid, basert på et felles verdisyn, er middelet som skal motvirke konfliktdannelse, men også bidra til å løse konflikter, mener enkelte av oss. Det er imidlertid i *forlengelsen* av slik tenkning vi kan forville oss inn i meningsløse forestillinger om «rettferdig»- og «urettferdig» krig. Bevisste eller ubevisste forvekslinger av det som oppfattes som rettferdig, og det som er rett. Rettferdige kriger som blir kalt «politiaksjoner», eller «robuste humanitære intervensjoner», faller inn under disse begrepskategoriene.

Kineserne kaller prosessen som leder frem til kategoriseringen av slike internasjonale reaksjoner for «rettferdiggjørelse av begreper». Jeg vil komme tilbake til dette fenomenet senere.

At en global autoritet som FN krever monopol på å ha rett til å anvende makt, vil altså ikke være noen mindre trussel mot stabil fred enn om en stormakt gjør et slik krav gjeldende.

I stedet ønsker vi fortsatt å ha en organisasjon som autoriserer sine medlemmer til å anvende makt<sup>4</sup> uten selv å involvere seg i selve praktiseringen. Siden en hvilken som helst stat rettmessig kan komme et offer for aggresjon til

---

<sup>3</sup> Z. Brzezinski: Tidligere leder for USAs Nasjonale Sikkerhetsråd under president Carter.

<sup>4</sup> Koreakrigen, og Golfkrigen er de eneste eksemplene. Men også disse kan sies å være tvilsomme fordi hovedaktørene er faste representanter for Sikkerhetsrådet.

hjelp, tilfører denne autorisasjonen lite til det moralske og det rettslige argumentet.

Diskusjonene om autorisasjon i forbindelse med Kosovokrigen har derfor mer karakter av et demagogisk taktisk spill enn klarlegging av behovet for et moralsk og rettslig argument for intervensjonen. Den eneste rolle man kan se at FN hadde, var muligens den politiske og belærende effekten av en fordømmelse i Sikkerhetsrådet.

Viktigst er sannsynligvis at det sosiale og kulturelle innholdet i Sikkerhetsrådets signaler blir spredt. Med mindre disse er rettslig relevante,<sup>5</sup> oppstår det imidlertid en fare for at maktprojisering blir oppfattet i strid med det legitime, og derved mangle kapasitet til å hevde positiv kontroll. Resultatet blir en underminering av et verdigrunnlag som det er ønskelig å videreføre til konfliktens parter.

Noen velmenende demokrater omgir seg med en terminologi som endrer innhold og karakter etter hvert som forståelsen av konfliktene går opp for dem. Retorikken som oppstår er paradoksalt nok det som skaper grunnlaget for dannelsen av koalisjoner, som i sin tur skal reagere på konflikter etter autorisasjon fra FN. Som Habla Dabla summerte opp i sin mesterlige kunnskapsteori: «Når jeg anvender et ord, betyr det bare det jeg velger at det skal bety». Faren med et oratorisk blomsterspråk som anvendes av politikere som ikke er trent til stringent sikkerhetspolitisk tenkning, kan være meget ødeleggende for selve saken – uansett gode intensjoner og motiver. Dydsetiske handlinger bygger som kjent på kunnskap, og ikke bare på fromme ønsker.

Autorisasjonen har derfor to betydningsfulle kriterier som forutsetninger og betingelser – ideelt sett:

*Først at de utøvende politiske lederne må kunne skille mellom realiteter og retorikk, og holde et skarpt skille mellom fakta og fiksjoner.*

*For det andre at politisk analyse må gå foran, og være atskilt fra de talemåtene som anvendes for å artikulere politikken når den først er formulert. Metodene som velges for å selge en politisk beslutning, må komme etter beslutningen og være underordnet selve politikken.*

Dette er ikke alltid tilfelle for våre hjemlige politikere, som er sårbare for internalisering i sikkerhetspolitiske spørsmål når de opptrer i internasjonale fora og miljøer. For dem er det mer vanlig å forme sin politikk etter påvirkning utenfra.

En autorisasjon gitt av FN går vanligvis til en ledernasjon med anmodning om å stille seg i spissen for en koalisjon, og koalisjonens basis er vanligvis en regional organisasjon, som for eksempel NATO i vårt tilfelle.

---

<sup>5</sup> Med andre ord; det, som i situasjonen, blir oppfattet som rettfærdig og rett av den som lider under overgrep og som, objektivt sett, vil føre til en generell bedring av situasjonen.

Slike initiativ kan imidlertid bringe nasjoner og organisasjoner på kollisjonskurs med sine moralske tradisjoner og verdinormer. Våre prinsipper kan da lett bli ofret på enighetens alter.<sup>6</sup>

Vi blir tvunget til å endre standpunkter i vår nasjonale strategi, dersom vi har noen. Vi kan bli invitert til å velge mellom metoder som åpner for balansering av partenes interesser, det vil si maktprojisering og konfrontasjon i stedet for harmonisering av interessene med dialogen som metode. Vi gjenkjenner KFORs maktdemonstrasjon, som har blitt fremstilt som et slags likeverdig alternativ til den altruistiske tenkningen bak tradisjonelle fredsoperasjoner, som er vår tids uttrykk for Nansen-tradisjonen. Det er dette som skaper forvirringen. Det er i dette kunstige krysningspunktet vi finner kimen til den moralske kamuflasjen og sammenblandingen av fredsoperasjoner og krigshandlinger. Det er i dette skjæringspunktet meningsløse begreper som «humanitære operasjoner» og, nå sist, «militær humanisme» oppstår.

Jeg hevder at det oppstår to moralske terskler. Den ene i forbindelse med den politiske prosessen som skal rettferdiggjøre at saken reises i for eksempel FN. Den andre terskelen fremstår etter beslutning i Sikkerhetsrådet om utløsning av maktmidler når dets egne medlemmer skal delta i praktiseringen. I begge tilfeller legges først og fremst stormaktenes egne nasjonale interesser i deltagelsen. Dessuten deres egne nasjonale forståelser av hva som er moralsk akseptabelt.<sup>7</sup> Vi gjenkjenner noe jeg har omtalt tidligere; det strategiske valget mellom en balansering av interesser eller en harmonisering av dem. I sentrum av dette valget finner vi blant annet vurderingen av tvangsmidler som egnede strategiske redskaper.

I ekstraktet fra studien *Sårbarhet og sikkerhet*<sup>8</sup> fremgår det ikke noen drøfting av konsekvensene av ikke å anvende maktmidler.

Både hos I. Kant i hans *Zum ewigen Frieden* (1795) og hos Michael Walzer i hans *Just and Unjust Wars* (1977) innledes drøftingene med hva en harmonisering av interesser innebærer, og deretter en analyse av en intervensjons etiske grunnlag. Skal en modell for balansering av interesser fremstilles som en rettferdig forutsetning og rettesnor for en intervensjon, må den bygge på en moralsk tradisjons etiske doktrine. Det vil si; hva som, moralsk sett, karakteriserer det som vi meget upresist kaller *rettferdig krig*. Selv om «rettferdig krig»-begrepet er meningsløst i seg selv, kan jeg trøste dere med at: «Krig har ikke alltid vært meningsløs og kriminell; den har også hatt mening og en funksjon», som Raymond Aron uttrykker det.<sup>9</sup>

Vurderingen av situasjonen, før makt kan komme til anvendelse, må altså inneholde bestemmelser om den etiske strukturen:

---

<sup>6</sup> Denne lite demokratiske mekanismen er det som benevnes «konsensus»-politikk. Siden vi ble benevnt som «fotnoteland» i NATO, har dette hengt igjen som et politisk psykologisk kompleks hos våre politikere.

<sup>7</sup> Dette følger av at de innvolverte relaterer «det realpolitiske» til sine nasjonale interesser.

<sup>8</sup> *Vulnerability and Security. Military Challenges in Ethical and Theological Perspective*, 2000.

<sup>9</sup> Raymond Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*.

*Først, ved at det moralske argumentet prøves med en forutsetning om ikke anvendelse av makt; forutsetningen omfatter imidlertid særlige unntak som er bestemt på bakgrunn av moralske kriterier.*

*For det andre, kriteriene fremkommer etter at vi har stilt tre spørsmål: Hvorfor kan makt anvendes (Hva er hensikten)? Når kan den anvendes (Under hvilke forutsetninger)? Og hvordan er den tenkt anvendt (Med hvilke midler)?*

*For det tredje, må spørsmålene prøves mot kriteriene for den moralske doktrine, som omfatter rettferdig sak, rett intensjon, proporsjonalitet (Mål og midler) og ikke-kombatantes immunitet.*

Andre spørsmål trenger seg også på, for eksempel hvilke metodiske undersøkelser er gjennomført før politiske beslutninger blir fattet? Hvilke må iakttas i løpet av konflikten forløp? Er det fare for sammenblanding av krigshandlinger og fredsoperasjoner? Jeg er redd det siste er tilfellet. Offiserenes rolle som rådgivere i vår tid krever derfor inngående innsikt i disse problemstillingene.

Kosovo operasjonene er et eksempel på et politisk og militært engasjement uten at vi, for Norges del, kan henvise til noen systematisk analyse og vurderinger før beslutningen om deltagelse fant sted.<sup>10</sup> Da ser jeg bort fra de rent tekniske forberedelsene. Dette forholdet bekrefter mistanken om at vi fortsatt befinner oss i en situasjon med Clausewitz' tenkning; at militære operasjoner er en fortsettelse av politikken, men med andre midler. Selv i strategiundervisningen ved denne institusjonen, fortsetter man i et foreldet tankemønster. Nasjonalstatens makttriade, dens funksjoner og endringskreftenes virkninger, synes å ha fått en ublid skjebne i undervisningen.

La meg få dvele noe ved våre motiver for deltagelse i krigshandlingene på Balkan. Jeg tenker konkret på luftoperasjonene i Kosovo. På den ene side prinsippene og verdiene som politikerne henviste til, men som de hadde store vansker med å fremstille som konkrete motiver for sine krigshandlinger. På den andre side en form for krigføring som viste seg å bryte med all erfaring. Jeg tenker først og fremst på erfaringene de siste 15 årene. Vanskelighetene med å anvende høyteknologi i et middelaldersk konfliktmiljø.

Kosovo-tragedien gjenspeilet vestens moderne menneskers manglende forståelse for det tragiske ved sin egen streben etter selvhevdelse, og deres higen etter en dominerende plass i alle sammenhenger og forhold.

På den ene side fremkalte det kraftige sinnsbevegelser og visjonær begeistring som mangler historisk sidestykke, samtidig som de mørkeste sider ved mennesket fikk komme til overflaten i verdienes og rettferdighetens navn. Det var bildet av «den nye humanismen som skulle gjøre slutt på alt inhumant i verden».

Den politiske ledelse, både i EU og NATO, innførte en slags ny «humanisme» i prinsippenes og verdienes navn. Applaudert av kommentatorer i

<sup>10</sup> Analysene skal ikke bare kunne nyttes på det politiske plan, og i fagmiljøene. Det er like stort behov for dem til informasjon av allmennheten.

alle medier, selv av kirkelige representanter, kunne Clinton meddele det amerikanske folk, og resten av verden, at man involverte seg nå i en «rettferdig og nødvendig krig for å verne om demokratiets verdier, beskytte sine interesser og fremme fredens sak».

Statsminister Tony Blair erklærte at: «En ny generasjon trekker grensen». Den tyske utenriksministeren Joschka Fischer (!), ble talsmann for det den tyske intellektuelle, Ulrich Beck, kalte «NATOs nye militære humanisme»<sup>11</sup> – en tanke som den amerikanske utenriksministeren Madeleine K. Albright grep med begjærighet. «Forsvaret av de menneskelige rettigheter er å forstå som et militært oppdrag», mente hun.

De av oss som forsøkte å protestere mot denne form for sammenblanding av krigens rett og våre moralske oppfatninger, ble bare tiet i hjel. Det er det frie samfunns metode å øve sensur på.

NATOs maktprojisering i Kosovo kaster lange skygger både over den politiske og den militære tenkning og handling. Det ble et tankekors når britene kunne meddele at deres del av luftkrigen i Kosovo hadde fått kodenavnet «Operation Agricola».<sup>12</sup> I dette tilfellet ble valget av navn kanskje et uttrykk for mer enn det man hadde tenkt seg. På den ene side henspilte det selvsagt på britenes klassiske dannelsel, men på den annen påminnet det oss om Agricolas omfattende forfølgelser og utrenskning av keltere i England under sin tid som stattholder der. Det passet jo godt inn i operasjonene i Kosovo. Historikeren Tacitus, som var Agricolas svigersønn, hevdet at kriminalitet som skjedde i imperiets navn «ikke kunne gjemme seg andre steder enn i frekkheten». Den samme Tacitus, som også er berømt for sin beskrivelse av romernes håndhevelse av rettferdigheten i sitt imperium, sa at: «Røverbandene legger verden øde – og så kaller de det fred».

La meg vende tilbake til vår egen tid og dens problemstillinger.<sup>13</sup> Med neomerkantilismen ble militærorganisasjonene utviklet slik at de ble velegnet som beskyttelse for markedene og produksjonsapparatene. Nå har imidlertid den industrielle utviklingen kommet så langt, og den militære ødeleggelsesevnen nådd et så omfattende nivå, at militære innsatser må underkastes omfattende økonomiske analyser før de kan anvendes. Ødeleggelsene kan rett og slett bli så omfattende at militær maktanvendelse kort og godt ikke lenger lønner seg. Luftkrigen i Kosovo er et slik eksempel. Den ble så kostbar for amerikanerne at de måtte be EU om å bære største delen av omkostningene til det humanitære arbeidet og gjenreisningen av infrastrukturen i krigssonen.

Nasjonalstatene har blitt tvunget til å legge om sine maktstrukturer helt etter de nye forutsetningene. Spørsmålet som reiser seg nå, er om alliansene reflekterer de verdisett som samtidig skal være forenlige med de nasjonale

---

<sup>11</sup> Etter mitt syn et typisk eksempel på at politikerne har blitt ofre for sin egen taktikk ved simpelt hen å forveksle de politiske realiteter med sin egen retorikk.

<sup>12</sup> Thomas Flemming, *Independent*, 7. mars 1999.

<sup>13</sup> T. Furuhovde, Kronikk, «Sårbarhet og beskyttelse av samfunnet», *Adresseavisen* 13. Juni 2001.

interessene? Og om militær maktanvendelse da er det eneste middel som kan gi beskyttelse? Og er det slik at de sterke nasjonene har fått en for dominerende rolle i organisasjoner og allianser? At de dikterer vilkårene i kraft av sine militære kapasiteter snarere enn sin autoritet?<sup>14</sup> Er vi egentlig vitner til en paradoksal utfordring av demokratiet?

Et paradoks som også har ledet til advarselen mot å påtvinge nasjoner demokratiet mot deres egne ønsker. Det er alltid vanskelig, ja, noen ganger umulig, å skille ekte kjærlighet til det gode for andre fra strategier til forsvar av våre egne nasjonale interesser. Vi gjenkjenner omskrivningen av Robespierres advarsel mot ønsket om å gjøre mennesker lykkelige mot sin vilje.

Bruken av det moralske vokabularet<sup>15</sup> i politisk sammenheng, synes altså å ha som hensikt blant annet å bidra til manipuleringen av opinionen. Nødvendigheten av manipuleringen er diktert av manglene i logikk for krigshandlingene. Språkbruken er altså snarere diktert av politiske behov enn av moralen og rettferdigheten.

Og tidsfaktoren – den er bensinen på bålet. En velinformert allmennhet som time for time påvirkes av mediene, stiller krav til ledere om raske resultater. «Hva har du tenkt å gjøre med det» syndromet rir statsministeren. «Vi kan jo ikke la dette skje uten å gjøre noe med det». I menneskeverdets navn må vi gripe inn, helst med en «robust humanitær intervensjon»<sup>16</sup> – hva nå det er for noe. Det må bare skje noe, og det må skje raskt.

Maktanvendelse som middel i konflikthåndtering, og konfliktoppløsning, bygger på forestillingene til Clausewitz om at maktanvendelse er en fortsettelse av den politiske prosessen. Fordi det er mulig å bygge opp en slags logikk for et slik syn, har den blitt anerkjent under betegnelsen «realpolitikk». Man skal imidlertid være oppmerksom på at den bare kan praktiseres av de makter som rår over de mest omfattende maktmidlene, og som har evnen til å projisere dem der de måtte ønske det. Kissinger er vår tids største talsmann for praktisering av realpolitikk. Først og fremst er denne politiske og diplomatiske metoden diktert av at det er behov for raske resultater. Tiden teller meget i forholdet mellom den politisk leder og allmennheten. Men, situasjonen kan håndteres annerledes med et lederskap som forklarer, informerer og er tilstedeværende og støtter de som skal ledes. Det vil si et mer robust lederskap.

Hannah Arendt uttrykte det slik: «Når makt kommer til anvendelse har de politiske og diplomatiske prosessene kollapset». Denne tenkningen er selvsagt

---

<sup>14</sup> Er det stormakten alene som i realiteten fastlegger verdinormene og bestemmer når tvangsmidler skal komme til anvendelse?

<sup>15</sup> I krig går det moralske vokabularet på tomgang. Da er handlingene riktige eller feil i forholdet til hensikten med de militære operasjonene.

<sup>16</sup> «Robuste humanitære intervensjoner» reflekterer en uklar oppfatning av hva som vil bidra enklest til konfliktoppløsningen. «Robust» blir i det alt vesentlige oppfattet som en aksept for bruk av kraftige militære maktmidler. En innsats som må påregnes å koste uskyldiges liv, og må karakteriseres som meget tvilsom. Hva det burde reflektere, er etter mitt skjønn et mer kvalitetsmessig kraftfullt *lederskap* i fredsoperasjonene.



mer troverdig i og med at politikken og krigen ikke oppfattes å tilhøre det samme kontinuum. Politikken fortsetter – det gjør ikke krigen.

Det var på grunnlag av slike resonnementer at enkelte opponerte mot gjennomføringen av luftkrigen i Kosovo. Det var derfor vi advarte så sterkt mot uttalelsene fra daværende statsminister Bondevik om at «vi ikke deltok i krig», men bare var med i «en begrenset aksjon mot militær mål». Det var selvsagt meget uheldig for hans troverdighet som nasjonens leder. Selv om vår deltagelse bare var av høyst symbolsk karakter, var det tatt en politisk beslutning som var et klart brudd på norsk tradisjon og politisk moral. Det var brudd på Nansen-tradisjonen; en tradisjon som har reflektert det Norge har vunnet sin autoritet på: en altruisme som bygget på vår oppfatning av sosial rettferdighet som fundamental for fredelig sameksistens. Det var dette prinsippet vi forlot ved uttrekningen fra Libanon, og sluttet oss til mer robuste<sup>17</sup> militære aksjoner i Europa. Fra da av har vi gitt vår tilslutning til det maktpolitiske dogme som anvender konfrontasjonen som metode og militære aksjoner som middelet.

General Powel oppfattet den dobbelte utfordringen han ble stilt overfor etter at irakerne var drevet ut av Kuwait. Da så han muligheten til å svinge korpset vest for Shat-al Arab mot Bagdad: «Jeg kan nå gå mot Bagdad, men bør jeg?» Et operativt forhold som det kan gis et enkelt teknisk svar på, men med kraftige moralske føringer i logikken.

Først, hva blir konsekvensene om jeg avstår fra maktanvendelse? For det andre, hvilke logiske kriterier skal gjelde for styrkeinnsatsen? Og for det tredje, den moralske doktrinen som styrer våre beslutninger. Vi gjenkjenner den moralske prøvingen som må finne sted ved all maktanvendelse.

## *English Summary*

---

«Political Authority, Moral Limits and Use of Force. The Ethical Leap from the Nansen-Tradition to KFOR.»

The author claims that the Norwegian participation in the war against Yugoslavia/Kosovo was a break with the Norwegian tradition and political moral. It is a break with the Nansen-tradition, which gave us an authority based on an understanding of social justice as fundamental for peaceful co-existence. Now we are supporting a dogma using confrontation as method and military actions as tools.

---

<sup>17</sup> Robusthet i slike sammenhenger oppfattes av flere sentrale militære tenkere som en betenkelig glidning mot et nihilistisk mønster som kan få de alvorligste følger også i bekjempningen av organisert kriminalitet, som er annet og viktig aspekt av dagens trusselbilde.

Trond Furuhojve, f. 1939. Øvre Allé 14, 7016 Trondheim. Stabssjef UNIFIL (1988-89), Infanteriinspektør (1989-93), Force Commander UNIFIL (1993-95), rådgiver FD/UD (1995-96), Sjef Distriktskommando Trøndelag (1996-99).

*The Distortion of a Tradition*

## *Osama Bin Laden's Concept of Defensive Jihad*

JAMES TURNER JOHNSON

In February 1998, styling himself as *Shaykh*, Osama bin Laden issued a *fatwa*, or formal interpretive ruling calling for *jihad*, against «the crusader-Zionist alliance,» which included the following statement:

*in compliance with God's order, we issue the following fatwa to all Muslims: The ruling to kill the Americans and their allies – civilians and military – is an individual duty for every Muslim who can do it in any country in which it is possible to do it, in order to liberate the al-Aqsa Mosque and the holy mosque [Mecca] from their grip, and in order for their armies to move out of the lands of Islam (...) This is in accordance with the words of Almighty God, «and fight the pagans all together as they fight you all together,» and «fight them until there is no more tumult or oppression, and there prevail justice and faith in God.» (World Islamic Front Statement Urging Jihad Against Jews and Crusaders, available at <http://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/wif/htm>).*

While bin Laden has issued various other statements since the 9/11 attacks on the World Trade Center towers and the Pentagon, this *fatwa* stands as a fundamental statement of his rationale: an appeal to the Islamic tradition of defensive *jihad*, by which every Muslim is obligated, as an individual duty, to take up arms against the invaders. Yet, as mainstream Muslim scholars up to and including the current Shaikh al-Azhar, the preeminent figure of the preeminent faculty of Islamic law in the world, have declared, bin Ladin uses this traditional idea in a way that distorts its meaning and is invalid as a guide for behavior. My purpose here is to explain the idea of defensive *jihad* and its counterpart, offensive *jihad*, in its original context and meaning, sketch the development of appeals to defensive *jihad* over the last hundred years, show what is wrong in bin Laden's use of the idea of defensive *jihad* in this *fatwa* of 1998, and finally to make some additional comments about the 9/11 attacks and normative Islamic tradition.

While the religion of Islam is ultimately based on the Qur'an, understood as divine revelation given to the Prophet Muhammad, its normative historical form has been that of a religion of law, a religion whose meaning is described by the interpretations provided by the recognized juristic schools. On the subject of the

Islamic state, its relations with non-Islamic societies, and the idea of jihad as the form of war between the Islamic and non-Islamic worlds, the juristic tradition coalesced early in the ʿAbbasid dynasty, with the definitive work being done in the late eighth and early ninth centuries CE (second and third centuries AH). Central to this conception was a division of the world into two realms, that of the *dar al-islam* or territory of Islam, that is, the Islamic community, and the remainder of the world, defined as the *dar al-harb* or territory of war. (For fuller discussion of this distinction and the related ideas treated below, see Johnson 1997, particularly chapters 3 and 4.)

The *dar al-islam*, as the jurists understood it, had existed since its creation by the prophet Muhammad himself, who was its first head. It is a community at the same time religious and political, and thus its ruler, like the Prophet himself, was understood to be supreme in both the spheres of religion and politics. In theory, as the jurists developed this concept, there can be only one *dar al-islam* and only one right ruler, whom they understood to be the successor of the Prophet and the inheritor of his authority in both the religious and political spheres; they made no provision for a plurality of Muslim states or a plurality of Muslim rulers. (Though the Sunni and Shiʿa traditions differed on the criteria for selection of this ruler and on his title – Caliph for the Sunnis, Imam for the Shiʿa – they both held to this fundamental theory of a single Muslim community and a single legitimate ruler.) Because of its character – its unity, its rule by a successor of the Prophet, its governance according to divinely given law, the *shariʿa* – the *dar al-islam* as understood by the jurists is fundamentally different from the rest of the world, which is different in all these respects and as a result is torn by perpetual conflict and is the source of war directed toward the *dar al-islam*. A genuine, lasting, universal peace is possible only when the *dar al-harb* is no more, when the whole world has become the *dar al-islam*, the space in which submission to God is the law of the land. Until then war between the two territories is the normal state of affairs, and the Islamic community must deal with it.

While treaties with one or another entity from the *dar al-harb* might preserve peace for a while, the only ultimate solution, as the jurists conceived it, will be the complete triumph of the *dar al-islam*. In pursuit of this aim the jurists developed the idea of *jihad* as the form of war waged on behalf of the *dar al-islam* against the *dar al-harb*. The fundamental meaning of the idea of *jihad* as found in the Qurʿan is striving (in the path of God) by three means: the heart, the tongue, and the hand. In the Qurʿan the term *jihad* is never used for warfare; another word, *qital* (fighting) is used there. But the idea that striving in the path of God might require use of the sword is very early, and the jurists developed this idea, an extension of the *jihad* of the hand, to mean warfare on behalf of the *dar al-islam*. As they described it, this warfare could take either of two forms: offensive *jihad*, occasioned by the general threat posed by the *dar al-harb*, waged by the *dar al-islam* as a collectivity under the authority of its legitimate

ruler, the Caliph for the Sunni tradition, the Imam for the Shi'ci; and defensive *jihad*, occasioned by a direct attack upon the *dar al-islam* by a force from some part of the *dar al-harb*, when every Muslim was obligated to fight in defense on his own authority.

This classic formulation of the ideal Islamic community and its relation to the non-Islamic world remains in normative Islamic thought. Whatever one may say about its accuracy (or rather, lack of accuracy) as a description of the Islamic community at the time it was formulated, there is general agreement throughout Islam today that offensive *jihad* is no longer possible: for the Shi'a, it has not been possible since the occultation of the twelfth Imam in the ninth century C.E., for Sunnis since the end of the caliphate, dated either to the death of the last Abbasid caliph in the sixteenth century C.E. or to the end of the Ottoman state in 1924. The reason is that the requisite authority for such *jihad* no longer exists. That leaves the idea of defensive *jihad*.

The model the jurists had in mind for defensive *jihad* was simple: a direct attack across the borders of the *dar al-islam* in a particular place, staged by the forces of whatever entity from the *dar al-harb* which happened to be in that place. Against this attack Muslims in the area were to rise up as a *levee en masse*. Whereas in offensive *jihad* only the best warriors were to form the army, in defensive *jihad* everyone, even women and children, had the personal obligation to try to stop the invader. While specific rules for fighting, especially for giving advance notice of hostilities and avoidance of harm to noncombatants, were specified for offensive *jihad*, these did not apply in the case of defensive *jihad*, where the enemy who were to be fought against was the enemy's army, who were all combatants, and they had already commenced hostilities by their aggression. So the idea of defensive *jihad*, as originally developed, was quite restricted by context. The jurists did not want to define an interpretation of Islamic law that would allow individual Muslims or self-constituted groups to take arms and institute an offense into the *dar al-harb* on their own, for that would be a threat to the unity and peace of the *dar al-islam* itself.

The last hundred years or so have seen a development of the idea of defensive *jihad* which takes it well beyond this context and increasingly distorts its meaning. First, at the end of the nineteenth century and in the early part of the twentieth, it became part of the ideology of the anti-colonial struggle, whereby the presence of governments imposed by the colonial powers was defined as an aggression from the *dar al-harb* against the *dar al-islam*, so that any and all Muslims were justified in using armed force to throw out the colonial governments – and perhaps also all the elements of the colonial society or culture that had taken root under colonial hegemony. (On this development see Peters 1979.) By the 1970s and 1980s this conception had expanded to justify armed struggle in such predominantly Muslim states as Iran, Egypt, and Algeria, against rulers who, while nominally Muslim, were deemed in fact to be apostates, governing as tools of the West according to non-Islamic purposes.

(See Jansen 1986 and Abedi and Legenhausen 1986 as examples of such reasoning.) What is interesting in this development is that the *dar al-islam* is defined not as a unitary religio-political community with its special form of government but rather as any territory whose population is predominantly Muslim and which was at one time part of the formal religio-political community ruled by a designated successor to the Prophet Muhammad. By this definition any non-Islamic state established throughout the area once ruled by Islam must be resisted. Since the rules of restraint that apply in offensive *jihad* do not apply in the case of defense, the war against non-Islamic influences becomes one that in principle may be waged without restraint. The implications of this can be seen in the Palestinian armed struggle against Israel, which is religiously justified as defensive *jihad*. By definition the state of Israel is illegitimate, since it stands on land that once was part of the *dar al-islam* and still properly belongs to it. All Israelis, and all their supporters who happen to be in the state of Israel, are legitimate targets, since by their presence there they are guilty of aggression against the *dar al-islam*. Thus, on this rationale, to bomb an Israeli shopping mall, restaurant, or even school bus is not an attack on innocent noncombatants, but an attack on people who by being where they are taking part in the ongoing aggression against the *dar al-islam*.

Such reasoning significantly extends and distorts the original – and still normative – meaning of defensive *jihad*. Osama bin Laden's interpretation goes still farther from this normative meaning. Before moving on to his conception of defensive *jihad*, it is well to pause to identify the distortions of the original concept in the developments mentioned thus far. The most fundamental is the understanding of what properly belongs to the *dar al-islam*: any territory that once was under Muslim rule. The growth of the *dar al-islam* can go only one way; since, by Islamic eschatology, it is destined in time to encompass the world, it can only expand, not shrink. Second is the concept of what is proper rule of such territory: it cannot be rule by a non-Islamic government or its proxy, whether the latter be a colonial government or a westernizing ruler like Anwar Sadat or the last Shah of Iran. Third is the requirement that such a society should be governed: by a strict interpretation of Islamic law, the *shari'ah*, and such law only. This reconception of the idea of defensive *jihad* is a harsh one, one that leads to a rejection of much of the actual history of Muslim societies and of Muslim faith. It leaves scant room for toleration of the «people of the book,» as prescribed in the Qur'an, because under the extended definition of what constitutes an aggression against the *dar al-islam* Jews and Christians present in dominantly Muslim societies become assimilated to the aggression. Because the view of what is properly Muslim is so restricted, the proprietor of a western chain store becomes defined as one taking part in the aggression, guilty of subverting Islamic values. This extension of the idea of defensive *jihad* also leads to intolerance against Muslims who think differently. It leaves no room for difference of interpretation as to what Islam requires; its reading of the

*shari'a* is narrow and unyielding on doctrine and behavior alike. Social developments identified with modernity are rejected as un-Islamic, despite the fact that large numbers of Muslims have adopted them without losing their faith.

Osama bin Laden's *fatwa* quoted at the beginning of this discussion begins with the idea of defensive *jihad* according to the evolution described above and takes it still farther away from the meaning of the normative doctrine. The fundamental justification of defensive *jihad* cited by bin Laden is that since the Gulf War the United States has been militarily «occupying the lands of Islam in the holiest of places, the Arabian Peninsula»: that is, the presence of U.S. military personnel and materiel in Saudi Arabia, though present there with the consent of the Saudi government, constitute aggression against the *dar al-islam*. Bin Laden also cites two further forms of aggression: the «protracted blockade» against Iraq and the aim «to serve the Jews' petty state and divert attention from its occupation of Jerusalem and murder of Muslims there.» So the United States, the embodiment of the *dar al-harb*, is engaged in aggression against the *dar al-islam*. This is the same sort of extension – and distortion – of the normative idea of defensive *jihad* as found in the reasoning discussed earlier. Where he goes still farther, though, is in the judgment that this justifies any and all Muslims «who can do it» to kill any and all Americans – «civilians and military» alike – «in any country in which it is possible to do it.» This is not defensive war any longer; it is offensive warfare, taking the battle to the homeland of the nation deemed guilty of aggression. Bin Laden, of course, lacks the requisite religio-political authority to initiate such offensive war, as he is not a designated heir to the ruling authority of the Prophet. This is why he has to describe his war against America as defensive and not offensive. By painting all Americans as equally guilty of the «aggression» identified, bin Laden also sets aside the limits imposed on warfare by normative Islamic tradition: no direct, intended killing of noncombatants, no use of fire, the weapon prohibited for Muslims in offense because it is the weapon God will use in the last days. In his description of the situation there are no noncombatants; Americans are all aggressors. And Americans have used fire against the *dar al-islam* in the war with Iraq; so it may now be used against Americans.

The traditional, normative conception of defensive *jihad* is still visible through bin Laden's reasoning, but its meaning has been distorted into something far removed from what the jurists who first formulated it had in mind and transformed into something they sought to make illegitimate: a justification for the waging of war nominally on behalf of the Islamic community, but in fact by private individuals for their own goals. One may probably call bin Laden's war against America and the West a holy war on its own terms, but it is emphatically not the striving in the path of God required by the normative Islamic conception of defensive *jihad*.

## *References*

Abedi, Mehdi, and Gary Legenhausen, 1986, *Jihad and Shadat: Struggle and Martyrdom in Islam*. Houston, Texas: Institute for Research and Islamic Studies.

Jansen, Johannes J.G., 1986, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York: Macmillan.

Johnson, James Turner, 1997, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Peters, Rudolph, 1979, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague: Mouton.

*Professor James Turner Johnson, Department of Religion, FAS, Rutgers University, 70 Lipman Drive, New Brunswick, NJ08901-8525, USA. E-post: [jtj@rci.rutgers.edu](mailto:jtj@rci.rutgers.edu) F.1938. Tilknyttet Department of Religion, samt Graduate Department of Political Science, Rutgers University.*

# «Ingen fred uten fred mellom religionene»\*

*Dialogvilje som forsoningsvilje*

AV MAJOR BÅRD MÆLAND

## *2001: Paven på forsoningens vei i Øst*

Mandag 7. mai i fjor plantet Paven et lite oliventre i ruinene av en gresk-ortodoks kirke på Golan-høyden. Han stenket vann på det, tegnet det hellige korstegnet – og havnet i CNNs kamerabilde. CNNs kommentar til hendelsen var

---

\* Artikkelen er en sterkt forkortet og bearbeidet versjon av et foredrag som ble holdt på en konferanse for norske sjø- og luftforsvarsprester i København, 9. mai, 2001. Temaet på konferansen var «Forsoning».

at Paven forsøkte å bringe «peace and reconciliation» – fred og forsoning – til en unnselig by: Quneitra. Denne byen hadde ikke sett mye av noen av delene siden seksdagerskrigen i 1967 da Israel okkuperte Golan og bombet byen sønder og sammen. Byen kom igjen under syrisk kontroll i 1974. Tatt i betraktning at Golan-høyden er som en kile inn i et potensielt kristen-jødisk-muslimsk fellesskap i Midtøsten, kan vi godt bruke tittelen på konferansen – forsoning – til å sette Pavens handling inn i perspektiv: Dette var en forsonende kristen handling for å lindre smerten og styrke håpet om fred i Midtøsten.

Søndag 6. mai, dagen før og på samme reisen i Midtøsten, besøkte Paven Ummayyad-moskéen i Damaskus. Ved dette ble han den første paven til å besøke en moské i historien, på samme måte som han i 1986 besøkte en synagoge som første pave. I denne moskéen i Damaskus er døperen Johannes begravd, men her står også sarkofagen til muslimenes største hærfører og general, den kurdiske Sultan Salah ad-Din (Saladdin). Om det er noen som har eksemplifisert ridderlighet og rettferdighet under krigføring, må det være Saladdin. Hans gode rykte spredte seg til den kristne verden og han ble et motbilde til den nedslaktningen av titusener av muslimer som kristne korsfarere stod for ved erobringen av Jerusalem i 1099. Jeg skal bare nevne én historie som følger ham: Da han selv tok tilbake Jerusalem i 1187, tilbød den latinske patriarken ham å be i Gravkirken. Saladdin avslo dette tilbudet med den begrunnelse at han ikke ville skape en sedvane for å innta og annektere kristne helligdommer. I praksis en svært realistisk – og forsonende – holdning.

Mon tro om Paven er vår tids Saladdin? På kort tid har han gjort flere betydningsfulle tilnærminger til de to religionene som står kristendommen nærmest og som er konfliktparter i Det hellige land. Han har våget seg dit få turister drar. Han har satt ord på noen av den katolske kirkes ugjerninger og feiltrinn. Og han har utfordret andre til en forsonende holdning mot et mulig fellesskap av en eller annen type. Seneste skudd på denne stammen er et planlagt bønnemøte i Assisi 24. januar i år (2002) der jøder og muslimer er invitert til å be sammen med kristne. Er det ett menneske som har bidratt til religionsfred i vår tid, mener jeg det er Paven. Og jeg tror med nødvendighet dette må skrives om ham av de som fortolker historien. Et eksempel som kan tyde på riktigheten i dette er hva Aftenposten skrev om ham 8. mai i fjor (i nettutgaven):

*I løpet av sine nesten 23 år som pave har Johannes Paul II foretatt mange historiske reiser. Hele hans lange periode som den katolske kirkens overhode på jord vil bli betraktet som historisk, både på grunn av det han har gjort, og på grunn av alt som er skjedd, siden høsten 1978. Det harmonerer derfor med hans rolle som banebryter at han skulle bli den første som hadde mot til å be om tilgivelse og mane til forsoning mellom representanter for ulike trosoppfatninger på to så ulike steder som Athen og Damaskus.*

Det nevnes også Athen her. At et fellesskap mellom mennesker av ulik tro kan være nærere mellom *fjerne* trosslektninger, for eksempel mellom kristne og muslimer, enn mellom kristne trossøsken, var nok Pavens besøk i Aten fredag 4. mai samme uken en påminnelse om. For første gang på 1291 år krysset Paven



Adriaterhavet og innledet sitt Midtøsten-besøk med å be erkebiskopen i Konstantinopel om tilgivelse for tidligere tiders synder: korstog, plyndring av Konstantinopel i 1204, passivitet i forhold til Kypros-konflikten, m.m. Hvor slikt fører vet ingen, og uforsonligheten på ortodoks side var før møtet til å ta og føle på. Erkebiskopen ble nærmest tvunget av regjeringen til å representere, og prioriterte da også sine egne etter pavemøtet fremfor å delta på fellesbønn og en dogmatisk debatt med paven. Men paven og erkebiskopen omfavnet visstnok hverandre etterpå.

Jeg nevner dette for å si at *det finnes en forsonings vei* i dagens verden, som på merkelig og flerfoldig vis bukker seg frem i terrenget. Og det ser ut som om kristne er kalt til å *lede an*, vi som jo er født ved roten til både mellommenneskelig og kosmisk forsoning. Derfor kan for eksempel en skjør palestinsk kristenhet i Midtøsten fortsatt komme til å bety noe, fordi den bringer fiender sammen som er innkrøkt i hevners og ærens logikk. Derfor kan også en påstått reaksjonær pave bringe et bevegende inntrykk av forsonings tjeneste i fjernsynsmediet. For slikt finnes det lite av i den diplomatiske kampen om egeninteresser og innflytelse i Washington, Brussel og Genève. Slike ting er sterke – og like vanskelige som de er enkle. Forsonings vei har alltid vært belagt med oppgivelse og overgivelse. Sitt liv for andre. Lidelse fremfor privilegier. Retrett foran rett. Avmakt fremfor makt.

## *Uforsonlighet*

At det i følget til forsoningsviljen ofte er mye *uforsonlighet* skal jeg nevne to eksempler på. Da paven møtte Syrias president, Bashar al-Assad, i Damaskus på søndag (6. mai 2001), benyttet Assad muligheten til å rette et angrep på Israel der han også tok med forræderiet mot Jesus som en del av argumentasjonen. Man kan saktens utbryte: Hvor langt fra Getsemane-hagen! Hvor kort fra ovnene i Auschwitz!

Det andre eksemplet er paradoksalt nok Hans Küng som er sitert med sin berømte sats i tittelen på denne artikkelen («Ingen verdensfred uten religionsfred»). Denne satsen er ganske sikkert det viktigste Hans Küng vil bli husket for. Den 9. mai 2000 hørte jeg ham holde et foredrag i St. Paul-katedralen i London. Det kom en uvant mengde mennesker for å høre ham, i alle fall til å være en teologisk forelesning. Nå møtte tilhørerne heller ikke en kontorteolog, men en teologpolitiker med intet mindre enn en global strategi for religionsområdet. Foruten at han holdt en religionspolitisk, karismatisk tale, nærmest i Tony Blair-stil, hadde han en lang og beskjemmet innledning. Her benyttet han sjansen til å rakke ned på Paven som en reaksjonær Guds tjener. Kort og godt et bakholdsangrep fra en av de mest innflytelsesrike katolske teologer fra og med 2. Vatikankonsil, men som mistet sine rettigheter til å undervise i teologi (men ikke presterettigheter) etter en serie kraftige skyts mot Paven fra slutten av 60-

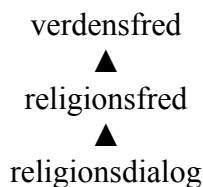
tallet og utover. For meg ble budskapet hans fullstendig overdøvet ved at han tok med seg uforsonligheten sin helt opp på talerstolen.

## *Selvrelatering og selvendring*

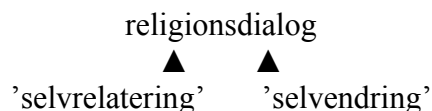
Tittelen for denne artikkelen er som nevnt hentet fra Hans Küngs berømte tese slik den først ble formulert i hans bok *Prosjekt Weltethos*, der hans mål var å samle menneskeheten rundt en «verdensetos», et sett av felles verdier på tvers av kulturelle, etniske, religiøse skillelinjer. Tesen er enkel og er formulert slik i den norske oversettelsen:<sup>18</sup>

*Uten en verdenomspennende etisk holdning, en verdensetos, vil vi ikke kunne overleve. Men ingen verdensfred uten religionsfred. Og ingen religionsfred uten religionsdialog.*

På denne måten tegner han opp et bestemt årsaksforhold der global fred er gjort avhengig av religionsfred, som igjen er betinget av religionsdialog:



Siden jeg i en tidligere artikkel i *PACEM* har presentert denne tenkningen inngående,<sup>19</sup> skal jeg i det følgende begrense meg til å utvide dette «nederste» perspektivet – religionsdialog – ved hjelp av et bestemt grep fra avhandlingen min omkring interreligiøse forståelsesprosesser.<sup>20</sup> Dette grepet relaterer seg til begrepsparet 'selvrelatering' og 'selvendring'. Kort fortalt vil jeg hevde at disse begrepene innebærer en *presisering av hva som skjer i en religionsdialog*:



For det første vil en god samtalesituasjon kreve at en selv og den man møter og snakker med har *definerte ståsteder*. Å snakke med mennesker som kan se alt fra alle sider samtidig, er både slitsomt, irriterende og kjedelig i lengden. Filosofisk sett forutsetter en dialog to subjekter med en eller annen form for identitet eller særpreg. Det er med slike identiteter og særpreg som egne ressurser at man kan søke å stifte bekjentskap med en annen og fremmed, for i neste omgang utvikle alt fra innsikt til en eller annen type fellesskap.

<sup>18</sup> Hans Küng, *Etikk for verdens fremtid*, Oslo: Gyldendal, 1991 (original: *Prosjekt Weltethos*, 1990), s. 13.

<sup>19</sup> «Religion – roten til alt ondt? Mennesket mellom identitet og art», *PACEM* 4:1 (2001), 55-64.

<sup>20</sup> *Self-Relating and Self-Change: A Study in the Comparative Theologies of Kenneth Cragg and Wilfred Cantwell Smith with Special Regard to Their Theological Relations to Islam*, Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet, 2001.

Men en dialog forutsetter også *noe i mellom*. Det er dette jeg kaller for *relasjoner*. Relasjoner har filosofihistorisk sett, for eksempel hos Thomas Aquinas, blitt sett på som 'minimale' ting,<sup>21</sup> det vil si uvesentlige, et slags tomrom mellom viktige saksforhold og objekter, ikke minst mellom personer. I vår tid har imidlertid dette 'i mellom' blitt understreket som viktig. Dette gjelder også innen filosofisk hermeneutikk. I den sammenheng kan man godt omdefinere 'minimale ting' som 'elementære ting', altså relasjoner som fundament eller basiselementer. Formulert med begreper fra radiospråket: Relasjoner er ikke pausefyll, men de bånd lyden skaper mellom produsent og lytter.

Dette bildet gir også en mulighet for å introdusere det andre begrepet: *selvendring*. I en musikkutveksling mellom to personer, mellom en som spiller og en som lytter, vil begge endres. Det å inneha en identitet eller særpreg betyr ikke at man er immune for inntrykk, endring og forskyving. Den som spiller vil påvirkes av hvordan det han spiller høres og oppfattes, og for den saks skyld: at han eller hun er «på lufta». Den som lytter vil i særlig grad kunne endres i forhold til ny musikk, en ny kombinasjon av musikk, hvilke omgivelser man lytter i, og så videre. Dette er kun en estetisk måte å si noe ganske trivielt på: Det skjer noe med meg når jeg må sette ord på ting, når jeg preker, når jeg formulerer et foredrag, når jeg setter ord på følelser som knytter seg til hendelser i fortiden. På samme måte som det skjer noe når jeg selv leser noe nytt, hører nye lyder eller ser nye bilder. Min påstand er at det som *er og skjer midt i mellom*, i *relasjonen* mellom deg og boken eller musikeren, *endrer* deg. Siden identitet på en eller annen måte forutsetter stabilitet og orden, vil en endring av denne ofte kunne bli konfliktfyllt.

## *Behovet for teologisk visjon*

Fra et teologisk ståsted er det nærliggende å spørre hva dette betyr teologisk? For en feltprest kan dette ta følgende vending: Hvordan kan denne tenkningen forbindes med den teologiske selvforståelse du selv er blitt fortrolig med?

La meg forsøke å formulere en påstand knyttet til dette, med det foregående om forsoningsvilje og uforsonlighet som bakteppe: Jeg tror vi trenger en *teologisk begrunnet visjon* for enten å arbeide for fred, forsoning og fellesskap mellom mennesker som føler seg forpliktet på ulike religiøse tradisjoner. En slik visjon bør etter min mening *uttrykke en selvforståelse som er så stor at den medtenker, forstår og tåler Den andre i all hennes/hans annerledeshet*. Dernest bør denne visjonen være *åpen for å endres*, hvilket betyr at den også vil *innebære en viss grad av selvrelativisering*.

---

<sup>21</sup> Jf. Rodolphe Gasché, *Of minimal things: Studies on the notion of relation*, Stanford, CA: Stanford UP, 1999.

For meg har denne visjonen dels kommet til å dreie seg om *Guds skjulte nærvær* i verdens religioner, dels i en forståelse av at *forståelsen av Gud er et pågående tolkningsprosjekt* og dermed endrer seg.<sup>22</sup>

Jeg skal knytte noen tanker til det første, visjonen om *Guds skjulte nærvær* i verdens religioner. Jeg mener at denne tanken både kan nås via en luthersk *Deus absconditus*-teologi og en øst-kirkelig *apofatisk* teologi. Altså på den ene siden tanken om «den skjulte Gud», som er helt sentral for Luthers teologi, og på den annen side, «en negativ teologi» og tilnærming til gudsforståelsen.<sup>23</sup> Jeg skal i det følgende konsentrere meg om den første tilnærmingen, og vil formulere dette i teseform, ispedd noen kommentarer.

1. Dersom Gud har skapt alt og holder alt oppe, må han på en eller annen måte være *knyttet* til sitt skaperverk, og til *hele* sitt skaperverk. Slik er Gud nærværende i skapningen. Samtidig kan vi *ikke påvise* hvor Han nærmere bestemt skal lokaliseres. Slik er Gud nærværende ved å være skjult, i hele verden, og han har vært det og er det både før og etter kristne misjonsfremstøt. Dette gjelder like mye i solsikken som spirer i hagen min hver vår, som hos barn som fødes på sykehus i Teheran. At mennesker har en kapasitet til å benevne dette nærværet, om enn begrenset, har Paulus satt kjente ord på: «For hans usynlige vesen, hans evig kraft og hans guddommelighet, har menneskene helt fra skapelsen av kunnet se og erkjenne av hans gjerninger» (Rom 1,20).

2. Denne erkjennelsen av Guds nærvær i verdens religioner kan også nås via en annen vei: evangeliets vei, Jesu vei. Her kan vi dra nytte av den danske teologen Regin Prenter. Prenter har en særdeles givende paragraf i *Skabelse og genløsning* med tittelen «Skabelsens evangelium» (§17).<sup>24</sup> Med «Skapelsens evangelium» mener Prenter «Guds forsyn», hans *providentia*. Den viktige påstanden hos Prenter er imidlertid at Guds forsyn, skapelsens evangelium, er *den skjulte overensstemmelse mellom Guds skapervilje og hans forsoningsvilje i Jesus Kristus* (216). Det betyr for det første at forsynet og skapelsens evangelium kan forstås som, for eksempel: «enhver styrkelse, ethvert måltid mad, enhver god nattesøvn, enhver sund latter, ethvert stykke god musikk» (219). Men det innebærer også at Guds omsorg for sitt skaperverk er den

*ufravigelige rettethet mot forløsergjerningen, dens konformitet med Jesus Kristi død og oppstandelse og hele slægtens død og oppstandelse i Ham* (216).

Guds første og fortsatte skapelse kan slik sett sammenlignes med hvordan Jesus ender sitt liv i Jerusalem. Denne erkjennelsen har vi imidlertid ingen tilgang til ved fornuften. Det ville enten gjøre forsynet, forståelsen av Guds omsorg for skapningen, ansvarlig for ondskap og destruksjon, eller det onde ville bli forstått som uegentlig (217). Prenter sier derfor at evangeliet slik det forefinnes i

<sup>22</sup> Til det følgende, se *Self-Relating and Self-Change*, kap. 7.2 og 7.3.

<sup>23</sup> Til dette, se for øvrig Are Eidhamars innsiktsfulle introduksjon til vestlig og østlig kristendom i artikkelen «Å gjøre Gud gripbar eller begripbar? Om forholdet mellom den lutherske og den ortodokse kirke», *PACEM* 4:1(2001), 65-74.

<sup>24</sup> *Skabelse og genløsning*, København: G.E.C. Gads forlag, 1962.

skapelsen og skaperverket, er skjult, og at det må tolkes i lys av Jesu død og oppstandelse. I så måte kan «ethvert måltid mad, enhver god nattesøvn», for ikke å si «enhver muslimsk mors omsorg for sitt barn» eller «flott tempelbyggeskikk», bære vitnesbyrd om «Lysets Far» (Jakob 1,17), Han som «med alle midler arbejder på at opvække hele mennesket til evig liv og rive det ud af døds-magternes vold» (219).

Dersom skapelsens evangelium på denne måten tolkes i lys av Jesu død og oppstandelse, må det også bety at skapelsens evangelium er virksomt i spurvens fall til jorden (221, cf. Matt. 10.29). Da er det ikke de livgivende oppstandelseskrefter vi aner, men *korset* midt i skapelsen (216). Så langt Prenter.

Fra dette perspektivet, for ikke å si visjonen, mener jeg det er mulig å se ikke bare Gud Skapers nærvær, men også Jesus Kristi nærvær i verdens religiøse tradisjoner, så sant disse inngår som en del av Guds fortsatte skapergjerning. Det mener jeg de gjør. Men også her gjelder det at dette nærværet bare kan *anes og foregripes*. Den egentlige fortolkningen av både den menneskelige tvetydighet, og Gud som lov og evangelium, som skaper og forsoner, kan bare nås i lys av Den døde og Oppstandne.

3. Det er da kanskje ikke overraskende at jeg til slutt ender opp med Den hellige ånd. Jeg skal bare kort si hvilken plassering Den hellige ånd får på det teologiske lerretet jeg har spent opp her: *Den hellige ånd er den som beveger mennesker på alle måter, men alltid mot Kristus*. Ånden kan manifestere seg i retning av at man aner et evangelium i verden (jf. «din godhet driver meg til omvendelse», Rom 2,4), altså en positiv påskyndelse, men det kan også være ved at synd, skyld og urettferdighet blir avslørt (jf. «Was Christum treiben», og Joh 14,8: «han skal gå i rette med verden og vise hva som er synd, rett og dom»), altså en negativ erfaring. I særlig grad viser Ånden seg når denne anelsen eller avskrekkingen når en personlig overgivelse til Kristus selv, der Kristus identifiseres, gis og nås gjennom sakramentene og tas i mot i tro.

Dette utgjør til sammen det jeg vil kalle en *trinitarisk selvrelatering*. Dette er for meg en kristen visjon som gjør det mulig å se Gud virksom og nærværende i alle menneskers og religiøse tradisjoners liv og historie. På denne måten blir ingen ting fremmed for en kristen. Derfor er en slik visjon viktig. Dersom disse teologiske linjene blir erkjent, vil man ha lagt viktige «elementer» til grunn for forsonende relasjoner i møte med mennesker av en annen tro.

I tillegg til dette har jeg i arbeidet med å formulere dette selv blitt utsatt for en viss *selvendring*. Kort fortalt vil jeg beskrive dette som at min tro og teologi har blitt større og mer presis, det vil si at områder som lenge har vært der, men som jeg ikke har hatt et aktivt forhold til eller vært helt klar over, har blitt opplyst. Dette har også vært medvirkende til et nærere og mindre anstrengt forhold til muslimer. I dag tar jeg meg ofte i å føle et nært slektskap og fellesskap med imamer og andre muslimer, og moskeer har blitt gode steder å være. Med den kristne visjonen jeg har gitt uttrykk for ovenfor mener jeg viljen til sameksistens og forsoning (for de det gjelder) burde ligge nær for hånden. Og

først da kan vi også la våre religioner og forståelse av Gud møtes i deres ulike kjerner og «hjerter». Kanskje er det først når man kan ta et slikt teologisk skritt at man virkelig utrustes til å skape fellesskap og forsoning på tvers av religionsgrenser?

### *Vilje og visjon: Shimon Peres og Midtøsten*

Tenkningen ovenfor bygger altså på en bestemt forståelse av religionsdialog med utgangspunkt i begrepene 'selvrelatering' og 'selvendring'. Dersom man sammenholder denne gjensidigheten mellom hva man selv kan bidra til av ressurser – teologiske som andre – og hvordan Den andre vil påvirke deg, vil man kunne identifisere den i aktuelle konflikter. Det gjelder spesielt der hvor man gjør seg tanker om hvordan man skal bidra til forsoning mellom partene. Jeg vil hevde at sjansene for forsoning øker der hvor begge deler er til stede.

Et av de sterkeste uttrykkene for dette og for hvordan man kan formidle visjoner om fremtidig sameksistens med sine fiender, er etter min mening den talen utenriksminister Shimon Peres holdt i anledning mottakelsen av Nobels fredspris i Oslo Rådhus i desember 1994. Her sa han blant annet:<sup>25</sup>

*I løpet av Israels eksistens de siste fem tiår har våre krefter vært brukt på reetablere vårt territorielle senter. For fremtiden må vi sette alt inn på å styrke vårt åndelige senter. Jødedommen – eller jødiskhet – er en sammensmelting av tro, historie, land og språk. Det å være jødisk består i å tilhøre et folk som er både unikt og universelt. Mitt største håp er at ... Israel vil bli et senter for vår arv, ikke bare et hjemland for vårt folk; at det jødiske folk vil la seg inspirere av andre, slik det selv kan være en inspirasjonskilde for dem.*

Her ser man at en tydelig jødisk-israelsk identitet og forståelse av hva man kan bidra til med overfor sine naboer går hånd i hånd med en åpenhet for selv å bli inspirert – påvirket – av sine tidligere fiender. Dette forsterkes mot slutten av talen der han uten forbehold skisserer sin drøm for Midtøsten:

*Et Midtøsten der nasjonene strever for økonomisk likhet og oppmuntrer et kulturelt mangfold (encourage cultural pluralism). (...)*

*Et Midtøsten for konkurranse, men ikke dominans.*

*Et Midtøsten der mennesker er hverandres verter (hosts), og ikke gisler (hostages). (...)*

*Et Midtøsten som kan tjene som et åndelig og kulturelt fokus for hele verden. (...)*

*Vi har nådd den tid hvor dialog egentlig er den eneste måten å styre verden skikkelig på.*

Dette er visjonært, og var det på en særlig måte i 1994. Peres' tale ble opplevd som en drøm for de som støttet fredsprosessen. Dette er samtidig et sterkt vitnesbyrd om en vilje til dialog som samtidig uttrykker en vilje til forsoning. Her står ikke pukkingen på egne privilegier og rettigheter i forgrunnen, men den lang-

<sup>25</sup> «Address upon Receiving the Nobel Peace Prize», Oslo, 10. desember 1994, lastet ned 22. august 2001, 8-14; tilgjengelig fra <http://www.israel-mfa.gov.il/mfa/go.asp?MFAH0jnn0>.

siktige og livsfornyende situasjon man kan skape for hverandre.<sup>26</sup> Og selv om mye har gått galt på syv år, kan også alt alltid bli mye bedre.

### *English Summary*

---

«‘No World Peace without Peace Among the World’s Religions’: The Will for Dialogue as Will for Reconciliation»

The article aims at working out a hermeneutic perspective for reconciliation among religious traditions. Related to Hans Küng’s distinction between world peace, peace between religions and the need for dialogue, the author expands the latter issue (dialogue) based on his concepts ‘self-relating’ and ‘self-change’. The author emphasises the importance of a theological vision for acknowledging the Other from within one’s own normative framework. This requires also an openness for becoming affected and informed by the Other.

*Major dr. theol. Bård Mæland. F. 1968. Adr. Meklenborgåsen 82, 1274 Oslo. E-post: bmaland@mil.no. Krigsskoleprest, Krigsskolen (1997-). Dr.theol. på en avhandling om forståelsesprosesser knyttet til kristne fortolkninger av islam. Redaktør av Journal of Military Ethics.*

# Menneskerettighetene – en plage

AV BISKOP JAN LINDHARDT

Menneskerettighetene oppfattes ofte som de vestlige samfunds adelsmärke. De markedsføres både udadtil og indadtil. Udadtil var de hovedindholdet i Helsingforsamtalerne i sin tid mellom USA og Sovjet, hvor USA med stor moralsk styrke fastholdt kravet om overholdelse af menneskerettighetene. Det

---

<sup>26</sup> Det latinske *intentio reconcilians* kan, på bakgrunn av begge ordenes innbyrdes doble opprinnelige betydninger, for å si det litt vanskelig, oversettes slik: *en intensjon om og anstrengelse for forsoning og fornyelse.*

gør man både på regeringsplan og på NGO-niveau, f.eks. Amnesty International. Man opererer med forskellige generationer af menneskerettigheder, nemlig de individuelle i det 18. århundrede, de politiske i det 19. årh., de sociale i det 20. årh. og måske de kulturelle i det 21. årh.

Lad os kort se på den første generation af menneskerettigheder, hvoraf jeg citerer nogle fra den erklæring, som blev vedtaget af den franske nationalforsamling 20. august 1789:

*1. Menneskene fødes lige og forbliver frie og lige i rettigheder. Social forskel kan kun begrundes med hensynet til det almene vel.*

*2. Enhver politisk sammenslutnings mål er bevarelsen af menneskenes naturlige og umistelige rettigheder. Disse er frihed, ejendomsret, sikkerhed og ret til modstand imod undertrykkelse.*

*4. Friheden består i retten til at gøre alt, som ikke skader nogen anden; derfor har udøvelsen af ethvert menneskes naturlige rettigheder ikke andre grænser end dem, som sikrer andre medlemmer af samfundet nydelsen af de samme rettigheder. Disse grænser kan kun bestemmes ved loven.*

*5. Loven har kun ret til at forbyde de handlinger, som er skadelige for samfundet. Alt det, som ikke er forbudt ved loven, kan ikke hindres, og ingen kan tvinges til at gøre noget, som loven ikke befaler.*

*11. Retten til frit at meddele andre sine tanker og meninger er en af menneskets dyrebareste rettigheder; enhver borger kan derfor frit tale, skrive og lade trykke, blot således, at han er ansvarlig i de tilfælde, som loven bestemmer.*

*17. Da ejendomsretten er en ukrænkelig og hellig ret, kan den ikke berøves nogen, når ikke et tvingende hensyn til statens vel, som er lovformelig fastslået, åbenbart kræver det og da på betingelse af en retfærdig, i forvejen fastsat erstatning.*

Som det ses er alle disse «rettigheder» til for at beskytte det enkelte individ. Alene det at man taler om rettigheder, hvor tidligere tider ville have lagt vægten på pligter overfor samfundet, viser dette. Staten bør ikke have noget indhold af idemæssig eller religiøs art, for det skal overlades til den enkelte borger selv at skaffe sig det. En statsreligion er derfor utænkelig, hvilket er første gang i historien. Ingen mening skal være autoriseret, alle har lov til at sige alt til alle – indenfor visse meget vide grænser (i vore dage injurielovgivningen). Den enkelte tilkendes ejendomsret, som er «hellig og ukrænkelig» (art. 17), hvilket måske er det stærkeste udtryk for individets centrale nye stilling. Når man understreger jegets betydning, må man også anerkende vigtigheden af det, som jeget ejer. Hvad jeg ejer, kan du ikke også eje, hvis det forholder sig således, at vi er to personer og ikke en gruppe på to. Jorden opdeles derfor i parceller (af fransk, en lille del) og fællesjordene («fælledeerne») afskaffes. På et luftfotografi af dagens Danmark vil markskel og hække vise landskabets og dermed også samfundets parcellering og individualisering. I tidligere samfundsdannelser opererer man sjældent med ejendomsret, højst med brugsret. I et feudalt



samfund spiller den enkeltes privatejendom ingen rolle af betydning i forhold til den funktion som personen måtte have i samfundsorganismen.

### *Egocentrisk etik*

Menneskerettigheder, i hvert fald første generation, blev formuleret for at beskytte individet mod en bestemmende, ja, måske tyrannisk statsmagt. Og man kan jo sige meget godt om disse rettigheder, men det kan ikke skjules at de grundlæggende træk i menneskerettighedstankegangen er ønsket om at beskytte individet mod forpligtelser fra andre. Forudsætningen er den at den enkelte ikke skylder andre noget, en forudsætning der f.eks. direkte strider mod den kristne tanke om pligten, f.eks. den samaritanske pligt overfor næsten. Forstået på denne måde, må man sige at præsten og levitten i historien om samaritaneren (det var dem, der gik forbi den nødsstede uden at hjælpe) havde deres fulde menneskeret til blot at lade ham ligge. Konsekvensen af rettighedstankegangen er nemlig at det er mig der bestemmer over mit liv og min kalender og ingen anden. Jeg er mit livs avis' ansvarshavende redaktør med et genialt udtryk af Søren Kierkegaard. Jeg bestemmer selv hvad der skal stå skrevet i mit liv. Der er ikke nogen der skal have noget på mig.

Vi tænker i disse år tankegangen længere og længere ud. Det er min (menneske-)ret om jeg vil afgive organer til andre eller om jeg vil tage dem med i graven eller i ildovnen. Som John Maynard Keynes, den verdensberømte amerikanske økonom, sagde allerede i tyverne: Vi er moralsk berettiget til at være rige, blive taget os af og især (det var meget vigtigt for Keynes) at kunne hengive os til kunst. Her ser vi både 3. og 4. generations menneskerettigheder (de sociale og de kulturelle), og det er ikke svært at se at Keynes var profetisk.

I de senere år er vi blevet forvandlet fra at være borgere til at blive brugere. Offentlige myndigheder og private firmaer foranstalter store undersøgelser over hvad «brugerne» vil have. Vi har fået nye og spændende ord ind i vort sprog, som f.eks. en *brugerdefineret* strategi, *brugerrelevant* politik, *brugerbeskyttelse*. Det gamle *forbruger* er dukket op en kortere og mere almen udgave som *bruger*.

«Vi må forlange...». Det bliver slagordet fremefter. Vi må kræve at være raske. At dødeligheden stadig er tæt på 100% i Danmark, er et faktum som er næsten ubærligt. Vi må kræve at leve længere, og hvis vi ikke gør det, er der nogen der må drages til ansvar. Om vi nogensinde når der til som en sundhedsminister spæde «at vi alle vil dø raske og glade!», er vel endnu tvivlsomt. Men det er ikke for meget forlangt.

Da H.C. Andersen engang diskuterede med nogen om der var et liv efter døden, blev han meget ophidset over at man kunne tvivle herpå og udbrød harmdirrende: «Man kan forlange det!». Tilsvarende skriver Svend Andersen i sin etik at når man kalder Gud for *fader*, så implicerer det også at vi som børn har krav på denne fader og rettigheder i forhold til ham, som aldrig opfyldes

(som alle børn har på deres forældre). Det kan vel kaldes et brugerdefineret gudsforhold. Svend Andersen opfordrer dog til at vi som voksne overbærende tilgiver denne gud og ikke kræver mere af ham end han kan opfylde (*Som dig selv*, side 211ff.).

## *Velfærdsstaten*

Hovedområdet for menneskerettighedernes virken er dog stadig samfundet. Nu ikke så meget længere for at beskytte individet, men for at sikre at individets krav om et godt liv ikke trædes under fode. Vi har alle en række krav på det offentlige, og dem skal velfærdsstaten opfylde.

Ordet *velfærd* hører til dem der bruges mere og mere i vor tid. Hvor politikerne overhovedet kan komme til det, bruger de ikke *staten*, men *velfærdstaten*. Hvad betyder velfærd? Det betyder jo ikke at færdes på rette vej. Eller at færdes på en god vej. Velfærd har vel i dag to andre betydninger, nemlig for det første at det er en god stat vi lever i, for såvidt den kan skaffe os gode materielle vilkår, boliger, rejser, mad og skolegang. Og for det andet at den kan hjælpe folk i nød. Med social hjælp, med sygdomsbehandling, overførselsindkomster etc.

For nyligt hørte jeg overvismand Niels Kærgaard holde et spændende foredrag, hvori han gennemgik statens økonomi. Det fremgik heraf at udgifterne i nyere tid til en række poster som undervisning, uddannelse, politi, veje, retsvæsen etc. ikke var steget opsigtsvækkende. Det var derimod overførselsindkomster. Alt efter hvordan man regner, har man mellem en og to millioner voksne danskere på overførselsindkomster. Hver især får de ikke større ydelser end for en generation siden, men forskellen er at der er blevet mange flere af dem.

Steinckes socialreform i 1933 prises ofte som et stort fremskridt, fordi hjælpen nu blev indført som en ret og ikke længere skulle være en almisse. Det var ydmygende at modtage hjælp, som man ikke havde *ret* til. Et interessant synspunkt, selvom det måske ikke er sikkert at det er holdbart.

Det ligger jo helt klart i forlængelse af menneskerettighederne. Disse har til formål at beskytte individet mod de andre, hvad enten disse optræder som enkeltindivider eller som gruppe, evt. som statsmagt. Individet skal kunne definere sin egen tilværelse uafhængigt af andre.

Når man tænker i rettigheder, så tager man som nævnt udgangspunktet i den enkelte. Hvis vi tager en social menneskeret som retten til arbejde, så har den enkelte ret til arbejde, hvis han eller hun ønsker det. Så kort kan det siges. Det er derimod i princippet irrelevant om der faktisk er arbejde, for det skal de «andre», samfundet, staten, kommunen etc. tage sig af. Den enkelte har til enhver tid ret overfor de andre, systemet, samfundet etc.

Det er spørgsmålet om ikke det fører til et helt u håndterligt system, hvor der er asynkronicitet mellem vurdering af behov og ydelse af hjælp. Det bliver to forskellige instanser. Det kommer til at minde om den mærkelige opdeling man har foretaget af DSB: Én instans varetager togdriften, mens en anden påtager sig at holde banelegemet i stand. Da de to er uafhængige af hinanden, er derfor ingen der har har ansvaret for at togene kører (helt så galt går det ikke i praksis, og det gør det da heller ikke i velfærdsstaten). Eller sagt på en anden måde – i realiteten rummer et sådan system ingen form for styringsmulighed.

Rettighedstankengangen forudsætter som nævnt at den enkelte er styrende i sin egen tilværelse. Hvad jeg vil have, det skal jeg have, jvf. eksemplet med arbejdet.

Sådan går det naturligvis ikke i virkelighedens verden, for der er jo ikke råd til alt muligt. Men selve den politiske debat gør hvad den kan – mere eller mindre hyklerisk – for at leve op til en rettighedstankegang. Op til hvert folketingsvalg tales der meget om rettigheder. Vi har ret til at blive behandlet på sygehuse, til at have barselsorlov, til at have cykelstier, til få det godt i vor alderdom (her gives ofte en begrundelse – fordi vi gennem et langt liv har betalt skat og bidraget til samfundet. Nu skal vi så have noget igjen). Hvad du ønsker, skal du få, men når man tænker i rettigheder, så er giver og modtager principielt ikke forbundet med hinanden. Det er modtagerne (brugerne) der definerer behovet og giveren (samfundet) er nødt til at følge efter. Og i vore dage er brugeren blevet en nøgleperson. Hans ønsker og drømme kortlægges som sagt i stadig flere undersøgelser, som nu også det offentlige foranstalter. Og det regnes som en alvorlig kritik, hvis en institution ikke lever op til, hvad der er *brugerdefinerede* krav.

Politisk set synes der i disse år at ske en vending fra den store landsdækkende politik til en række særinteresser, hvor brugere finder sammen i patientforeninger, skolebestyrelser, økologiske interessegrupper, grundejerforeninger, bydelslav, naturfredning og meget andet. Alle steder forvandles almindelige skønsomme mennesker til frådende og krævende (for-)brugere, som alle søger at stikke sugerør ned i offentlige kasser for at hente så meget som muligt. Om mange af disse grupper kunne man nok spørge om der ikke er et inhabilitetsproblem. Kan det være rigtigt at man skal sidde og plage lærerne som medlem af en skolebestyrelse, fordi man har et barn gående i skolen? I andre sammenhæng gør det en inhabil, hvis en nærtstående slægtning bliver berørt af ens beslutninger. Men i videre forstand er det betænkeligt at man i stigende grad forvandles fra at være borger til at blive bruger. I det første begreb ligger der traditionelt en mere overordnet tilgang til samfundets problemer, mens menneskerettighedstankegangen truer med at gøre os til små nærsynede egoister.

## Kristne samfundsmodeller

Vi lever jo på en kristen kulturarv og lad os et øjeblik prøve at se hvorledes man gennem tiderne har tænkt om velfærdssamfundet som ide og praktisk virkelighed. Der er faktisk forskellige løsninger.

I Apostlenes Gerninger i Det nye Testamente læser vi om en slags *spontan socialisme*:

*Alle de troende var sammen, og de var fælles om alt. De solgte deres ejendom og ejendele og delte det ud til alle efter enhvers behov. De kom i enighed i templet hver dag; hjemme brød de brødet, spiste sammen og jublende oprigtige af hjertet priste de Gud. (kap. 2)*

Denne paradisiske ønskedrøm møder man med jævne mellemrum i de næste par tusind år, helt op til Woodstock i Californien i 1968 og længere frem. Men det er desværre kun en flygtig drøm, som hurtigt får ende, selvom den gennem historien har evigt liv. Allerede i kapittel 5 ser vi et ægtepar, som også sælger alt hvad de ejer, men stikker nogle af pengene til side til sig selv. Herrens straf rammer dem naturligvis og de falder døde om. Senere hen må også Paulus slås med rige, der ikke er tilbøjelige til at dele med fattige.

I den paradisiske ønskedrøm er der ikke tale om rettigheder, men om spontan gudgiven kærlighed. At tale om ret i denne sammenhæng, ville jo være at punktere drømmen øjeblikkeligt. Omtrent som hvis unge elskende ville hævde deres ret til at modtage kærlighed af den anden.

Efterhånden som teologien (og hermed også juraen) kommer til at præge kirken mere og mere, så når man i den katolske middelalder frem til en anden samfundsmodel, hvor man lægger *almissebegrebet* til grund. Samfundets ulighed gør at det er nødvendigt med overførsler fra rig til fattig, og det sker ved at de rige giver gaver. De fattige har i og for sig ingen krav på at få, men de rige har pligt til at give. Som en særlig motivation medtænkes gerningsretfærdigheden, dvs. den retfærdighed man opnår og dermed yndest hos Gud ved at give almisser. I frelsesmæssig sammenhæng er det derfor ligefrem nødvendigt at have de fattige hos sig, så at man har nogen at give gaver til. Derfor var der ikke i de katolske samfund nogen særlig stærk drivkraft til at ændre samfundet.

Dette skyldes også et andet forhold. Katolsk tankegang er for protestanter ofte overraskende *modsnævningsfyldt*, uden at katolikkerne på nogen måde forsøger at skjule det. Det er således godt at være gift, men det er bedre at være ugift. Der er selvfølgelig en modsætning mellem de to måder at leve på, men der foretages ikke et absolut valg. Tilsvarende er det godt at være rig, men det er bedre at være fattig. Det er godt at være rask, men det er bedre at være syg. Det er faktisk en hæder at være fattig og syg, for så kan man leve et sandt gudhengivent liv. Det er godt at arbejde, men bedre at tjene sit brød ved tiggeri. Det er den sande ydmyghed og vi får da også i middelalderens storhedstid en række tiggermunkeordener, der kun skal tjene Gud og næsten, ikke tjene penge.

Herved giver man afkald på sig selv og den katolske kristendom giver herved sit bud på en af de vigtigste dyder i kristendommen: ydmyghed, selvfornektelse. At tale om rettigheder i denne sammenhæng ville være absurd.

I *protestantismen* ser man helt anderledes på disse ting. Det skyldes først og fremmest at man har en anden teologi. Forholdet mellem menneske og Gud opfattes ikke længere således at man kan påvirke Vorherre og fremskaffe hans velvilje ved at give almisser eller gøre andre gode gerninger. Tiggernes antal faldt derfor, fordi de nu ikke fik nær så meget. Luthersk forstået holder Gud af mennesket, som det nu engang er, uanset om det opfører sig godt eller skidt. Gud er som en far, og en rigtig far slår naturligvis ikke hånden af sine børn, fordi de ikke lever op til deres skyldighed. Eller sagt mere radikalt: Vor sag med Vorherre er i orden – vi tvivler godt nok om det, og derfor må vi komme i kirken gang på gang for at blive forsikret om dette utrolige og glædelige faktum. Vi behøver ikke at retfærdiggøre os selv, det har Han gjort.

Vi har altså opnået alt det vi kan opnå og derfor kunne vi sådan set sætte os med hænderne i skødet og trille tommelfingre. Når vi ikke gør dette alligevel, er det fordi vi slet ikke kan lade være med at gå ud og give den kærlighed videre vi selv har mødt fra Gud. Har man selv mødt kærligheden, kan man ikke lade være med at delagtiggøre andre i den.

Dermed træder almissebegrebet stærkt tilbage. Man har jo ikke længere et egocentrisk/egoistisk formål med sine handlinger. Man kan nemlig ikke gøre Gud mere kærlig og glad end Han allerede er. Luther mener at man så kan vende hele opmærksomheden mod næsten. Det er hans tarv det drejer sig om. Når næsten er målet, så giver det ingen mening at ville fastholde den fattige i hans fattigdom for at have nogen at give til. Tværtimod må det være målet at trække den fattige ud af hans fattigdom. Og det er så målet med protestantisk socialpolitik. Fattighjælp af forskellig art etableres, og under pietismen i det 18. århundrede oprettes en række institutioner til hjælp for mennesker i nød, børn (Vajsenhuse), unge, gravide kvinder etc. Og det er det som er roden til den danske (skandinaviske) velfærdsmodel, hvor «få har for meget og færre for lidt».

### *Rettighedssamfundet og dets vanskeligheder*

Princippet er kort det at den der har, har pligt til at give. Og sådan har det været indtil Steinckes socialreform, hvor princippet ændredes sig til at behov er det samme som ret til at modtage.

At det følte som en befrielse i sin tid, kan man levende forestille sig. I de små og nære samfund har der helt givet været megen ydmyghed, ja ydmygelse ved at modtage fattighjælp og andre former for støtte. Nu kunne man rejse hovedet og se folk i øjnene, for man havde ret til hjælpen, som ikke længere var en nådegave.

Men det ser ud til at denne model i disse år falder på at der simpelthen ikke er råd til den. Skatterne stiger hvert år og man kan jo dårligt nå over 100% (i Sverige havde man en overgang en skatteprocent på 110%, men det var ikke af hele indtægten). Nu taler man om velfærdsstatens nedtrapning og måske endda afvikling, fordi økonomien ikke er til det. Økonomien er jo ellers god nok, men naturligvis kan ingen økonomi klare krav, der principielt kan ekspanderes i det uendelige og hvor giver ikke selv definerer omfang og rimelighed. Behovenes antal og omfang er i virkeligheden uendeligt, og lader man dem være udgangspunktet for socialpolitikken, har man mistet styringen.

Det første skridt mod en anden *verdensorden* synes taget med de mange forsøg på at inddrage erhvervsliv og private organisationer (NGO'er) i den sociale arbejde. Herved breder der sig en paternalistisk holdning og praksis, som indtil nu har været stærkt foragtet. Socialminister Karen Jespersens forsøg på at inddrage mange andre entrepenører på det sociale felt, vil givet koste noget i *ret* og *rettigheder*.

Det samme vil i endnu højere grad et andet begreb, som vinder indpas. Smart nok udnytter man den positive klang som *bruger* til at indføre *brugerbetaling*.<sup>27</sup>

Nå, det har vi jo allerede gjort. Og mere generelt: Hvad hjælper det at vi alle har som menneskeret at blive behandlet på vore sygehuse, når man de facto ikke kan blive det på grund af ventelister, og når vort sundhedsvæsen regnes for et af de ringeste i Europa? Vi har nok ret, men ikke så meget at have den i.

Eller hvad hjælper det at vore børn har ret til en uddannelse, når de ikke kan komme ind på en række fag, og iøvrigt at vort uddannelsesvæsen udsultes, så at det nu er absolut middelmådigt sammenlignet med de lande vi normalt sammenligner os med? Vore børn har nok ret, men mange af dem har ikke så meget at have retten i.

Hvad skal man da gøre? Her er ingen patentløsninger, og ligegyldigt hvad man gør, vil man løbe ind i nye vanskeligheder. Men vi skulle måske nedprioritere rettighedstankegangen noget og lade giveren i højere grad bestemme og definere modtagerens behov. Det er ikke nogen nem opgave, for der er vel i øjeblikket ikke noget der er flere stemmer i end at appellere til den indre menneskeret. Derfor ser vi bestandigt vore politikere give os ret i at vi har både ret og rettigheder.

Men en sådan nedprioritering ville samfundstyringen få en mere realistisk strategi. Det burde blive muligt igen at *skelne mellem borger og bruger*. De

---

<sup>27</sup> Man er nødt til fortsat at udtrykke sig i frihedens og rettighedens sprog. Offentlige skrivelser til folk er forsynet med en klagevejledning, for man er fri til at gøre vrøvl (det betyder ikke noget i praksis, for man får aldrig ret). Derfor bliver man heller ikke længere fyret, men får uansøgt afsked (tænk hvilken lettelse, at man ikke engang behøver at søge den!) eller «fritstilles» eller «sættes i stand til at anvende sine ressourcer til andet formål» etc. Med brugerbetaling følger også det helt frie valg (til at trække pungen op af lommen). Alle der arbejder i det offentlige har efterhånden lært sig dette rettighedernes «newsspeak» (det kreative sprog i Orwells 1984, hvor løgn var sandhed og omvendt)

første har pligter ligesom samfundet. Ja, samfundet består faktisk af borgere, mens det er meget betænkeligt at ville lade det bestå af brugere. Et kursskifte vil givet medføre nogle fordele i form af en mere rationel fordelingspolitik, og en bedre prioritering af de politiske opgaver. Det er jo for eksempel ikke fornuftigt at vi har ladet os drive ud i at have så mange på overførselsindkomst, og så ikke have råd til alt det andet.

På længere sigt kan man godt øjne nogle farer ved et sådant kursskifte, nemlig noget i retning en korporativ stat, som bestemmer mere for os end vi er vant til; måske så meget, så vi føler at vi ikke kan røre os.

Men vi er jo protestanter og vil sikkert også til den tid protestere. Det må vi have ret til.

## *English Summary*

---

«Human Rights – a Bother»

The author points out that the human rights basis is to protect the individual against governmental restraints and that this has been a rapidly increasing development. The welfare state has changed us from citizens to users, and as users we are able to demand our rights. But, the author asks, what are we going to do when the society not any longer manage to cope with this, and maybe has to decide what needs the users have?

*Jan Lindhardt, f. 1938. Stændertorvet 3B, 4000 Roskilde, Danmark. Biskop i Roskilde fra 1997. Cand.theol. 1962, dr. theol. 1983, ansat på Aarhus Universitet 1963 i teologi (etik og religionsfilosofi), 1995 i retorik ved Københavns Universitet. Har bl.a. skrevet Retorik (1975), Martin Luther: Erkendelse og formidling i renæssancen (1983), Tale og skrift: To kulturer (1987), Ned fra soklen: Etikens bortgang og mulige tilbagekomst (1998), Idehistorie (2000), Ind i det ydre: Kirke og krop (2001).*

# Tålmodighet, respekt og nærhet som idealer for en feltprest

*En studie av Dostojevskijs roman Forbrytelse og straff*<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Dette er en bearbejdet utgave av en oppgave skrevet i forbindelse med feltprestfaglig videreutdanning: «Tålmodighet, respekt og nærhet som pastorale idealer for en feltprest – en Dostojevskij-studie», høsten 2000.

## AV MAJOR KYRRE KLEVBORG

Mennesket – *det er selve gåten. Den må en tyde, og dersom hele ditt liv går med til å tyde den, da kan du ikke si at du har spilt tiden. Med denne gåten vil jeg beskjeftige meg, for jeg vil selv være et menneske. (Dostojevskij i brev til broren, Michail).*

*For i ham er det vi lever og rører oss og er til, som også nogen av eders skalter har sagt: For vi er også hans ætt (Apg. 17,28).*

## Innledning

Jeg ønsker i denne artikkelen å si noe om feltprestens møte med soldater og andre han treffer i samtale- og sjelesorgsituasjonen. Slik sett er det altså et stykke *pastoralteologi* jeg vil presentere. Men artikkelen er ikke typisk i sin tilnærming og metodikk. Hoveddelen vil dreie seg om Dostojevskij, hans forfatterskap og i særdeleshet om romanen *Forbrytelse og straff*, og dennes kvinnelige hovedperson, Sonja. Artikkelen er med andre ord basert på lesning av skjønnlitteratur, og det betyr at man ikke kan tale om bruk av noen tradisjonell teologisk-vitenskapelig metode. Jeg håper og tror at artikkelen således kan være til glede også utenfor kretsen av teologer og feltprester.

Metoden er et redskap, en tjener for det *egentlige*. Det betyr at materialet man arbeider med bør være premissleverandør for hva slags metodiske grep man gjør. Jeg ønsker at min tilnærming skal være en tilnærming på skjønnlitteraturens premisser. De fleste lesere finner at lesningen gir materiale som kan trekkes inn i og berike ens eget liv. Det er på dette viset jeg vil tilnærme meg stoffet. Min enkle påstand er at man gjennom et forfatterskap kan finne fruktbare tanker som kan anvendes i andre enn rent litterære sammenhenger, i dette tilfellet altså i en pastoralteologisk kontekst. Like enkle blir mine metodiske grep: Jeg ønsker å ta lesningen av Dostojevskij med inn i min arbeidssituasjon og se om det finnes fruktbare tanker som kan anvendes i samtale- og sjelesorgsituasjonen, som jeg som feltprest ofte står i.

På veien dit er det noen stasjoner det er nødvendig og meningsfullt å stanse ved: Først ønsker jeg kort og svært skisseaktig å si noe om forskjelligheten i Dostojevskijs østlige tradisjon og vår vestlige tradisjon hva angår menneskesynet. Dostojevskij skriver selvsagt med røtter i sin egen kultur. Deretter ser jeg på forfatteren selv og på hans syn på mennesket. Som grunnlag for dette tror jeg det er fruktbart å stanse ved den livskraftige åndsretning i Dostojevskijs samtid som kalles *nihilismen*, og forfatterens forhold til denne. For Dostojevskij er *menneskets frihet* av den største betydning. Dette vil jeg også kort si noe om før jeg så går på selve romanen *Forbrytelse og straff*, med fokus på de to hovedpersonene, Rodion Raskolnikov og Sonja Marmeladova. Selv om dette blir hoved-



fokus, vil det bli noe skjeling til *Brødrene Karamasov*. Avslutningsvis vil jeg antyde enkeltheter i Dostojevskijs romanverden, som det kan være verdifullt å dra vekslere på i tjenesten med sjelesorg blant soldater.

## *Antropologien i øst og vest*

Dostojevskij er russer. Han tilhører dermed en annen del av kristenheten enn vår vestlige kirke. Dette er av betydning fordi østkirken og vestkirken representerer svært ulike tradisjoner. De har ulik historie. Nå er verken kirken i øst eller kirken i vest enhetlige størrelser, og det er en grov forenkling når vi opererer så enkelt. La meg derfor slå fast at jeg ikke har pretensjoner om å levere fyllestgjørende konfesjonelle presentasjoner av noe kirkesamfunn. En grov forenkling er en dyd av nødvendighet og kan dessuten være både nyttig og hensiktsmessig for å få den rette konsentrasjon om artikkelens egentlige sikte. Med disse konfesjonelle friheter vender vi oss først til et eksempel på hvordan kirken i øst har kommet til å tenke om mennesket.

En ortodoks teolog som har kommet til å bli svært sentral i øst er St. Maximos Confessor (ca 580-662). Han opererer med en *logosstruktur*. *Logos*, som er hos Gud, og som er Gud (Joh 1), er opphavet til all skapningen, som han kaller *logoi*. Skapningens delaktighet i guddommen vektlegges. Hos mennesket er denne *delaktigheten* med Gud sterkere enn i noen annen del av skaperverket (1. Mosebok 1,26).

Vår lutherske tradisjon har en annen tilnærming. Her kan *Confessio Augustana* (CA) tjene som eksempel. I CA leser vi om mennesket at det

*blir født med synd, det vil si uten frykt for Gud, uten tillit til Gud og med begjær, og at denne alvorlige sykdom og brist virkelig er synd.*<sup>29</sup>

Noe senere lyder det:

*Det naturlige menneske forstår ikke det som hører Guds Ånd til.*<sup>30</sup>

Ikke et ord her om menneskets storhet, mennesket skapt i Guds bilde eller om mennesket som Guds ypperste skapning.

Nå vil det være urimelig ut fra dette å slutte at CA og CAs opphavsmann (-menn) har et ensidig negativt syn på mennesket. Vi skal være forsiktig med raskt å slutte for mye om hvordan Melancton og hans samtidige trosfeller tenkte og lærte om mennesket. Det jeg tror er mindre diskutabelt er at CA og andre bekjennelsesskrifter gjennom sin *virkningshistorie* har hatt en betydning for hva slags syn på mennesket som har vært rådende i den lutherske tradisjon. Man har vært snare til å gripe til ordparet *synd* og *nåde*,<sup>31</sup> og tilsynelatende ment

<sup>29</sup> Brunvoll (red.) (1979) s. 45f., CA II.

<sup>30</sup> Brunvoll (red.) (1979) s. 54f., CA XVIII.

<sup>31</sup> Jf. f. eks. Brunvoll (red.) (1979) s. 47., CA IV.

at man dermed har sagt det som trengs å sies om mennesket. Reformatorene har utvilsomt hatt sine vektige grunner til denne markeringen av menneskets stilling overfor Gud. Luthers *sola gratia* (ved nåden alene) har vært det positive anliggendet som skulle sikres. Først på grunnlag av menneskets radikale opprør mot Gud, kan en i luthersk sammenheng virkelig snakke om *nåden*. Dypest sett henger hele evangeliet på læren om synd og nåde. Mennesket må ikke villedes til å tro at det selv kan fortjene frelsen. Dersom det var tilfelle, vil nåden bli overflødig, og evangeliet ikke lenger være evangelium.

Mens det *naturlige* for mennesket i vår lutherske tankegang er å leve i opprør mot Gud, er det i østlig kontekst menneskets natur å leve i *fellesskap* med sin Skaper. Mennesket har fra naturens side fått guddommelige egenskaper. Som bærer av en *guddommelig gnist* er mennesket orientert mot Gud. Det lengter tilbake til sitt opphav, til det tapte paradiset.

Mens *kontinuitet* er et begrepet som på en god måte illustrerer forholdet mellom Gud og mennesker i østlig teologi, er det i luthersk tankegang snarere *diskontinuiteten* i forholdet mellom Gud og Hans ypperste skapning som er blitt fremhevet.

## *Dostojevskij og nihilismen*

En vesentlig forutsetning for Dostojevskij og hans forfatterskap representerer *nihilismen* som fra midten av 1800-tallet gjorde seg gjeldende som en betydelig retning innen russisk åndsliv. Det latinske *nihil* (=ingenting) er det morfologiske grunnlaget for begrepet *nihilisme*. St. Augustin (354 – 430) brukte *nihilisto* som benevnelse på dem som ikke trodde på noen ting.<sup>32</sup> I russisk sammenheng er det Turgenjev som henter frem begrepet *nihilisme*, og gir begrepet omtrent det samme innhold som St. Augustin i sin tid gjorde. I Turgenjevs roman *Fedre og sønner* (1862) opptrer romanens hovedperson, Bazarov, som *nihilist*. Et kort glimt fra romanen, fra en samtale mellom nevnte Bazarov og hans meningsfelle Arkadij på den ene siden, og brødrene Pavel og Nikolaj Petrovitsj på den andre, gir viktige momenter til forståelse av hva *nihilisme* i datidens Russland var:

*Pavel Petrovitsj slo ut med hendene.*

– Jeg forstår Dem ikke lenger. De fornærmer det russiske folk. Jeg forstår ikke hvordan man kan la være å anerkjenne prinsipper, lover! Hvilken rettesnor har De da å gå etter?

– Jeg har jo alt sagt deg, onkel, at vi ikke anerkjenner autoriteter, blandet Arkadij seg inn i samtalen.

– Vi følger den rettesnor som vi finner nyttig, sa Bazarov. – På det nåværende tidspunkt er fornektelsen det nyttigste – derfor forneker vi.

– Alt?

– Alt.

<sup>32</sup> Jf. Fasting (1983), s. 26. I dette avsnittet støtter jeg meg mye på Fastings behandling av temaet.

– Hva? Ikke bare kunst og poesi ... men også ... jeg tør nesten ikke si det ...

– Alt, gjentok Bazarov med urokkelig ro.

Pavel Petrovitsj stirret stivt på ham. Dette hadde han ikke ventet. Men Arkadij rødmet av tilfredshet.

– Men tillat meg, sa Nikolaj Petrovitsj endelig. – Dere fornekte alt, eller for å uttrykke det tydeligere, dere river ned alt ... Men det er jo nødvendig å bygge opp også.

– Det er ikke vår sak ... Først må grunnen ryddes.<sup>33</sup>

Her fremtrer den rendyrkede *nihilist*. De som bekjente seg til denne retningen i russisk åndsliv, ville ikke anerkjenne noen autoritet. De fornektet alle prinsipper, alle tradisjoner, og ønsket å rive ned den bestående samfunnsordning. *Nihilistene* hadde et sterkere fokus på oppgjøret med det bestående enn på hva som skulle erstatte det. Likevel var det et engasjement for *folket* som lå bak viljen til å rive ned. Kimen til *nihilismen* lå i samfunnets ulykkelige. Bøndene skulle frigjøres. Livegenskapet måtte vekk, men det var ikke nok; den lille elitære kaste måtte også fjernes. Bort måtte dessuten alle institusjonene som holdt samfunnet ved det gamle.

Blant disse institusjonene var den ortodokse kirke. Men *nihilistene* forkastet ikke bare kirken som institusjon. De forkastet også religion i sin alminnelighet. Det fantes ikke plass til noen annen virkelighet enn den naturvitenskapelige. Turgenjevs Bazarov innordnet typisk nok mennesket blant pattedyrene. Dette førte til et éndimensjonalt, rasjonalistisk og strikt materialistisk syn på mennesket. For *nihilistene* var det materialistiske menneskesyn faktisk forutsetningen for at et bedre og mer rettferdig samfunn kunne virkeliggjøres. Menneskene ble i den nihilistiske kontekst betraktet som rene produkter av sine omgivelser. Dermed ville mennesket endre seg dersom samfunnet endret seg. Veien til lykke gikk via gjennomgripende samfunnsmessige endringer. Og det var disse endringene *nihilistene* ville fremme.

## *Dostojevskijs menneskesyn*

Dostojevskij frekventerte selv i sine yngre dager miljøer som en må betrakte som *nihilistiske*. I Petrasjevskij-kretsen og senere i den revolusjonære gruppen rundt Spesjnev er det liten tvil om at *nihilistiske* holdninger gjorde seg gjeldende. Det var disse forbindelsene som førte til fengsling, domfellelse, den av tsaren iscenesatte nesten-henrettelsen og tukthusoppholdet i Sibir, som vi kan lese om i Dostojevskij-biografier.

Dostojevskij ble senere *nihilismens* svorne fiende og en erklært motstander av deres materialistiske menneskesyn. De fleste ser denne endringen hos Dostojevskij nettopp på bakgrunn av opplevelsene i tukthuset.<sup>34</sup> For ham var mennes-

<sup>33</sup> Turgenjev (1974), s. 53.

<sup>34</sup> Jf. Fasting (1983), s. 43: «Det var da også nettopp *mennesket* som gjorde at de fire lidelsesårene i tukthuset ble et avgjørende vendepunkt i Dostojevskijs utvikling, idet dette livet blant tyver, mordere og røvere

kets frihet selve adelsmerket på det å være menneske. Et rent materialistisk menneskesyn berøver som nevnt mennesket dets frie vilje, og menneskene kan følgelig heller ikke stilles til ansvar for sine handlinger. Dette er en tråd som vi senere vil vende tilbake til og forfølge.

Mange av dem som skriver om eller uttaler seg om Dostojevskij og hans forfatterskap, understreker hans menneskekunnskap. Slik for eksempel den russiske filosofen Nikolaj Berdjajev (1874 – 1948). I sin bok *Om Dostojevskij* skriver han:

*Dostojevskij har uteslutande ägnat människan och hennes öde sitt intresse. Det var också det enda temat för hans litterära verksamhet. Han blev människokännare och människoskildrare i en aldeles säregen grad.*<sup>35</sup>

Dette er i tråd med Dostojevskijs uttalte ønske med sitt liv og sitt forfatterskap. I et brev til broren i 1839 skriver han:

*Mennesket – det er selve gåten. Den må en tyde, og dersom hele ditt liv går med til å tyde den, da kan du ikke si at du har spilt tiden. Med denne gåten vil jeg beskjefte meg, for jeg vil selv være et menneske.*<sup>36</sup>

Den som mistenker Dostojevskij for noen lettvent optimisme i sitt syn på mennesket, tar grundig feil. Enhver som har lest noe Dostojevskij forstår at det her ikke dreier seg om noen *roussausk* tankegang om at mennesket i sin natur er godt, og om at alt som trengs er opplysning. I Dostojevskis romanverden kan menneskene stå for perversiteter og grusomheter som ryster leseren, eller de kan være tvers i gjennom usympatiske. Mennesket har både godt og ondt i seg. Det er ikke på dette punkt Dostojevskij skiller seg fra de mer tradisjonelle realister i sin samtid. La oss lytte til Sigurd Fasting:

*Ved grensen for det 'dennesidige' gjør realistene holdt – for dem rommes sannheten i det som kan iakttas. Men her er vi nettopp ved den grense som setter skjell mellom Dostojevskij og disse andre realisters menneskesyn og menneskeskildring. (...) Mens de andre realister holder seg på et sosialt-psykologisk plan i sin menneskeskildring, går Dostojevskij ut over dette og skildrer menneskene i et psykologisk-metafysisk plan i den betydning at det vesentlige for ham er menneskets irrasjonelle sjel i dens relasjon til den virkelighet som ligger 'bakenfor'.*<sup>37</sup>

Derfor kommer vi heller ikke i mål ved å kalle Dostojevskijs syn på mennesket for et *realistisk* menneskesyn. Dostojevskij har snarere et *metafysisk* syn på mennesket. Dette er også i tråd med hva Berdjajev hevder om forfatteren. Han kaller Dostojevskij for «Rysslands största metafysiker», og skriver:

*Man kan inte göra Dostjevskij til en realistisk psykolog. Han er inte psykolog utan pneumatolog och symbolistisk metafysiker.*<sup>38</sup>

Berdjajev skriver også:

åpenbarte for ham hemmeligheter om menneskets vesen...».

<sup>35</sup> Berdjajev (1992), s. 30. I dette avsnittet har jeg brukt denne boken flittig.

<sup>36</sup> Dostojevskij (1993), s. 42f.

<sup>37</sup> Fasting (1983), s. 11f.

*Genom den yttre skildringen, som berättar för oss någon osannolik kriminalhistoria, känner man över allt närvaron av denna inre och säregna verklighet, som er mera verklig än den empiriska världen. (...) Människan möter verkligheten i sitt förhållande til Gud och til djävulen.<sup>39</sup>*

Dostojevskij beveger seg på menneskets indre plan. Han avdekker avgrunnene som finnes i menneskenes indre. De viktige spørsmål for Dostojevskij blir således ikke spørsmål om fattigdom, sosial nød og elendighet. Dette er på ingen måte uvesentlige tema i hans romanverden, men de viktigste spørsmål er likevel de store eksistensielle spørsmål; spørsmål om lidelse, skyld, om forsoning og menneskets frihet. Han er uenig med dem som hevder at mennesket kun er et resultat av sine omgivelser. Mot dette sier Dostojevski at hvert menneske er en slagmark mellom gode og onde krefter. Men brytningene skjer i dypet av menneskets indre. Berdjajev skriver:

*En avgrund öppnar sig inom människan själv, och det är derur som Gud och djävulen, himmel och helvete på nytt skall uppenbara sig.<sup>40</sup>*

Dostojevskij ønsker å pløye på dypet av menneskene. Det er der slaget står.

## *Menneskets frihet – byrde og adelsmerke*

I *Legenden om Storinkvisitoren* hentet fra *Brødrene Karamasov*, er Kristus Storinkvisitoren fange. Storinkvisitoren hovedanklage mot sin fange er at mennesket har fått fri vilje. Ifølge Storinkvisitoren har Kristus tenkt for høyt om menneskene. Kristus ønsker menneskenes frivillige tilslutning, men det kan aldri gjøre «disse usle skapningene» lykkelige. Storinkvisitoren viser til beretningen der Djevelen frister Kristus (Luk 4,1-13), og sier:

*Avgjør nå selv, hvem som hadde rett: Du, eller han som den gang spurte Deg? Husk det første spørsmål; om enn ikke bokstavelig, så var dets mening den: «Du vil gå ut i verden og går med tomme hender, med et slags løfte om frihet, som de i sitt enfold og sin medfødte ustyrlighet ikke engang kan gjøre seg klart, som de er redde for, - for intet har noensinne vært uutholdeligere for mennesket og det menneskelige samfunn enn friheten» (...) Det vil ende med at de kommer og legger sin frihet for våre føtter og sier til oss: «gjør oss heller til trelles, men gi oss mat». De vil til slutt selv forstå at frihet og brød nok på denne jord for alle – begge deler sammen er utenkelig; for aldri, aldri vil de forstå å dele seg imellom! Og de vil overbevise seg om at ikke noensinne kan de være fri heller, fordi de er kraftløse, lastefull, usle og opprørske.<sup>41</sup>*

---

<sup>38</sup> Berdjajev (1992), s. 9. Min veileder, professor Holger Lundbäck understreker at han i Dostojevskij ser både en uovertruffen psykolog og metafysiker. Jeg tror han har rett i dette. En kort illustrasjon: Saklig sett har Dostojevskij i sitt forfatterskap omtalt og beskrevet den sinnslidelsen som ble gitt navnet schizofreni først en årrekke etter forfatterens død. Schizofreni var altså oppdaget og omtalt flere årtier før Freud kom på banen. Hovedpersonen i *Forbrytelse og straff* bærer navnet *Raskolnikov*. Navnet er ikke tilfeldig valgt. Den russiske roten som ligger til grunn for navnet betyr nettopp *splittet*.

<sup>39</sup> Berdjajev (1992), s. 20.

<sup>40</sup> Berdjajev (1992), s. 38.

<sup>41</sup> Dostojevskij (1991), s. 278.

Friheten – og ansvaret som en følge av friheten, er en byrde for mennesket. Derfor vil Storinkvisitoren «gjøre menneskene lykkelige ved å befri dem for det moralske ansvar, for valget mellom godt og ondt».<sup>42</sup> Det er liten tvil om at vi hører Dostojevskij i Storinkvisitoren's røst. Selv om Storinkvisitoren's svar ikke er Dostojevskijs egne svar<sup>43</sup>, gir han like fullt uttrykk for deler av forfatterens tanker og frustrasjoner. Men for Dostojevskij er det likevel helt avgjørende å holde fast ved menneskets frie vilje. Nettopp slik kan menneskene bli ansvarlige for de liv som de lever. Owe Wikström skriver om dette i sin bok *Den outgrundliga människan*:

*Nej, friheten och ansvaret är visserligen tungt att bära, men de förblir människans särmerke. När han (Dostojevskij) därför läste rättegångsprotokoll eller satt i domstolar och lyssnade till jurymedlemmar, kom han ofta till slutsatsen att många frikännanden baserade sig på en falsk medmänsklighet.*<sup>44</sup>

Wikström fortsetter samme sted:

*Det är (...) väsentlig att hjälpa en människa att känna ånger och skuld. Ångeren är nämligen den känsla som beledsagar och stärker människans identitet när hon brutit mot den norm som bär henne själv och samhället. Om man inte inser detta så kommer man till slutsatsen att «brott egentligen inte alls finns och att omgivningen får bära skulden för allt». Ja, slutsatsen blir ju då precis tvärtom att brott egentligen är en skyldighet, en nobel protest gentemot omgivningen. När kristendomen därför gör människan ansvarig för sina handlingar, så tilerkänner den henne en avgörande värdighet.*

Dostojevskijs holdning er altså at dersom man fratar menneskene ansvaret for sine handlinger, så fratar man dem også deres menneskeverd. Friheten er derfor ifølge Dostojevskij av avgjørende betydning for mennesket. Det er friheten som gir menneskets oppgjørets og gjenreisningens mulighet.

## *Forbrytelse og straff*

*Forbrytelse og straff* er en roman en kan lese på ulike vis. Den kan leses som en kriminalroman: Drapet på en pantlånerske etterforskes og får sin endelige løsning mot slutten av romanen. *Forbrytelse og straff* kan oppfattes som en filosofisk roman: Har Nietshes overmennesketeori noe for seg? Hva vil resultatet bli av en slik tankegang? Mange hevder at romanen er en psykologisk roman: Hovedpersonen dreper to mennesker, og vi følger hans psykologiske prosess som ender med at han angir seg selv. Tilfellet er vel at alle teoriene stemmer. Romanen er gjennomarbeidet av forfatteren, og vi løper en viss fare ved å skulle angi hva slags roman vi har med å gjøre.

Et lite resymé av *Forbrytelse og straff* kan vi la forfatteren selv gi oss.

<sup>42</sup> Fasting (1983), s. 37.

<sup>43</sup> Jf. Dostojevskij (1994), s. 300.

<sup>44</sup> Wikström (1990), s. 266f.

*Det er en psykologisk beretning om en forbrytelse. Handlingen finner sted i vår tid, i inneværende år. En ung mann av borgerlig herkomst, som er utestengt fra universitetet og som lever i ytterste nød, har, lett påvirkelig og løs som han er i sine anskuelser, under innflytelse av noen merkelige og 'umodne' idéer som ligger i luften, besluttet straks å frigjøre seg fra sin ynkelige eksistens. Han har satt seg fore å drepe en gammel kone, en pantlånerske, som låner ut penger mot ågerrente. Den gamle konen er dum, døv, syk og grådig i sine ublu rentekrav, hun plager livet av et annet menneske, sin yngre fattige søster, idet hun utnytter dennes arbeidsinnsats til det ytterste. «Hun er til ingen nytte her i verden», «hva lever hun egentlig for?», «hun er ikke til gagn for en levende sjel» osv. Disse tankene svirrer rundt i den unge mannens hjerne. Han beslutter å myrde og plyndre henne for å skaffe sin mor, som bor i provinsen, en lykkelig tilværelse, befri sin søster for de skitne krav en godseier, som hun arbeider i huset hos, stiller til henne med trusler om død og undergang, fullføre sitt studium og reise til utlandet og deretter hele livet leve som et hederlig karakterfast menneske, urokkelig konsekvent i oppfyllelsen av sine «humanitære plikter overfor menneskeheten». Herved vil selvfølgelig «hans ugjerning være sonet». <sup>45</sup>*

Det er to momenter jeg synes det er nødvendig å føye til dette resyméet som Dostjevskij selv gir oss i rammen av et brev til romanens forlegger. For det første: I *Forbrytelse og straff* er det et poeng at dobbeltdrapet ikke simpelthen er rovmord. Det er på sett og vis en filosofisk handling. Det dreier seg om hvorvidt hensikten helliger middelet, og det dreier seg om hvorvidt hovedpersonen selv, Rodion Raskolnikov er blant de alminnelige menneskene eller blant de ualminnelige (over)menneskene som har en rett til å trå over lik for å bringe verden et steg videre i sin utvikling. For det andre nevner ikke resyméet en av romanens desidert mest sentrale skikkelser, nemlig Sonja Marmeladova. Den unge piken som prostituerer seg for å redde sin egen familie. Nettopp hun er sentral i det jeg vil presentere. Men først til romanens hovedperson.

*Rodion Raskolnikov* er en fattig student. I et essay som han har skrevet til et tidsskrift hevder han at det finnes mennesker som «har en full rett til å begå alle slags ugjerninger og forbrytelser, og at loven ikke er skrevet for dem». <sup>46</sup> Kron-eksempelet på denne type mennesker er Napoleon. Han trår over lik, uten at det synes å plage hans samvittighet. Han har en misjon i livet som ikke kan korrumpes av mennesker som står i veien. Raskolnikovs drap på en pantlånerske blir prøven på om han tilhører Napoleon og hans like. For leseren blir det fort tydelig at Raskolnikov slett ikke er noen Napoleon. <sup>47</sup> Tvert i mot er det slik at Raskolnikov etter hvert lider under den ugjerningen han har begått. Handlingen driver Raskolnikov ut i en total ensomhet.

Den svenske dostojevskij-kjenneren professor Holger Lundbäck bruker to begreper som beskriver den tilstanden Raskolnikov befinner seg i etter ugjerningen, og som dessuten angir temaet for romanen *Forbrytelse og straff*. Det er

---

<sup>45</sup> I kladden til et brev til redaktøren av tidsskriftet «Den russiske budbringer», M.N. Katkov, fra 1865, Dostojevskij (1993), s. 262.

<sup>46</sup> Dostojevskij (1989), s. 229.

<sup>47</sup> Jf. Dostojevskij (1989), s. 371f.

begrepene *utanförskap* og *förljugenhet*.<sup>48</sup> En bør som nevnt alltid være varsom med å slå fast hva en roman av Dostojevskij handler om, eller gjøre hans budskap entydig.<sup>49</sup> Man kan komme i skade for å snevre inn romanens innhold, og dermed gjøre romanens budskap mindre enn det egentlig er. Likevel tror jeg Lundbäck treffer godt ved bruken av disse to begrepene. Etter ugjerningen spinnes det et nett av løgn rundt Raskolnikov. I enhver sammenheng er han nødt til å forstille seg. Han har ingen han kan tale sant med. Dermed blir han også isolert. Ved noen referanser til romanen vil jeg illustrere hva som ligger i begrepene:

*Han ville fryktelig gjerne finne noe som kunne adsprede ham, men han visste ikke hva han skulle gjøre eller foreta seg. En ny uovervinnelig følelse grep ham sterkere og sterkere nesten for hvert minutt. Det var en grenseløs nesten fysisk vemmelse for alt han møtte og alt som omgav ham, en hårdnakket, ond og hatefull følelse. Alle han møtte var ham motbydelige – ansiktene, gangen, bevegelsene, alt var ham motbydelig. Hadde noen snakket til ham, ville han simpelthen spyttet på dem, ja bitt dem.*<sup>50</sup>

*En grufull følelse fór på nytt som en dødskulde gjennom hans sjel, atter stod det blendende klart for ham at han nettopp hadde sagt en fryktelig løgn, at han aldri mer ville få tale ut, ja at han overhodet aldri ville kunne tale med noe menneske.*<sup>51</sup>

*«Men forresten lyver jeg, Sonja,» tilføyde han – «jeg har løyet lenge ... Alt dette var slett ikke så; du har rett. Grunnen var en helt annen, en helt annen! ...Jeg har ikke snakket med et menneske på lang tid, Sonja ... Jeg har så ondt i hodet».*<sup>52</sup>

Ugjerningen har ført til en grunnleggende, eksistensiell opplevelse av å være isolert fra hele verden. Raskolnikov er helt og fullt fremmedgjort. Han kan ikke være fortrolig med noen. Han lever i *förljugenhet*, selv overfor sine nærmeste.

Raskolnikovs forløser er *Sonja Marmeladova*, selve billedliggjøringen av den selvoppofrende. Hun prostituerer seg for at hennes stemor og dennes barn skal unngå å sulte. Mot slutten av romanen følger hun med Raskolnikov til hans soningssted i Sibir.

Midt i *utanförskapet* er det et medmenneske Raskolnikov trenger mest. Han trenger en han kan tale med uten å forstille seg, «I henne hadde han søkt et menneske da han følte behov for et menneske.»<sup>53</sup> Sonja er den første personen han begynner å snakke med. For Raskolnikov blir hun veien ut av isolasjonen, veien bort fra *utanförskapet*. Helt fremmedgjort fra ethvert menneske, gjenoppretter

<sup>48</sup> Lundbäck bruker også et tredje begrep for å angi romanens tematikk. I tillegg til *utanförskap* og *förljugenhet* er *skam* det tredje begrepet. Dessverre er rammene for denne artikkelen for små til at jeg våger meg inn i problematikken rundt *skam*.

<sup>49</sup> Som opphavsmann til *den polyfone romankunst*, lar Dostojevskij alle sine skikkelser komme til orde. Dostjevskij lar ikke én enkelt person være sitt talerør. Dette vises godt ved den måten han gir mange av sine romanskikkelser sine egne trekk eller egenskaper. På samme vis gir han mange også sine ord. Som Berdjajev uttrykker det: «Alla hans hjältar är i själva värdet han själv», Berdjajev (1992), s. 16. Hva som faktisk er Dostojevskijs egentlige budskap er altså i mange sammenhenger diskutabelt.

<sup>50</sup> Dostojevskij (1989), s. 99.

<sup>51</sup> Dostojevskij (1989), s. 203.

<sup>52</sup> Dostojevskij (1989), s. 365.

<sup>53</sup> Dostojevskij (1989), s. 462.



Sonja forbindelsen mellom Raskolnikov og verden, mellom Raskolnikov og den Gud han gjennom sin ugjerning hadde gjort opprør mot.

Sonja er altså det medmennesket som Raskolnikov trenger. Hun prøver alt hun makter å forstå ham. Hun ønsker å sette seg inn i hans situasjon. Hun strever med å fatte hvorfor han har gjort som han har gjort:

*«Slik var det! Ser du: jeg ville være en Napoleon, derfor myrdet jeg ... Forstår du det nå?». «N-nei» hvisket Sonja naivt og fryktsomt, «men bare fortsett ... fortsett! Jeg skal nok forstå det, jeg vil forstå for meg selv!» bad hun.<sup>54</sup>*

Sonja makter å sette Raskolnikov i sentrum på en helt spesiell måte. Raskolnikov kommer til henne for å fortelle henne hva han har gjort. Og når hun til sist forstår hva han prøver å få sagt henne, er hennes første replikk påfallende: «Hva har De gjort, hva har De gjort med Dem selv!».<sup>55</sup> Sonja spør ikke «Hva er det De har gjort?» – og ferdig med det. Hun spør: «Hva har De gjort *med Dem selv!*». I dette utbruddet ligger det for det første en erkjennelse av at ugjerningen har ført Raskolnikov inn i den totale ensomhet. For det andre ligger det i utbruddet et uttrykk for omsorg. Raskolnikov er en synder og en drapsmann, men han er samtidig et dypt ulykkelig menneske som trenger hennes hjelp.

Sonja er et etterlenget medmenneske for Raskolnikov. Hun er full av omsorg og godvilje for Raskolnikov. Slik kan det synes som om Sonjas blotte tilstedeværelse er nok; ved det drives Raskolnikov til det oppgjøret som er nødt til å følge dobbeltdrapet. Det finnes en parallell til dette forholdet mellom Sonja og Raskolnikov i *Brødrene Karamasov*. Wikström peker på en passasje fra denne romanen, på et møte mellom Aljosja og hans far, Fjodor Karamasov. Den vellystige og egosentriske faren kjenner et stikk i hjertet uten at Aljosja fremmer et eneste fordømmende ord. Det er som om møtet med sønnen gjør noe med Fjodor Karamasov.<sup>56</sup> Wikström skriver om passasjen fra *Brødrene Karamasov*:

*Hela tiden är det påfallande i vilken liten grad Aljosja argumenterar för sin övertygelse – den tycks ligga långt under ordens nivå.<sup>57</sup>*

Fasting har sett denne samme holdningen hos Sonja. Han skriver:

*Det er ikke med prekener og doktriner hun kjemper mot Raskolnikovs idéer, men med sine handlinger og sitt eksempel.<sup>58</sup>*

Det er altså noe hos Aljosja og Sonja, noe i deres person som blir en positiv påvirkning på Fjodor Karamasov og Raskolnikov.

Det er selvsagt ikke så enkelt at det bare er ved å være tilstede at Sonja har den virkningen på Raskolnikov. Sonja er forsagt og forsiktig, men ikke dermed vag. Tvert imot er hun tydelig. Hun gir Raskolnikov en retning. Hun kommer

---

<sup>54</sup> Dostojevskij (1989), s. 368.

<sup>55</sup> Dostojevskij (1989), s. 365.

<sup>56</sup> Jf. Wikström (1990), s. 121.

<sup>57</sup> Wikström (1990), s. 124.

<sup>58</sup> Fasting (1983), s. 63.

med klare forventninger, hun stiller endog krav til Raskolnikov. Sonja fortøner seg som ydmyk og forsagt. Det er hun nok også. Men hennes personlighet har andre trekk i tillegg til disse som drar i en annen retning. Når hun endelig mottar Raskolnikovs tilståelse eller skriftemål og han spør hva han nå skal gjøre, har Sonja oppskriften klar:

«Stå opp!» Hun grep ham i skulderen. Han reiste seg og så forundret på henne. «Gå straks, øyeblikkelig, still deg på en korsvei, knel ned, kyss først jorden som du har besudlet, bøy deg så for hele verden i alle fire retninger og si høyt, til alle verdens mennesker: «Jeg har myrdet!» Da vil Gud atter skjenke deg livet. Vil du gå? Vil du?»<sup>59</sup>

Sonja forventer av Raskolnikov at han tar lidelsen på seg og soner det han har gjort. Hun vet at tilgivelsen bygger på et oppgjør hos Raskolnikov selv. Det må en gjenopprettelse til, og hun vet at Raskolnikov trenger å betale. Det dreier seg ikke kun om forsoning med medmennesker og Gud. Det dreier seg om at Raskolnikov trenger å forsone seg *med seg selv*. Sonja holder Raskolnikov ansvarlig for det han har gjort, og det hun med dette i virkeligheten gjør, er å se Raskolnikovs behov for oppgjør. Dypest sett anerkjenner hun ved dette Raskolnikov som et ansvarlig menneske med fri vilje. Hun viser ham at han er et menneske, ansvarlig for sine gjerninger, og ikke en lus, slik Raskolnikov selv later til å tro.<sup>60</sup> Sonjas krav til Raskolnikov kommer enda klarere frem i den videre dialogen:

«Du tenker på tukthuset, Sonja? Skal jeg angi meg selv?» spurte han dystert. «Ta lidelsen på deg og forløs deg selv ved den – det skal du.»<sup>61</sup>

Betydningen av å holde menneskene ansvarlige for sine handlinger er et anliggende som Dostojevskij er opptatt av også i andre sammenhenger. I det tidligere omtalte brev til forleggeren Katkov skriver Dostojevskij:

*I min fortelling antydes også den tanke at den juridiske straff avskrekker forbryteren i langt mindre grad enn lovgiverne vanligvis forestiller seg, og det av den grunn at forbryteren selv gjør moralsk krav på sin straff.*<sup>62</sup>

Raskolnikov *vil* gjøre opp for seg. Det siste han trenger er *falsk medmenschlighet* som snyter ham for muligheten til å sone sin forbrytelse. Sonja byr ikke på slik *falsk medmenschlighet*.

De forventninger som Sonja fremmer overfor Raskolnikov bør oppfattes annerledes enn utmattende og uoverkommelige krav. Slik sett ville de fungere desillusjonerende. Snarere er forventningene et uttrykk for at Sonja *tror på* Raskolnikov. Hun gir ham lidelsens og soningens tunge vei å gå. Hun fastholder de radikale kravene, for det første fordi Raskolnikov som nevnt *trenger* å gjøre opp for seg, men for det andre bærer de klare forventningene altså i seg et tydelig budskap til Raskolnikov: Hun tror på ham. Hun har en tillit til ham, og det blir

<sup>59</sup> Dostojevskij (1989), s. 372f.

<sup>60</sup> Dostojevskij (1989), s. 372: «Hvis jeg ikke hadde vært en lus, ville jeg da kommet til deg?»

<sup>61</sup> Dostojevskij (1989), s. 373.

<sup>62</sup> Dostojevskij (1993), s. 266.

en spore for Raskolnikov til soning og oppgjør. Hennes forventning og tro er at Raskolnikov vil ta lidelsen på seg. Hun ønsker å gi Raskolnikov korset hun har hengende rundt halsen. Dette korset symboliserer lidelsen. Ved å bære korset hennes sier han samtidig ja til å bære lidelsens kors. Det er et stort steg for Raskolnikov, og han makter ikke bestemme seg umiddelbart for hva han vil. Sonjas svar til Raskolnikov reflekterer den tiltro hun har til ham:

*«Ikke ennå, Sonja. Det er bedre senere,» tilføyde han for å berolige henne. «Ja, senere, senere, det er bedre,» samtykket hun ivrig, «når du går for å ta lidelsen på deg, vil jeg henge det om deg. Du kommer til meg – og så vil vi be sammen og gå begge to.»<sup>63</sup>*

Når du går for å ta lidelsen på deg. Ikke hvis.

I bevissthet om at jeg kanskje presser mening inn i romanen som ikke egentlig ligger der, vil jeg si noe om Bibelens rolle i *Forbrytelse og straff*. Bibelen og særlig fortellingen om oppvekkelsen av Lasarus er sentral i *Forbrytelse og straff*. Det er en fortelling som byr på anledning til å identifisere seg med personene som det handler om. Raskolnikov foretar en slik identifisering. Han mener seg selv like død som Lasarus etter fire dager i jorden. Her ser vi med all tydelighet hvor radikalt Raskolnikov oppfatter sitt *utanförskap*:

*«Og du myrdet! Myrdet!». «Hva vil det si – «myrdet» ... Er det på det viset man myrder? Er det slik man går hen og myrder som jeg gjorde det? Senere en gang skal jeg fortelle hvordan jeg gikk ... Var det kanskje den gamle jeg drepte? Meg selv drepte jeg, ikke den gamle! Med ett slag gjorde jeg ende på meg selv for alltid!» (Min utheving).<sup>64</sup>*

Raskolnikov har tatt livet av to mennesker, og han har derved også tatt livet av seg selv. Han er død og stinkende som Lasarus, hybelen hans er forvandlet til en likkiste, der han ligger på sengen sin, ligger han egentlig på likstrå.<sup>65</sup>

I denne situasjonen trenger ikke Sonja seg på med Bibelen. Kan hende ville det bare skapt avstand og motstand. I stedet venter hun til oppfordringen kommer, og selv da er hun ikke enkel å be. Grunnen til at hun nøler så lenge med å lese, er at også *hun* oppfatter seg som en Lasarus i graven. Et vell av følelser velter opp i henne, og gjennom lesningen avslører hun seg selv for Raskolnikov. Sonja og Raskolnikov har samme vis å forholde seg til teksten på. Det gjør at lesningen virker på en spesiell måte overfor Raskolnikov. Hun har erfaringene som gjør at hun makter å lese med stor innlevelse. Så får de to ved lesningen høre evangeliet: «Jeg er oppstandelsen og livet». Og senere: «Løs ham og la ham gå».<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Dostojevskij (1989), s. 375.

<sup>64</sup> Dostojevskij (1989), s. 372.

<sup>65</sup> Jfr Dostojevskij (1989), s. 205.

<sup>66</sup> Jfr. Dostojevskij (1989), s. 291.

## Sjelesorgsituasjonen

Den gjennomsnittlige soldat er i utgangspunktet langt unna dem en tradisjonelt tenker på som kirkefolket. Likevel fortøner det seg som om at det er enklere i en militær sammenheng å gjøre bruk av presten enn i det sivile. Dette gjør preste-tjenesten blant soldater spesiell. For min egen del er menneskesynet blitt det helt avgjørende for hvordan jeg tenker om min tjeneste blant soldater, særlig i rammen av sjelesorgsamtalen. Det er på dette området jeg tror vi har noe å hente hos Dostojevskij og fra den tradisjon som han står i.<sup>67</sup> Hvordan kommer menneskesynet mitt til uttrykk i måten jeg tilnærmer meg soldaten på? Hva kan jeg som feltprest og sjelesørger trekke veksler på i det materiale som vi nå har arbeidet med?

For det første tror jeg det er viktig å være bevisst på den tradisjon vi står i som lutheranere, hva angår antropologien. Jeg tror det er behov for å si noe mer om mennesket enn det *Confessio Augustana* gjør. I vår lutherske tradisjon har man vært snare til å gripe til ordparet *synd - nåde* i sin lære om mennesket. Samtidig som vi fastholder viktigheten av å tale klart om menneskets synd og utilstrekkelighet, må vi erkjenne at det må sies noe mer om mennesket enn at vi er syndere. Vi trenger å bevisstgjøre oss på at det er en kontinuitet mellom Gud og oss mennesker. Vi mennesker er det ypperste i Guds skaperverk, skapt i hans bilde, og dette er en kontinuitet som eksisterer også *etter* syndefallet. Dostojevskij mener om Kristus at han er ideal-mennesket. Med Fasting sine ord:

*Han (Kristus) er det fullkomne mennesket nettopp fordi Han er den fullkomne åpenbaring av den guddommelige godhet som det også finnes en gnist av i hvert eneste menneskehjerte (min utheving).*<sup>68</sup>

Som Guds skaperverk har vi et slektskap med Skaperen. Om vi sier at mennesket tar del i en guddommelig logosstruktur eller at mennesket har en gnist av den guddommelige godhet, er ikke det så vesentlig. Det viktige er at vi sammen med Paulus slår fast at slektskapet er der: «For i ham er det vi rører oss og er til som også nogen av eders skalter har sagt: For vi er også hans ætt».<sup>69</sup>

Mennesket har en fri vilje. Så ubeskyttet vil jeg komme med påstanden både her i denne sammenhengen, men også overfor soldaten i sjelesorg. Vi må formidle at alle er skapt til fellesskap med Gud. Dette er Skaperens ønske for våre liv, men valget tilhører hver enkelt. Gud tvinger ingen til å bli disippel. Ved slik å fremholde for soldaten hans eller hennes frihet gjør vi han eller henne oppmerksom på menneskelivets alvor: Hver enkelt står oppreist for Gud, kan velge mellom godt og ondt og bærer ansvaret for sine handlinger og sitt liv. Samtidig gir friheten en anledning for soldaten til å gjøre opp for seg. Soldaten som kommer til skriftemål får vite at han eller hun selv selv har muligheten til å gjøre noe

<sup>67</sup> Wikström (1990), s. 237: «Enligt min uppfattning är Dostojevskij den författare som bättre än någon annan kombinerat *teologisk/filosofisk reflexion* med *litterär* gestaltning av existentiella och religiösa erfarenheter».

<sup>68</sup> Fasting (1983), s. 45.

<sup>69</sup> Apg. 17, 27-28.

med sin situasjon. Soldaten får en oppreisning. Det stilles krav til en, og det er kanskje nettopp dette han eller hun trenger: Soldaten får en verdighet; mennesket gjøres ansvarlig for sitt liv og sine handlinger.

I en slik tankerekke vil det være rett å være *moralsk konfrontativ*. Med det mener jeg at soldaten må bekreftes i sin oppfatning av at han har gjort noe galt der dette virkelig er tilfelle. Vendinger som: «Det var vel ikke *så* farlig det du gjorde» og dets like, bør selvsagt unngås i sjelesorgsituasjonen, dersom det ikke er saklig grunnlag for det. I stedet bør soldaten få klar beskjed: «Det du har gjort er galt, men du har sjansen til å gjøre opp for deg».

Det er viktig at vi formidler tillit til soldaten. En tro på at han eller hun har to i seg til et oppgjør. I vår tradisjonelle lutherske tankegang kommer mennesket til Gud med sin syndsbekjennelse, og han gir oss sin tilgivelse for Jesu Kristi skyld. Det er selve evangeliet: Frelst av nåde. Dette er trossannheter som jeg ikke ønsker å utfordre. Likevel tror jeg det er grunn til å vektlegge betydningen av at soldaten ikke alene trenger å få tilgivelse fra Gud. Det er av stor betydning at den enkelte også er i stand til å forsone seg *med seg selv*. Det er i denne sammenheng det betyr mye for soldaten å bli holdt ansvarlig. Ved å holde han eller henne ansvarlig, gir en samtidig soldaten muligheten til et oppgjør, til å ta vare på sitt forhold til seg selv. Slik settes soldaten i stand til å forsone seg med seg selv.

Vi har altså vektlagt betydningen av at soldaten gis en mulighet til å gjøre opp for seg. Samtidig må det understrekes at dette aldri går på bekostning av den radikale oppreisningsmuligheten som vi mennesker har i Kristus; barnekår hos Gud, vår Far, på grunnlag av Jesu Kristi gjerning for oss. Det må ligge som en klar forutsetning i all sjelesorg.

Vi har tidligere sett hvor forsiktig Sonja var med å bruke Bibelen. Hun var tålmodig, ventet til tiden var moden. Det er viktig for feltpresten ikke å være gjerrig på Bibelen. Tvert imot tror jeg jeg trenger frimodighet til å bruke Bibelen flittigere i soldatsamtalene. Og slik både Sonja og Raskolnikov finner en person å identifisere seg med i fortellingen om Lasarus, slik kan den enkelte soldat identifisere seg med skikkelsene i bibelfortellingene. Bibelen er slett ikke fjern fra vår virkelighet. Bibelen og dens fortellinger skal vi være rausere med.

Likevel er det et par poeng ved Sonjas forsiktighet som vi kan lære noe av. Det at hun venter så lenge, ja, faktisk må bli direkte utfordret før hun leser fra Bibelen, kan være et uttrykk for hennes tålmodighet, et uttrykk for den lange veien hun er villig til å gå med Raskolnikov (helt til fangenskapet i Sibir). Hun har god tid og gir rom for at den nødvendige utviklingen kan skje hos Raskolnikov. Men hun er tilstede, og hennes tilstedeværelse er tydelig og retningsgivende. Med Sonja som læremester kan vi få prøvd og øvd både vår tålmodighet overfor soldaten og den respekt vi møter soldaten med. For det andre kan Sonjas tålmodighet hjelpe oss til å vokte oss for ødeleggende overtramp. Det finnes situasjoner hvor det å være overivrige på evangeliets vegne, kan tjene mot sin hensikt. Det handler om å være sensitiv og vise respekt for soldatens grenser. I

verste fall kan en ubehagelig opplevelse av dette slaget være det som får soldaten til å senke bommen og endelig ta avstand fra kristentroen.

Grunnholdningen til den enkelte soldat, eller rettere, til ethvert menneske, er det jeg ønsker skal stå klart helt til sist: Ethvert menneske har i seg en lengsel mot Gud, en draging tilbake til sitt opphav. Dette gjør at det finnes noe å bygge på i det enkelte menneske. Det må vi ha klart for øyet, og det må vi prøve å formidle som sjelesørgere. En vestlig(!) teolog, St. Augustin, klarer i en setning å få uttrykt dette viktige om menneskets forhold til sin himmelske Far: «For du har skapt oss til deg, og vårt hjerte er urolig inntil det finner hvile i deg».<sup>70</sup>

## Litteratur

- Augustin (1992), *Bekjennelser*, Thorleif Dahls Kulturbibliotek, Oslo: Aschehoug forlag.
- Berdjajev, Nikolaj (1992), *Om Dostojevskij*, Skellefteå: Artos bokförlag.
- Brunvoll, Arve (red.) (1979), *Den norske Kirkes bekjennelsesskrifter*, Lunde Forlag.
- Dostojevskij, Fjodor (1991), *Brødrene Karamasov*, Oslo: Gyldendal Norsk forlag.
- Dostojevskij, Fjodor (1990), *Opptegnelser fra det døde hus I*, Oslo: Solum forlag.
- Dostojevskij, Fjodor (1990), *Opptegnelser fra det døde hus II*, Oslo: Solum forlag.
- Dostojevskij, Fjodor (1989), *Forbrytelse og straff*, Oslo: Gyldendal Norsk forlag.
- Dostojevskij, Fjodor (1993), *Brev (I), 1834 – 1866*, Oslo, Solum forlag.
- Dostojevskij, Fjodor (1994), *Brev (II), 1834 – 1866*, Oslo, Solum forlag.
- Fasting, Sigurd (1983), *Dostojevskij*, Oslo: Solum forlag.
- Kjetsaa, Geir (1985), *Fjodor Dostojevskij – et dikterliv*, Oslo: Gyldendal Norsk forlag.
- Kjetsaa, Geir (1980), *Lutring gjennom lidelse. Om Dostjevskijs «Brødrene Karamasov»*, Universitetsforlaget.
- Krag, Erik (1962), *Dostojevskij*, Oslo: Gyldendal Norsk forlag.
- Meyendorff, John (1995), *Bysantinsk teologi – Historik och Lära*, Skellefteå: Artos bokförlag.
- Mæland, Jens Olav (red.) (1985), *Konkordieboken*, Oslo: Lunde Forlag.
- Steffensen, Eigil (1971), *Dostojevskijs store romaner*, København: Gyldendal.
- Turgenjev, Ivan (1974), *Fedre og sønner*, Den norske bokklubben.
- Wikström, Owe (1990), *Den outgrundliga människan. Livsfrågor, psykoterapi och själavård, Natur och kultur*.
- Wikström, Owe (1997), *Aljosjas leende*, Natur och kultur.
- Bibelen* - revidert oversettelse av 1930 (1953), Oslo: Det Norske Bibelselskap.
- Bibelen* (1978), Oslo: Det Norske Bibelselskap.
- Den Katolske Kirkes Katekisme* (1994), Oslo: St. Olav Forlag.

<sup>70</sup> Augustin (1992), s. 3.

## *English Summary*

---

«Patience, Respect and Nearness as Ideals for Chaplains. A Study of Dostojevskij's novel *Crimes and Punishment*».

The author is presenting the novel and Dostojevskij's metaphysical view upon human beings. The anthropology in the orthodox churches emphasises man's participation in divinity. Our Lutheran tradition is more occupied with what is dividing us from God. Dostojevskij was convinced about the free will of every human being, even if he is writing about the precipice inside people. This endows every person with a responsibility, but at the same time the possibility to settle out our mistakes and receive complete reconciliation.

*Kyrre Klevberg, f.1969. Garnisonsprest ved Garnisonen i Sør-Varanager. Garnisonsbakken 2B, 9912 Hesseng. Tidligere Regimentsprest Våpenteknisk regiment.*

# Uniformerte feltprester og luthersk teologi

– en replikk til Jacob Børresen

AV MAJOR NILS TERJE LUNDE

## *Innledning*

I forrige nummer av PACEM tok flaggkommandør Jacob Børresen opp sentrale og prinsipielt viktige problemstillinger knyttet til hvordan dagens feltpresttjeneste fremstår – i bokstavelig så vel som overført betydning.<sup>71</sup> Børresen stiller spørsmålsteget ved hvorvidt dagens integrerte og uniformerte

---

<sup>71</sup> Jacob Børresen: «Ønsker vi uniformerte feltprester», PACEM 4:2 (2001), s. 161-182.

feltpresttjeneste er teologisk legitim, i tillegg til mer allmenne overveielser knyttet til kommunikasjon og hensiktsmessighet i en moderne pluralistisk virkelighet. En teologisk refleksjon over feltpresttjenestens begrunnelse og uttrykk må hilses velkommen. Dette anliggende er av avgjørende betydning for en adekvat forståelse av feltpresttjenesten som en *kirkelig* tjeneste.

Som Børresen påpeker, innebærer den stadig mer flerkulturelle og livssynspluralistiske konteksten at det er nødvendig med en prinsipiell gjennomtenkning av feltpresttjenesten. I dag er det Den norske kirke som har monopol på organisert religionsutøvelse i Forsvaret. Selv om det er frihet til individuell religionsutøvelse innenfor Forsvaret, og Feltprestkorpset rullefører feltprester fra andre kirkesamfunn, er samtidig også Feltprestkorpset et prosti i Statskirken og skal «lede og utføre feltpresttjeneste i Forsvaret i samsvar med Den norske Kirkes orden».<sup>72</sup> I lys av de kontekstuelle utviklingstrekk er det betimelig at forholdet mellom Den norske kirke og Forsvaret problematiseres. Når Børresen etterlyser en prinsipiell gjennomtenkning av feltpresttjenesten, innebærer den skisserte problematikken at en slik gjennomtenkning må skje på ulike plan. For det første må Forsvaret definere og begrunne feltpresttjenesten selvstendig.<sup>73</sup> Det er ikke gitt at denne skal eller må sammenfalle med en konfesjonell kirkelig definisjon av feltpresttjenesten. For det andre må de ulike kirkesamfunn og religioner definere feltpresttjenesten utfra deres selvforståelse og «teologi». Den norske Kirkes nominelle størrelse og sentrale samfunnsmessige betydning, herunder dens konstitusjonelle status som «Statens offentlige Religion»,<sup>74</sup> medfører at den prinsipielle gjennomtenkning i denne sammenhengen blir av sentral og allmenn betydning. Når det etterlyses en prinsipiell gjennomtenkning av feltpresttjenesten, er det altså av fundamental betydning å klargjøre hvilket perspektiv som er utgangspunktet – om det er et institusjonelt militært eller et konfesjonelt. Den nødvendige perspektivskjelningen kommer etter min mening ikke tilstrekkelig tilsyne i

<sup>72</sup> TFF 201, D, VI, pkt 6: Plan for Feltprestkorpset § 8.

<sup>73</sup> En slik begrunnelse og legitimasjon for feltpresttjenesten er *mulig*. I samfunn med en utpreget livssynspluralisme både prinsipielt og praktisk som f.eks. USA, blir en slik begrunnelse ikke bare mulig, men også *nødvendig*. I det amerikanske system begrunnes feltpresttjenesten som et uttrykk for den konstitusjonelle «free exercise of religion». Enhver har rett til fri utøvelse av sin religion, og det gjelder også i Forsvaret. Feltprestene er tilsatt av Forsvaret, med militær grad og uniform, for å *ivareta og utføre* organisert utøvelse av religion for sine trosfeller blant personellet og samtidig *tilrettelegge* for andres religionsutøvelse. De amerikanske feltprestkorps er rene militære fagkorps. Samtidig har den enkelte feltprest en kirkelig tilknytning til sin konfesjon og representerer denne overfor det militære personell. Det er altså en *organisatorisk* adskillelse av det militære system og det kirkelige system. Dette i motsetning til den norske feltpresttjeneste, hvor FPK har en dobbeltfunksjon som militært fagkorps og kirkelig prosti. Når det gjelder den enkelte feltprest er det en *personal* dobbeltfunksjon knyttet til militær systeminnplassering, herunder grad og uniform på den ene siden og en *kirkelig konfesjonell* systeminnplassering som ordinert prest med de konfesjonelle bestemte krav til tro, livsførsel og lojalitet som gjelder innenfor det enkelte kirkesamfunn på den annen side. For en videre drøftelse av tenkningen og organiseringen om den amerikanske feltpresttjenesten, se: *Facilitators of the Free Exercise of Religion: Air Force Chaplains*, 1981-1999. John E. Groh (ed.), Office of The Chief of Chaplains, USAF, Washington, D.C. 1991.

<sup>74</sup> Grl § 2, 2. ledd.



Børresens artikkel. På den ene side er perspektivet militært og kontekstuel, på den andre side er perspektivet (luthersk) kirkelig og teologisk.

Feltpresttjenestens prinsipielle berettigelse problematiseres ikke, verken militært eller teologisk. Det er graden av feltpresttjenestens integrasjon i det militære system, symbolisert i uniformsspørsmålet, som utgjør hovedproblematikken i Børresens artikkel. Som anført, kan og bør en slik problematikk behandles fra ulike perspektiv.<sup>75</sup> I denne replikken vil jeg konsentrere meg om *det konfesjonelle* perspektiv – knyttet til den nødvendige refleksjon om feltpresttjenestens berettigelse og uttrykk med basis i luthersk teologi. Børresens artikkel er et godt utgangspunkt for en slik refleksjon, fordi han eksplisitt anfører sentrale lutherske begreper og modeller i sin kritikk av dagens feltpresttjeneste.

Etter Børresens mening er dagens militært integrerte og uniformerte feltpresttjeneste teologisk problematisk. Krigen og krigens handlinger er «synd mot Guds bud», mens presten skal forkynne Guds kjærlighet og nåde. En uniformert feltprest fremstår som en del av krigsmakten – prinsipielt og kommunikativt, hvilket står i motstrid til det budskap kirken gjennom dens ordinerte tjenere skal formidle.<sup>76</sup> Premissene kan minne om pasifismens, i dens kristne såkalte eksempljonistiske utforming.<sup>77</sup> Hos Børresen forankres disse premissene imidlertid i sentrum av luthersk teologi og virkelighetsforståelse, nærmere bestemt i toregimentslæren. Selv om både det verdslige og det åndelige regiment er et uttrykk for Guds vilje, må de ikke sammenblandes. Det verdslige regiments siktemål er å hindre og begrense syndens og ondskapens makt i verden gjennom «sverdet». I sin ytterste konsekvens får dette sitt uttrykk i militærmakten. Den er en nødvendighet, men ikke et gode i seg selv. Den er en konsekvens av syndefallet og bærer syndefallets karakter. Militærmaktens utøvere må leve med dette fundamentale dilemma i sitt liv og samvittighet. Det åndelige regiment, derimot, er et uttrykk for Guds frelsende vilje med sin skapning. Instrumentelt anvender det åndelige regiment aldri sverdet, men kun ordet. Institusjonelt får det uttrykk i kirken og i kirkens tjenere – prestene. De to regimentene må aldri sammenblandes. Det er nettopp her Børresens teologiske hovedpoeng fremkommer. Militært uniformerte feltprester er et uttrykk for en teologisk illegitim sammenblanding av det verdslige og det åndelige regiment.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Et eksempel på analyse av feltpresttjenestens berettigelse fra et militært/institusjonelt perspektiv er min artikkel «Folkeretten og feltpresttjenesten. Feltprestordningens legitimitet i Krigens folkerett» i *PACEM* 2:1 (1998). Denne artikkelen behandler ikke eksplisitt graden av militær organisatorisk integrasjon, men berører samtidig i høy grad den grunnleggende problematikk knyttet til tjenestens autonomi i den militære institusjon. Folkerettslig har feltpresttjenesten og sanitetstjenesten samme autonome status, begrunnet i omsorgen for personellens henholdsvis legeomle og sjelelige behov. Som en følge av dette vil en problematisering av feltpresttjenestens militære uniformering fra et militært/institusjonelt perspektiv også måtte problematisere sanitetstjenestens militære integrasjon og uniformering.

<sup>76</sup> Børresen 2001, s. 179.

<sup>77</sup> Se f. eks. Martin Ceadel (1987): *Thinking About Peace and War*, Oxford s. 139ff.

<sup>78</sup> Børresen 2001, s. 164ff.

Børresens teologiske argumentasjon aktualiserer en rekke prinsipielle og komplekse problemstillinger, som i denne sammenhengen ikke kan gjøres til gjenstand for så grundige drøftelser som ønskelig. La meg nå derfor bare kort skissere de viktigste prinsipielle problemstillingene, og hvorfor jeg mener Børresens argumentasjon blir for kategorisk og forenklende.

### *Militærmakten som «synd»*

Det første problemkompleks dreier seg om den prinsipielle etiske definisjon av militærmakten.<sup>79</sup> Leser jeg Børresen rett, mener han militærmakten i teologisk forstand både er en nødvendighet og en synd. Hvis denne definisjonen av militærmakten er rett i teologisk forstand, må ikke bare feltprestens uniformering, men alle kristnes uniformering, avvises. Konsekvensen av dette vil være at ingen kristne for sin samvittighets skyld kan delta i en planlagt, organisert og institusjonalisert synd. I teologisk forstand må spørsmålet om synd rangeres over spørsmålet om samfunnsmessig nødvendighet. Den mulige posisjonen vil være det som kalles *eskapistisk pasifisme*, en posisjon som har røtter helt tilbake til oldkirken, og som begrunner en kristen militærnekting ikke filosofisk, rasjonelt eller universelt, men i forståelsen av de kristne som utkalt fra verden – kirken og de kristne som et hellig folk som ikke skal ha blod på hendene.<sup>80</sup> Etter min mening er det nettopp dette argumentet Børresen anvender på prestene. Jeg vil hevde at bruk av syndskategorien på militærmakten ikke bare vil få konsekvenser for dem, men for alle kristne. I teologisk forstand er det av avgjørende betydning om militærmakten som sådan blir definert som synd eller ikke. Det er heller ikke en ny problemstilling.

Den reformasjon Martin Luther gav støtet til, utløste en rekke ulike teologiske retninger og strømninger. På den ene side gikk strømningene i retning av det revolusjonerende og samfunnsstormende, på den andre side gikk strømningene i retning av det eskapistiske og pasifistiske. Utformingen av toregimentslæren må forstås i lys av denne konteksten. Hensikten var å hindre at den lutherske reformasjon utviklet seg i utopisk – det Luther kalte «svermerisk» – retning, enten denne var eskapistisk eller revolusjonær i sin utforming. De eskapistiske strømningene, ofte karakterisert som «gjendøperne», stod for en teologisk begrunnet eskapistisk pasifisme. Å gjøre militærtjeneste var synd! Det er mot denne bakgrunnen Luther tar til motmæle i skriftet «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können» (1526).<sup>81</sup> Her er det nettopp

<sup>79</sup> Børresen 2001, s. 164-167.

<sup>80</sup> Jf. det greske/latinske ordet for «kirke» – «ekklesia» – de som er utkalt, tatt ut av. Til nærmere drøftelse av pasifismeforståelsen i oldkirken se: Adolf Harnack: *Militia Christi. The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries*. Translated and Introduced by David McInnes Gracie, Philadelphia 1981.

<sup>81</sup> I *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 19. Band. Herman Böhlhaus Nachfolger. Weimar 1897. Se videre «Skriftet om den verdslige øvrighet» (1523) i: *Martin Luther: Verker i Utvalg III*. Inge Lønning og Tarald Rasmussen (red.), Oslo 1980.

syndsproblematikken som står i fokus. Luther hevder, for å bruke vår tids terminologi, at militærmakten er et uttrykk for Guds verdslige regiment, og dermed i samsvar med Guds vilje. Det militære personell deltar dermed følgelig ikke i institusjonalisert synd, men utfører i lys av dette overordnede perspektivet tvert imot en «gudstjeneste». Dette innebærer imidlertid ikke at syndsproblematikken blir fraværende. Som i alle andre relasjoner og sammenhenger kan også soldatene synde i sin stand. Det er aldri tale om en ukvalifisert og illegitim voldsanvendelse. Denne etiske avgrensingen kommer også til uttrykk i den augsburgske konfesjon artikkel 16, som også Børresen henviser til.<sup>82</sup> Her heter det at det er tillatt for kristne å delta i rettfærdige kriger og gjøre militærtjeneste (*iure bellare, militare*).<sup>83</sup> I lys av dette blir Børresens definisjon av militærmakten som synd, dersom den presenteres som luthersk teologi, i beste fall misvisende.

Det å hevde at militærmakten er en konsekvens, en følge av synden, og at syndefallets radikale konsekvenser synliggjøres og konkretiseres i krig mer enn i kanskje noen annen situasjon, vil derimot være i samsvar med luthersk tradisjon. Det vil også forståelsen av krigeryrkets særskilte og fundamentalt vanskelige dilemma være, knyttet til det å ta liv for å bevare liv.<sup>84</sup> Det vil også kunne anføres vektige teologiske argumenter for at sentrale elementer knyttet til moderne krig (som atomvåpen), vanskelig lar seg rubrisere innenfor begrepet *iure bellare* i CA XVI.<sup>85</sup> Men dette er allikevel adskillig mer modifisert og komplekst enn Børresens syndskategori legger opp til.

### *Toregimentslæren*

Det andre problemkompleks som aktualiseres av Børresen, er toregimentslæren.<sup>86</sup> Denne står sentralt i luthersk teologi. Problemet, eller utfordringen, ved bruken av denne, er imidlertid at den er åpen for flere mulige tolkninger.<sup>87</sup> Børresens tolkning vektlegger *forskjellen* på regimentene. Det verdslige regiment gis en sterk *negativ* begrunnelse, som gjør syndskategorien nærliggende i tolkningen av militærmakten. Regimentene tolkes også *institusjonalistisk* til henholdsvis staten/militærmakten og kirken/feltpresten. I den lutherske tolkningstradisjon er det flere eksempler på en lignende forståelse av toregimentslæren. Innenfor så vel den tradisjonelle lutherske ordningsteologi,

---

<sup>82</sup> Børresen 2001, s. 164.

<sup>83</sup> Til nærmere drøfting av disse begrepene se: Odd Sverre Hove: «Skriften, bekjennelsen og krigsetikken», *Ung Teologi* 1977, nr 2, s. 51-68.

<sup>84</sup> *Forsvarets verdigrunnlag*, 1998 s. 11.

<sup>85</sup> Se f. eks. Trond Bakkevig: «Rettfærdig krig i atomkrigsalderen? », *Kirke og Kultur* 1982, s. 20-29.

<sup>86</sup> Børresen 2001, s. 164f.

<sup>87</sup> Til dette se: Torleiv Austad: «Luthers lære om de to regimenter og dens aktualitet», *Ung Teologi* 1972, s. 1-13.

som nyprotestantismen, er det mulig å finne sentrale sammenfall med Børresens tolkning. Spørsmålet er derfor ikke om Børresens tolkning og konklusjon er *mulig* med basis i luthersk teologi, men om den er *relevant og adekvat* i forhold til sentrum i dagens lutherske tolkninger av toregimentslæren. Jeg vil hevde at Børresens tolkning ikke er det.

Et tilnærmet felles trekk i nyere tolkning av toregimentslæren, er perspektivforskyvningen fra det dogmatiske til det hermeneutiske. Her betraktes ikke toregimentslæren som et teologisk «dogme», men som en grunnleggende teologisk-hermeneutisk modell for virkelighetstolkning. Toregimentsmodellen definerer ikke primært konkrete statiske og institusjonelle saksforhold, men forstås dynamisk, prosessuelt og dialektisk. Denne teologiske virkelighetsbeskrivelse berører det kristne mennesket i alle relasjoner. Mennesket står samtidig i ulike strukturer og relasjoner som teologisk forstås i lys av toregimentslæren. Det er nettopp dette perspektivet som ligger til grunn for den lutherske kalls-etikk. Det er ikke bare feltpresten som vil kunne oppleve problematikken ved samtidig å skulle formidle Guds nåde og samtidig være en del av en maktstruktur. En kristen offiser berøres ikke bare av den problematikken Børresen nevner, knyttet til militær maktutøvelse. I sitt kall som far eller mor skal han/hun samtidig forkynne evangeliet og håndheve lovens første bruk for sine barn.<sup>88</sup> Eksemplene kunne blitt mange.

I lys av et slikt komplekst perspektiv lar den enkle og konkrete polariteten mellom militærmakten og feltpresten seg problematisere. Selv om det teoretisk lar seg gjøre å etablere denne polariteten instrumentelt, løses ikke den dialektiske problematikken ved å legge av seg uniformen. Menneskets situasjon under Guds lov og Guds nåde uttrykker et luthersk grunnanliggende: mennesket som *simul iustus et peccator* – samtidig synder og rettferdig. Dette er, for å bruke Børresens egne ord, «umusikalsk», men det uttrykker den lutherske tenkning om det kristne menneskets grunnleggende og ufrakommelige dobbelhet i denne verden. Den uniformerte feltprest synliggjør på en radikal måte det som er ethvert troende menneskes situasjon.

## *Embetsteologien*

Det tredje problemkomplekset Børresen aktualiserer, er presteforståelsen eller embetsteologien.<sup>89</sup> Børresen hevder at det er stor avstand mellom den lutherske prinsipielle forståelse av prestetjenesten og den faktiske og praktiske forståelse av presten: han fungerer som en mellommann mellom Gud og menigheten. Børresen legger det han oppfatter som den faktiske forståelse av presten, som en representant for det guddommelige, til grunn når han avviser uniformerte feltprester. I embetsteologisk forstand samsvarer Børresens praktiske definisjon

<sup>88</sup> Jf. Luthers store katekisme, forklaringen til det fjerde bud.

<sup>89</sup> Børresen 2001, s. 167-171.

med den posisjonen som ofte karakteriseres som et *personalt embetssyn*. Som Børresen påpeker, forbindes dette ofte med en romersk-katolsk tenkning om presteembetet. Ordinasjonen gir personen en særskilt nådefylde. Dette knyttes også an til bestemte forestillinger om hellighet og renhet. En romersk-katolsk prest vil derfor leve i sølibat, og, i denne sammenhengen et viktig moment, skal ikke ta liv. En prest kan derfor ikke utføre vanlig militærtjeneste, men kan tjene i de væpnede styrker som ikke-stridende feltprest.<sup>90</sup>

Børresen bygger sin avvisning av uniformerte feltprester på kombinasjonen av en bestemt forståelse av den lutherske toregimentslæren og en bestemt forståelse av kirkelig praksis knyttet til embetsforståelsen. Kombinasjonen av en adskillende tolkning av toregimentslæren og forståelsen av presten som en offerprest med tilhørende renhets- og hellighetskrav, gjør kravet om avuniformering plausibelt. Min hovedinnvending mot Børresen på dette punkt, er dels argumentasjonslogisk begrunnet, dels materialt teologisk begrunnet. På et argumentasjonslogisk plan synes det problematisk å kombinere premisser som ligger på ulikt nivå. De to første premissene (definisjonen av krig som synd og toregimentslæren) ligger på et prinsipielt nivå, mens det tredje premisset (presteforståelsen) defineres som i eksplisitt motsetning til prinsipiell luthersk teologi, det tar utgangspunkt i praksis. For å få en logisk adekvat konklusjon, må premissene være strukturelt kompatible. Enten må premissene være utformet som uttrykk for prinsipiell luthersk teologi, eller så må de ta utgangspunkt i praksis. Gitt at Børresens analyse av misforholdet mellom teoretisk og praktisk luthersk embetsteologi er riktig, kan det med like stor tyngde hevdes at det historisk er et like stort misforhold mellom teoretisk og praktisk luthersk

---

<sup>90</sup> Til dette spørsmålet, se St. Thomas Aquinas: S. T. Q 40,2. Argumentasjonen begrunnes både generelt/funksjonelt og knyttet til den kultiske renhets- og hellighetstenkningen. Prestene er innsatt for å forrette alterets sakrament, derfor er det uforenelig å samtidig utøse menneskers blod. I stedet skal de være rede til å utøse sitt eget blod for Kristus som en imitasjon av det de forkynner gjennom alterets sakrament. Den nonkombattante status for feltprester har vært det overordnede kvalifiserende prinsipp i den kirkelige lærertradisjon om presters plass i de militære styrker. Dette prinsippet går så langt tilbake som selve den kirkelige akseptasjonen av feltpresttjeneste som en kirkelig tjeneste ved kirkemøtet i Ratisbon i 742, og ble integrert i den kanoniske rett ved Gratians systematisering av denne. Thomas Aquinas utsagn er en skolastisk fremstilling av dette kanoniske prinsippet. Dette prinsippet står for øvrig sentralt også i en norsk kirkehistorisk kontekst. Det første norske provinisialinstitut Canones nidrosiensis ved opprettelsen av erkebispesetolen i Nidaros 1152 der det i art. II slås fast: «Det sømer seg at biskopar, prestar og dei andre stridsmenn i kyrkja er utskilde og åtskilde frå andre stridsmenn, og dei bør aldri strida i verda. Er dei med i hærferd og renner ut blod, skal dei fjernast frå ombod i kyrkja. Difor fastset vi at dei ikkje skal gripa til våpen (...) Elles kan prestar og dei andre lågare klerkane fylgja kongheren såfram dei vil det – då ikkje for å strida, men for å bera fram konge og folk for Gud i bønene sine». Sitert etter *Gjør døren høy. Kirken i Norge 1000 år*, Oslo 1995 s. 65f. Forbudet mot bruk av våpen og samtidig godkjennelse av presters funksjon som nonkombattante feltprester innskjerpes i Pave Clemens III's forbud mot at norske geistliges krigsdeltagelse av 1189, Dipl. Norv. Bind II s. 1 og Pave Innocentius III brev fra 1206, Dipl. Norv. Bind IV s. 14. For øvrig er det interessant å merke seg at presters forbud mot våpenbruk fastholdes også etter reformasjonen. I kong Christian V Norske Lov av 1687 heter det i 11. Cap., 2. art: «De skulle altid gaa i rette Præste-Klæder, som kand sømme en Guds Ords Tienere, ingen Vaapen, Kaarer, eller Bysser bære, eller med sig føre». Nå kan den siste henvisningen synes å støtte Børresens argumenter mot uniformering av feltprester: De skal verken bruke våpen eller militær uniform, men anvende de «rette Præste-Klæder». Det er nok allikevel riktigere å si at uniformsproblematikken i vår moderne forstand ligger utenfor denne lovens synsfelt. Den sentrale problematikk, som også Norske lov av 1687 gir uttrykk for, knyttet til presters deltagelse i militær sammenheng, har ikke vært knyttet til uniformsspørsmålet, men til feltprestenes nonkombattante status.

forståelse av forholdet mellom stat og kirke. Den norske statskirkeordningen er et levende vitnesbyrd om at det ikke er toregimentslæren i Børresens utforming som har vært det rådende paradigme. Verken kombinasjonen statskirkeordning/personalt embetssyn (praksis) eller kombinasjonen toregimentslære/luthersk embetssyn (teori – begge elementene tolket i samsvar med Børresen) vil være innlysende premisser for konklusjonen om avuniformering av feltprestene.

Min materiale kritikk mot den embetsteologiske drøftelsen, er at sakskomplekset fremstilles som to innbyrdes motstridende alternativer uten at eventuelle mellomposisjoner nevnes i det hele tatt. Jeg vil hevde at den faktiske selvforståelsen hos hovedtyngden av norske prester verken kan rubriseres til det rendyrkede personalistiske eller det rendyrkede funksjonalistiske. Som premiss for Børresens to alternative modeller passer det bra, men kommer etter min mening ikke til rette med kompleksiteten og bredden i den embetsteologiske tenkningen i vår kontekst.

### *Uniform som realitet og symbol*

Mine avsluttende betraktninger knytter seg til Børresens konkretisering av problematikken: den militære uniform. Når dette konkrete (og praktiske) spørsmål danner innfallsvinkel og konklusjon på hans artikkel, skyldes det at den militære uniform også er et symbol av sentral betydning. Konkret er uniformen grunnleggende egalitær i den forstand at det er den samme uniform av samme kvalitet som anvendes av alle i det militære system. Innenfor dette systemet er det gradstegnene som angir plassering. Symbolsk betyr uniform samhörighet, delaktighet og solidaritet med andre som bærer uniform. Uniformen uttrykker en felles kontekst rundt de enkelte personene.

Som en konsekvens av Børresens første premiss om krig som synd, symboliserer den militære uniform syndens kategori. Kombinert med andre og tredje premiss, blir bruk av militær uniform på feltprester særdeles problematisk. Jeg har i denne replikken problematisert alle tre premissene. Som en følge av dette kan jeg heller ikke dele Børresens konklusjon knyttet til uniformsspørsmålet. På den andre side representerer min omforming av premissene ikke i seg selv noen selvstendig premissrekke *for* en konklusjon om feltpresters uniformering. Det er som kjent lettere å problematisere enn å konstruere. Min intensjon har vært å vise at premissene for konklusjonen *mot* feltpresters uniformering lar seg problematisere og omdefinere.

Feltpresters uniformering er ingen selvfølge. Fra et teologisk perspektiv er verken tradisjon, sedvane eller praktisk bekvemmelighet adekvate premisser for en konklusjon for uniformering. Det er heller ikke negativ argumentasjon ved å henvise til analoge tilfeller på «sammenblanding» mellom det kristne og verdslige/militære, som for eksempel korset i det norske orlogsflagg (krigsflagg)

og korset som Børresen og alle andre offiserer bærer øverst på uniformsluen som del av det kronede våpenmerke.

Etter min mening er det mulig å argumentere positivt teologisk for feltprestere bruk av militær uniform,<sup>91</sup> men da ut fra andre teologiske premisser enn de som er drøftet over. Et mulig utgangspunkt for en positiv argumentasjon er inkarnasjonsteologien. Inkarnasjonshendelsen inngår i kjernen av den kristne tro. Det er troen på at den allmektige Gud ble menneske som deg og meg i Jesus Kristus. Guds inkarnasjon – kjødspåtagelse – ja, uniformspåtagelse – med en syndig verden og en syndig menneskehet, fordi dette var den eneste mulige måten å gjennopprette menneskets forhold til sin skaper på, utgjør et sentralt grunnelement i den kristne tro. Kirken er Jesu legeme på jord og består av mennesker – lemmer – i mange sammenhenger både nasjonalt og globalt, også mennesker som til daglig går i militær uniform. Kirkens prester forkynner Guds inkarnasjon i den menneskelige virkelighet i dens bredde, også i krigens gru og kaos. I denne syndens virkelighet er Kristus inkarnert. Det gjelder også den militære uniformerte virkelighet. Når en prest trekker i uniform for å forkynne evangeliet inn i en uniformert sammenheng – en sammenheng som med Børresens ord på en særskilt måte representerer syndens tragedie, hva annet er det enn et stykke anvendt inkarnasjonsteologi.<sup>92</sup>

En slik tenkning er selvsagt ikke uproblematisk. I enhver integrasjon ligger mulighetene for legitimasjon og selvbekreftelse begravet. Dette er uansett ikke noe som bare er begrenset til kirkens tjeneste i Forsvaret, men i enhver sammenheng, fordi kirken som struktur og kirkens tjenere, om de innser det eller ei, ikke bare representerer Kristus, men også *samtidig* er en del av den menneskelige virkelighet på godt og vondt. Å toe sine hender ved å kle av seg uniformen, endrer ikke denne realiteten for kirkens tjenere. Tvert imot spørs det om ikke en slik avuniformering vil kunne medføre en fremmedgjøring av feltpresttjenesten og dermed svekke det som må være den grunnleggende teologiske begrunnelse for kirkelig tjeneste i Forsvaret: å synliggjøre Guds nærvær i Jesus Kristus for mennesker i alle sammenhenger – også i krigens virkelighet.

## *English Summary*

---

«Chaplains in Uniform and Lutheran Theology»

The author discusses the interpretation of Lutheran theology as done by Jacob Børresen in his essay (*PACEM* 4:2 (2001), 161-182). In Lutheran theology use of military force cannot be classified as «sin in itself» (*malum per se*), but is a relative activity whose ethical status de-

---

<sup>91</sup> I denne sammenhengen avgrensner jeg meg fra å drøfte feltprestere militære grad. Etter min mening representerer dette en noe annen problematikk enn selve det militære uniformeringsspørsmålet. Det er mulig å argumentere for uniform uten å samtidig argumentere for militær gradsinnplassering.

<sup>92</sup> Til inkarnasjonsteologi og feltpresttjeneste se: Stephen Ware: *Armed Forces, i: Chaplaincy: The Church's Sector Ministries*, ed., Giles Legood, London/New York 1999.

pende of the actual circumstances. The Lutheran Two-realm-doctrine does not exclude ministers or any Christian from serving in the armed forces, but stresses the different vocations with its different responsibilities that every Christian has to cope with. The theology of Incarnation could work as a positive motivation for chaplains wearing uniform.

*Nils Terje Lunde, f. 1971. Sildråpevegen 8B, 7048 Trondheim. Cand. theol. 1995, sjøforsvarsprest TRSD 1996, Luftkrigsskoleprest fra 1996. Arbeider med en avhandling til teologisk doktorgrad om forholdet mellom teologisk norm og aktuell kontekst i etterkrigstidens norske kirkelige og teologiske krig/fred-debatt.*

*Skaber klæder virkelig folk?*

*eller*

*As Useless but as Fascinating as a Cat*

AV PEDER SKOV-JACOBSEN

I sin overordentlig velskrevne artikkel: «Ønsker vi uniformerte feltprester?»<sup>93</sup>, tænder flaggkommandør Jacob Børresen en diskussion som egentlig alltid bør være nærværende i militæret og hos de prester som har valgt at gjøre tjeneste i de væbnede styrker. I artikkelen uttrykkes stor forståelse for præstens vidtforgrenede oppgaver i forsvaret og det er kombinert med en velgørende usentimental og realistisk forståelse af krigens virkelighet, og dermed også en klar forståelse for officers- og soldaterfagets kjerne: med magt, vold, trusler, overtalelse og list at forsvare sit land, en alliance, en befolkningsgruppe. Præsten er representant for den Jesus som hævder at man skal bede for sine forfølgere, elske sine fjender og vende den anden kind til; men han arbejder i et system som med den franske general og præsident, Charles de Gaulle, hævder at «intet land har venner, kun interesser!» Børresen er bange for at sammenblandingen af evangeliet og uniformen, kan betyde at præsten bliver forstået forkert og dermed kommer til at legitimere den krig, den gru og den vold som han ifølge evangeliets natur må være en modstander af og skal være et modbillede på. Han er bange for at der kommer til at henge «Gott mit Uns»- syndrom i luften og at officeren og soldaten tror at kirken velsigner våbnene og krigsutfoldelsen ved at være tilstede i den militære sammenheng. I særdeleshed fornemmer jeg at

<sup>93</sup> *PACEM* 4:2 (2001), pp. 161-182.



Børresen er skeptisk ved at præsten er så meget en del af systemet at man endog bærer rangstegn, og dermed er det ikke kun præsten der velsigner, men officeren der befaler.

Nuvel, der er vel noget om at klæder skaber folk og derved erkender vi også at dem der bærer uniform også ønsker at fremstå som et fællesskab med en fælles identitet; ønsker at være med til at lægge skulder til den samme opgave med forskellige evner og positioner. Uniformen kan være med til at støtte os i opgaven og give os en fornemmelse af at vi ikke er ude i privat ærinde; men er sendt af andre på deres vegne. Men betyder det at den der bærer uniform kan gemme sig i uniformen, og under skyldig henvisning til at adlyde, kan glemme sine almenmenneskelige etiske og moralske forpligtelser? Betyder uniformen at man per automatik vinder de andres agtelse, respekt og autoritet, eller er det moderne militære menneske ikke så præget af sin samtid at vedkommende ved at autoritet vinder man sig ikke ved at være autoritær, og agtelse får man ikke af at være påståelig, men ved at overbevise de andre om sin dygtighed? Nok skaber klæder folk, men den der kun ved af at pege på sit distinktionstegn og tror at diskussionen er overstået, er måske nok stor i egen tanke, men i andres er han i bedste fald kun latterlig.

Officers-, sømandspræst- og tillidsmandsmodellen er alle prøvede. Der findes værnspæster der indgår i det militære system på lige fod med øvrige officerer og har mulighed for en løbebane fra løjtnant til admiral. Nogle af os bærer officersuniformer; men *er ikke* officerer hvilket fremgår af distinktionen «kors». I enkelte lande er man blevet så rædselsslagen for «Gott mit Uns» (af gode grunde) at de militære præster er i civil.

Jeg tror at man kan skytte om sin opgave som præst i forsvaret med eller uden uniform. Det er andre ting end uniformen der er afgørende for relevansen af den kirkelige tilstedeværelse i det militære system. Det moderne menneske lader sig ikke snyde af uniformen og lader sig ikke bedrage af de civile klæder.

I kirken har vi altid talt om begrebet *adiafora* som er de tegn, handlinger, udsmykninger osv. der ikke gør en forskel på selve indholdet. Der er tale om ydre ting som man kan vælge alt efter hvad man finder smukt, nyttigt og mest praktisk. Man kan stille et romansk kors op, eller et gotisk hvis man finder det smukt. Man bruger det sprog som er nyttigt og bruger de udtryksformer som er begribelige, fordi indholdet er det afgørende og ikke dets ikklædning.

Problemet er naturligvis at det som er *adiafora* for nogle, er i høj grad meningsbærende for andre. Striden har været siden apostolsk tid. Peter syntes at omskærelse var nødvendig og Paulus blev rasende idet han mente at det kunne man gøre i den jødiske sammenhæng; men der var ingen grund til det blandt folkeslagene. Den samme Paulus havde ikke noget imod rødt kød; men han syntes at man skulle lade være hvis det bragte tvivlen frem i nogle. I den lutherske reformation beholdt man de fleste af messens udtryksmidler, og selvom man gik over til modersmålet, hævdede Luther at i byer hvor der var en latinskole skulle man også holde en gudstjeneste på latin; i andre områder blev man rasende og så pa-

pistisk tøjleri alle steder hvis der anvendtes messeklæder og latin og man gjorde et stort nummer ud af at slå hovedet af alle helgenstatuer og ødelægge tidligere tiders udsmykning for at bedyre sin rene evangeliske lære. Adiafora kan bestemt bringe sindene i kog, selvom det skulle dreje sig om udtryksformer der ikke har indvirkning på substansen af budskabet. Tænk på alle de nyere stridsmål. For nogle af os hører dansen, teatret, livsglæden som udfoldes ved bordet med til det guddommelige mysterium; men for andre er dem der går i biograf og på bar på den slagne vej mod helvede. Jeg kan hundrede gange overbevise mig selv om at swastika blot er et blandt hundreder af kors; men jeg ville aldrig kunne acceptere det på et alter, for det bærer gruen, afskyen og menneske-foragten i sig og fortæller om menneskers mulighed for at blive barbarer. Det er blevet afstumpethedens og hadets tegn.

Præstekjolen er et typisk adiafora som man altid diskuterer. I Danmark har vi stadig den gamle borgerdragt med pibekrave og under gudstjenester lægger vi så også alba og messeklæder henover. Nogle synes at den er for sort og ikke svarer til evangeliets glæde – andre har vist en temmelig klar fornemmelse af at den der bærer den nok er præst – for et par år siden sagde en nær norsk ven til mig at vi stadigvæk bar embedsdragt, hvorimod de fleste norske præster nu bærer liturgisk dragt. Jeg indrømmer at jeg for en kort stund følte at jeg hvirvlede ned i et teologisk tomrum hvor jeg gik rundt med en dragt der pegede på tidligere tiders magt, væld, status og privilegium, alt imens jeg så mine dydige norske kolleger stå ophøjede tilbage i deres rene og hvide uskyldsklæder, den store hvide flok, samlede i tilbedelse og liturgi – men dér midt i hvirvlet blev jeg så indfanget af denne frygtelige danske nøgternhed, som så ofte har ødelagt stemningen blandt de højtstemte og ildsjælene, for pludseligt erindrede jeg hvor vi har de liturgiske klæder fra: kejserkulten i Bysans.<sup>94</sup> Når man skulle i audiens iklædte man sig en hvid *tunica* med ærmer, en alba – derover en *casula* (hagel), og var man militær brugte man et *cingulum*, et bælte, til at holde det hele på plads. Det eneste værdighedstegn var et *pallium*, et skærf, som man lagde om skulderen. Dette blev senere kun for ærkebiskopper og derfor fik præsterne nøje sig med stolaen. Ak og ve så hurtigt kan al kirkelig uskyld forsvinde.

Men ærlig talt så gør det alt sammen ikke noget, for der er ikke nogen i Norge der har fornemmelsen af kejserkult når de ser en kvinde eller en mand i alba med stola og cingulum, for de ser en præst, ligesom danskeren ikke ser en repræsentant for borgerstanden og en embedsmand; men ser en præst. Og ærlig talt er jeg ikke til de helt store diskussioner om det ene eller det andet, når bare der er stof nok der kan skjule en mangfoldighed af synder.

Lidt går det mig ligesådan med diskussionen for eller imod uniform, officer eller ikke-officer, civil eller militær, kirke eller forsvar. I centrum for diskussionen må være om præsterne opfylder deres teologiske og pastorale opgaver – og mit anliggende er at dette ikke garanteres af uniform, ligesom det ikke garanteres af en præstekjole eller et civilt antræk.

<sup>94</sup> Se Bjørn Højbo: *Nadver og Messe*, København 1969, pp. 172-180.

Den engelske forfatter G.K. Chesterton formulerede det meget præcist en gang da han hævdede:

*A clergyman may be as apparently useless as a cat, but he is also as fascinating, for there must be some strange reason for his existence.*<sup>95</sup>

Hvis der skal være præster i forsvaret, er det også klart at disse er der på grunn av den kirkelige opgave. De skal, ligesom alle andre præster, lægge liv, tanker, formuleringer, gerning, fantasi til formidlingen af verdens smukkeste historie om Gud der blev menneske i Jesus, Marias søn – om Gud der lod sig tilsøle (på fint inkarnation) og lagde troens, håbets og kærlighedens ord i menneskemund – de skal tale om den Jesus der altid møder mennesket, ikke hvor det burde være, men hvor det er. Med denne historie i tankerne og med længslen i sindet skal de efter bedste evne leve solidarisk med deres samtid og forsøge at formulere evigheden på timelighedens vilkår. Præsterne lever i en lang dannelsesstradition og ved at de forskellige tider har fordret mange forskellige udlægninger – de ved at nok er Gud altid og overalt den samme; men menneskenes ord om Gud er altid talt ind i sammenhæng og afhængig af en tid. Denne dannelsesstradition skal være med til at opmuntre præsten til at give sig i kast med sin egen tid og samtidig lære vedkommende ydmyghed, fordi man ser at troens mysterium er større end ens egne formuleringer og ens egen tids indsigt.

Hvis præsten er til stede i sin opgave og i sin tid, kan det ikke uden videre udlægges som en guddommelig sanktion af hvad der foretages. Præsten kan ikke repræsentere den Gud der blev en del af jorden ved at forblive inde i et elfenbenstårn og tænke smukke tanker og formulere evige sandheder, men må melde sig i livet blandt mennesker. En af præstens opgaver er naturligvis at vække menneskers længsel og anelse ved at holde gudstjeneste og være med til at skabe et rum for eftertanke og bøn, og bringe Gud nær ved nadverens og dåbens synlige tegn. Men evangeliet er ikke spærret inde i gudstjenesten eller i kirkerummet. Det gør sig også hørt i hverdagen. Mange af os hørte læsningen: «Prædik ordet, stå frem i tide og utide, overbevis, irettesæt, forman, tålmodigt og med stadig undervisning» (2.Timotheusbrev 4) inden vi blev ordineret. Den første danske evangeliske biskop (eller som de kaldtes dengang: superintendent – kongen havde nemlig fået nok af bisper), Peder Palladius, skrev i sin Visitatsbog:

*Eders sogneprest skulle thiene eder udj liiffs oc siæls fare, vdi liiffs fare, det beviser ieg saa. Hand skall vere eder tilrede saa vel midnatz tide som middagstiid, vdi mørch oc molm, i regn oc raaed, i kuld oc frost op aff sin seng til mindste barn som du haffuer udj det huss som en tid er berett, naar hand tilsiges. Er der pocher hiem til det, er der pestilentze, hedesiuige, suedesiuige, koldesiuige, heller ander gudz gaffuer och plauffer, lucter der vell eller stincker der ilde, da skall din sogneprest der ind, och haffue sin næsse der j med.*<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Citeret efter Duncan B. Forrester: *Truthful Action. Explorations in Practical Theology*, Edinburgh 2000, p. 65.

<sup>96</sup> Peder Palladius: *Visitatsbogen c.1543*, p. 81, i *Peder Palladius Danske Skrifter*, bd.5, udg. af Lis Jacobsen, København 1925-26.

Præsterne formaneres til at være der hvor der ingen ære er at hente og hvor der ingen fornøjelse er ved at være at være, men det hører med til arbejdet at være der hvor menneskene er.

Når jeg færdes i min søværnsuniform, kan enhver se at jeg har påtaget mig dette specielle arbejde at være orlogspræst. Jeg giver med uniformen tegn om at jeg er mig bevidst at færdes i den militære del af samfundet og giver tegn om at jeg solidarisk forstår og erkender opgaven vi er samlet om.

På intet tidspunkt har jeg været udsat for en forventning om at min præstelige tilstedeværelse ombord legitimerede krigens gru eller volden. På mit sidste togt gjorde chefen mig tværtimod opmærksom på at han ikke havde brug for en krigerpræst eller en militaristisk galning der gjorde forsøg på at sætte Gud bagved de dødelige våben som vi bar i lasten. Han havde derimod brug for at blive overbevist om at der var et liv efter ydmygelserne, efter konflikterne, efter døden, rædslen og angsten – han havde brug for at blive overbevist om at der selv efter den gode sags tjeneste hvor man som krigens ingeniør er blevet nødt til at tage det dødelige håndværk i brug, kan genvinde menneskeligheden og agtel-sen, og ikke går under i forfærdelsen over de frygtelige midler man måtte anvende for at skabe fred eller for at redde menneskeliv.

I en krigssituation vil jeg tro at præsten kan være med til at holde livsgnisten i glød og holde modet oppe, men kampkraften og disciplinen hører så visse- ligt officersfaget til, ellers har dette svigtet – og derfor er det med nogen betænkelighed at jeg, i samme nummer af *PACEM*<sup>97</sup>, læser dr. D.G. Coulters udredning om de skotske præster under Anden Verdenskrig.

Langt væsentligere end hvordan man går klædt, er det at finde ud af hvordan præsten bedst kan gøre gavn i det forsvar hvor han/hun skal tjene, og om den præstelige tjeneste bliver varetaget på en måde så det er til nytte for forsvaret. I forsvarets hverdag vil det blant annet sige at man skal overveje om man er der nok for at blive en del af teamet; om man er der nok for at forstå hverdagen i forsvaret; om man deltager i samtaler på alle niveauer; om man bidrager med den teologiske, filosofiske, etiske kompetence som man er i besiddelse af; om man deltager i undervisningen og problemformuleringen som bør finde sted i et- hvert moderne forsvar; om man er med til at skærpe den kritiske eftertanke som troen også byder; om man er sjælesørgerisk forberedt og ordentligt uddannet.

Af værnspæstetorpset skal man naturligvis forvente at der finder en teolo- gisk refleksion sted som har betydning i den militære sammenhæng; at der fin- der en etisk problemformulering sted, og at der er en levende interesse for disse aspekter i studier og undervisning. Hvis præsten skal være gavnlig i forsvaret er det vel kun rimeligt at vedkommende også prøver på at hævde en integritet som kommer mageløst til udtryk i Jens Bjerneboes sarkastiske digt:<sup>98</sup>

<sup>97</sup> D.G. Coulter: «Scottish Chaplains at War 1939-45», *PACEM* 4:2 (2001), s.117-142.

<sup>98</sup> En hjertelig tak til kommandørkaptajn Terje Løvstad som lod mig se sin bogsamling hvor jeg tilfældigt faldt over dette digt.

*Milites Christi?*

*Ti bud til en ung mann som vil frem i verden*

*I*

*Det første bud er ganske lett  
De som er flest, har alltid rett.*

*II*

*Tenk alltid på hva folk vil si  
Og ta den sterkestes parti*

*III*

*Og tviler du så hold dig taus  
Til du ser hvem som får applaus.*

*IV*

*Tenk nøye ud hva du bør mene.  
Det kan bli dyrt å stå alene*

*V*

*Følg ingen altfor høye krav  
Men si, hva du har fordel av.*

*VI*

*Si alle hva de gjerne hører.  
Gå stille gjennom alle dører.  
(For sannhet bringer sorg og nød,  
mens daglig løgn gir daglig brød.)*

*VII*

*Gå aldri opprejist snik deg frem.  
Og gjør deg varm i alle hjem.*

*VIII*

*Husk: ingen mann kan roses nok  
Slik bygger man en venneflokk.  
(og i et brødreparadis  
har du din beste livspolis)*

*IX*

*Av sladder husker du hvert ord  
Til bruk i neste sjefskontor.  
(Men ingen taktfull sjel forteller  
et ord til ham som rygtet gjelder.)*

*X*

*Hvis siste bud bliver respektert,  
Da er din fremtid garantert  
Følg dristig med i kamp mot troll,-  
Men vis fornuftig måtehold!  
Skrid tappert frem i livets strid,  
-en time forut for din tid.*

Jacob Børresens debat bør ikke forstumme, for præstekorpset må altid værne om den kirkelige opgave og hævde at præsten skal varetage sin kirkelige tjeneste og være tilstede i forsvaret med teologisk og pastoral integritet. Som en udenforstående der mest kender det norske feltpræstekorps fra den side som kommer til udtryk i *PACEM*, forekommer det mig at man har grund til få bekymringer i Norge. De norske værnspræster synes at være en integreret del af forsvaret og tilsyneladende møder man opgaverne intellektuelt og medmenneskeligt på et meget højt plan. Ind imellem kan tonen godt være skarp og kritisk, og tilsyneladende er der plads til at krigsskolepræst, major Bård Mæland går i rette med «grusing»; at sjøkrigsskolepræst, orlogskaptajn Leif Tore Michelsen erklærer sin betænkelighed ved Kosova-krigen, og at kaptajnløjtnant Gudmund Waaler er kritisk over for officersuddannelsen og indstillingen blandt unge officerer – og sidst men ikke mindst synes det at være klart at præsterne ikke er i tvivl om den kirkelige karakter af deres opgave når de adspørges i en undersøgelse. For en udenforstående ser det ud til at det norske forsvar tillader sig en rummelighed som er forbilledlig og at præstekorpset også accepterer kritik fra både en flaggkommandør, Børresen, og en brigadér, Sverre Diesen.

Jacob Børresen gør ret i at minde præsterne om deres opgave. Jeg har i det ovenstående prøvet at redegøre for at præstens opgave altid er den samme; men altid må tage højde for sammenhængen (sognet) man skal gøre tjeneste i, og lad mig slutteligt citere et digt, eller en bøn, af Karl Rahner, som jeg fandt i en irsk biskops erindringer for nylig:<sup>99</sup>

*Priesthood*

*My dear friends accept us as we are;  
The priest is not an angel sent from heaven.  
He is a man, chosen from among men,  
a member of the Church, a Christian.  
Remaining man and Christian,  
he begins to speak to you the Word of God.  
The Word is not his own:  
he speaks it because God has told him to proclaim his Word.  
Perhaps he has not entirely understood it himself,  
perhaps he adulterates it,  
but he believes, and despite his fears,  
he knows that he must communicate God's Word to you.  
For must not some one of us say something about God,  
about eternal life, about the majesty of grace in our sanctified being:  
must not some one of us speak of sin  
and of the judgement and mercy of God?*

---

<sup>99</sup> Citeret efter Edward Daly: *Mister Are You A Priest?*, Dublin 2000, p. 251.

*So, my dear friends, pray for us, carry us,  
so that we might be able to sustain others  
by bringing them to the mystery of God's love  
revealed in Christ Jesus our Lord.*

Som 14-årig fik jeg politisk chockbehandling. Vores klasse besøgte Lübeck og vi skulle se grænsen til DDR. Da vi nærmede os ingenmandsland, pigtråd og minezonen, begyndte vagterne i tårnet at røre på sig og lagde an mod en flok 14-årige, slap hundene løs og patruljerede ivrigt. Den oplevelse skabte for altid en foragt i mig for det totalitære menneske som ikke kan skelne mellem vigtigt og uvæsentligt, men lader uniformen stjæle den menneskelige dømmekraft og tror at uniformen alene kan bære. Hvad enten man er præst, officer, sergent eller menig, er det et vilkår at uniformen skal fyldes ud af et menneske, af en personlighed, med sund dømmekraft og høje idealer.

## *English Summary*

---

«Do Really Clothes Make People»

This article is a respond to Jacob Børresen's question about chaplains wearing uniform (*PACEM* 4:2, 2001). The author stresses that the main discussion should be if the chaplains fulfil their theological and pastoral tasks or not. This is not granted by use of uniform, alba or civil clothes. When the author is walking around in his uniform, he concludes, anyone can see that he has taken this particular work. He gives the sign that he is a part of the military system and does his work in solidarity with all other working there.

*Peter Skov-Jakobsen, f.1959, Gammelvagt 2, 1312 København K. E-post: [skov-jakobsen@post.tele.dk](mailto:skov-jakobsen@post.tele.dk) Master of Arts (Hull University, England) 1992; cand.theol København 1993; Assistent og Sømandspræst i Hull 1988 - 1997; Sogne- og orlogspræst ved Holmens Kirke siden 1998. Avhandling 1992: ...World without End. Reflections in Theology in the Modern World, with Regard to Bernard Lonergan's "Method in Theology". Anmeldelse af udenlandsk teologisk og social-etisk litteratur i Kristeligt Dagblad.*

# Må feltpresten bære uniform?

*Replikk til flaggkommandør Jacob Børresen*

AV OBERSTLØYTNANT(P) VIDAR VIK

## Innledning

Flaggkommandør Jacob Børresen har i *PACEM* 2001:2 en meget vel gjennomarbeidet artikkel under tittelen: Ønsker vi uniformerte feltprester? Når jeg skriver en replikk til denne, er det fordi det er to spørsmål jeg mener bør besvares, før en besvarer det spørsmål som Børresen bruker som overskrift. Det er for det første: Hva er egentlig en prest? – og, for det andre: Hvilken rolle bør presten spille i Forsvaret?

Børresen gjør selv oppmerksom på at han har brukt Kirkerådets innstilling av 1975, særlig den historiske fremstillingen. Denne utredningen var en frukt av den sosialetiske tenkning på 70-tallet. Innstillingens konklusjon ble også brukt i Sivertsen-kommisjonens utredning om forholdet mellom stat og kirke, som underlag for forslaget om å nedlegge feltpresttjenesten.<sup>100</sup> Det burde være kjent at Presteforeningen nokså umiddelbart kom med en innstilling som trakk prinsipielt helt andre konklusjoner.

Det er en rekke spørsmål som kan reises ut fra det utgangspunkt Børresen har valgt. Jeg vet at noen sentrale spørsmål behandles grundig på annet sted i dette nummer av *PACEM*, så jeg skal nøye meg med å behandle de to grunnleggende spørsmål som jeg selv har stilt ovenfor. Jeg vil i det følgende behandle dem ut fra en prinsipiell og en historisk synsvinkel.

## Hva er prestens funksjon?

Børresen gir en grundig dogmehistorisk gjennomgang av presterollen, og føyer til sin egen opplevelse av presten i en gudstjenestesammenheng. Det er interessant, og viser hvordan det nytestamentlige bilde av presten er blitt gjort mindre tilgjengelig opp gjennom historien. Selve begrunnelsen for prestetjenesten ligger i det sentrale kristne dogme, inkarnasjonen. Kristi nærhet i vår verden, en legemlig nærhet. Det blir ganske irrelevant å trekke inn Grunnloven og forholdet mellom stat og kirke i denne sammenheng. Jesu metode var nærhet hos de som trengte trøst og hjelp til å leve, og det siste Jesus gjorde før han gikk inn til sin lidelse og død, var å innstifte nattverden for at han fortsatt skulle være nær.<sup>101</sup>

Prestens nærhet er i pakt med de eldste beskrivelser av den kristne gudstjeneste. Han benevnes som «den som står fremst (proestoti) blant brødrene».<sup>102</sup> Dette er muligens opprinnelsen til det norske ordet prest. Det som er viktigere, er at prestens rolle i de første kristne menigheter, primært kom til syne i forbindelse med nattverdfeiringen.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> Forslaget ble ikke fremmet for Stortinget på grunn av fungerende feltprost Torstein Brynes direkte appell overfor forsvarsminister Rolf Hansen.

<sup>101</sup> Det greske ordet som på norsk er oversatt med minne, i 1. Kor 11,24-25, har ikke primært med hukommelse å gjøre. Det kunne like gjerne være oversatt med å gjøre nærværende.

<sup>102</sup> Justin Martyr, *Første apologi*, kap. 65.

<sup>103</sup> Jfr. nevnte Justin, og Plinius d.y., *Brev til keiser Trajan*, ca. år 110.



Det er viktig å få understreket forskjellen på den gammeltestamentlige offerprest, og den kristne presterolle. Reformasjonen var i første omgang en politisk sak i Norge. Det gikk mange år før det fant sted noen endring i presterollen, i alle fall utenom de større byene. Da den lærde, ortodokse, lutherske prest trådte frem på arenaen på 1600-tallet, var han på ingen måte noen populær skikkelse.<sup>104</sup> I tillegg kommer etter hvert den populære oppfatning at presten er en mann av mange ord, og at han er moralens vokter. Dette er et bilde som har sin opprinnelse i pietismen og opplysningstiden på 1700-tallet, og ble styrket av de reformert pregede vekkelserne på 1800-tallet.

Den prest som Børresen beskriver i forbindelse med et norsk gudstjenestebesøk er ikke mye nær, og vurderingen er dessverre representativ. Som feltprest i 16 år, og med enda flere år i vanlig menighetstjeneste, har jeg en klar erfaring med at den barrieren som så alt for mange opplever i forhold til presten, den er mye lettere å overvinne i feltpresttjenesten enn i vanlig prestatjeneste, blant annet fordi han bærer uniform i den daglige tjeneste.

Prestens etiske veiledning tar utgangspunkt i at han er nær hos dem som trenger hans hjelp. Presten forvalter ikke noen idé eller noe moralsk regelverk. Analysen av et utvalg av «prestens time», i Kirkerådets innstilling, er ikke sakssvarende. «Prestens time» har aldri vært ment å skulle være normativ. Enhver etisk veiledning fra prestens side har dialogens form. Presten har selvsagt sitt ståsted, men ikke i form av et entydig regelverk.

## *Historien*

Historieavsnittet i Kirkerådets innstilling er egentlig bare en tilfeldig opplisting av en del data, noen av dem er misvisende eller feil. Børresen skal ikke klandres for at han bruker denne, da dette beklageligvis er den best tilgjengelige historiske oversikt. Jeg vil i det følgende ikke ta noen kritisk gjennomgang av denne, selv om det kunne ha vært fristende, men bare stanse ved noen av de historiske elementer som Børresen trekker frem, for å vise at den historiske rollefordelingen ikke er slik som man forutsatte på 1970-tallet.

Historien om innføringen av den kristne tro og praksis begynte tidlig i Norge, kanskje allerede på 600-tallet. Å snakke om en pluralistisk tid som noe nytt i vår tid, mer enn i tidligere tider, er i alle fall upresist. Å snakke om det som skjedde under Olav den Hellige som tvangskristning, er også unyansert.

I perioden mellom 1024 og 1046 skjedde det noe, hvorav slaget på Stiklestad bare var ett element. Kirken i Norge fikk et samlende symbol. Den hellige messe hadde blitt den eneste offentlige gudstjenesteform, og kristenretten var i ferd med å bli innarbeidet i lovverket. Allerede før år 1030 hadde Gulatingsloven følgende målformulering:

---

<sup>104</sup> Vi kjenner en rekke karikaturer av denne presten, både i folkeeventyrene og litteraturen for øvrig.

*Dette er det første i lovene våre, at vi skal bøye oss mot øst og be til den hellige Krist om godt år og fred, og om at vi må ha landet vårt bygd og kongen vår ved helse. Han være vår venn, og vi hans, men Gud være vår alles venn.*<sup>105</sup>

Den ble vedtatt på tinget uten at Kongen var til stede. På Moster i 1024 hadde Olav og hans hirdbiskop, Grimkjell, blitt enige om å dele kirkemakt og kongemakt. I forlengelsen av dette dro Grimkjell til Bremen<sup>106</sup> og ga troskapsed til erkebiskopen der. Det hadde ingen av hans forgjengere gjort. Snorre forteller også at bondehæren på Stiklestad ble oppildnet av danskekongens hirdbiskop, Sigurd.

Børresen påpeker at kanslerembetet utviklet seg fra hirdpresteskabet.<sup>107</sup> Så enkelt og direkte er det neppe. På 1200-tallet var det viktigste embetet stallaren.<sup>108</sup> Stallaren var stallmester, skyssordner og merkesmann. Han var den ledende i hirden, og hadde også forsetet i hirddomstolen. Fehirden er kjent helt fra 1160. Dette embetet hadde ansvaret for kongens økonomi, og var ikke geistlig. Kansleren oppbevarte kongens segl og hadde ansvaret for skriftlig utforming av lover og dekreter. Det var ganske naturlig å hente kansleren i hirdpresteskabet, da prestene hadde den beste utdannelse. På Håkon 5.s tid, mot slutten av 1200-tallet, var kansleren kongens sentrale embetsmann, og fikk etter hvert en rekke skrivere knyttet til seg. Fra begynnelsen av 1300-tallet var dette embetet knyttet til Mariakirken i Oslo.

Det er riktig at vi fikk en ny feltprestordning i 1905. Den fungerte dårlig, da den var lite kjent og, etter enkeltes mening,<sup>109</sup> ble den systematisk undergravd fra teologenes side. Sekretær i Bibelselskapet, Laurentius Koren, ble utnevnt til feltprost fra 1. januar 1940. Han utarbeidet en helt ny plan for feltpresttjenesten. Den ble oversendt fra Bispemøtet til Generalstabens den 8. april 1940. Korens forslag ble aldri behandlet av Generalstabens.

Til tross for en lunken holdning til Forsvaret blant teologene, og en vag forestilling om hva feltpresttjeneste egentlig er, ble det bygget opp en norsk feltpresttjeneste det står respekt av. Det var en feltpresttjeneste som var nær soldaten i hans utfordringer, og som var uniformert. Flere teologer meldte seg til tjeneste. Noen hadde underoffisersskole, og noen få også krigsskole. Noen av disse meldte seg til krigstjeneste som offiserer. Bare to av dem fikk dispensasjon fra Den norske regjering i London til å gjøre tjeneste som feltprest i tillegg: Erling Fagerheim og Arthur Berg.

Det behovet som ganske snart utkrystalliserte seg, det var ikke en spesialtjeneste Forsvaret kalte på. Det var ikke krisehåndteringsekspert eller kommisærer for statens ideologi. Det var ganske enkelt prester som så det som

<sup>105</sup> Oluf Kolsrud, «St. Olavs kristenrett». Tale ved kyrkjestemna på Moster i Sunnhordland 29. juli 1924 ved 900-års-minnet om Mostratinget i 1024. Denne talen er gjengitt i *Norvegia Sacra* 1924, s. 1-18.

<sup>106</sup> Erik Gunnes i *Norges historie*, bind II s. 243.

<sup>107</sup> Jfr. Kirkerådets innstilling s. 11.

<sup>108</sup> Kåre Lunden i *Cappelens Norges historie*, Oslo 1976, bind 3, s. 426 ff.

<sup>109</sup> Det ble klart uttrykt av Arthur Berg, i et intervju 25.03.98.

en nødvendighet å være nær hos dem som tok på seg den belastningen det var å kjempe den kampen som norske kvinner og menn så som en nødvendighet i den situasjonen landet var kommet opp i.

Et viktig eksempel på dette er kirkehøvdingen og pasifisten Kristen Skjeseth, sokneprest i Vågan og prost i Lofoten. Da han ble ordinert i Vår Frue kirke i Trondheim i 1906, understreket biskop Wexelsen i sin tale at prestens viktigste gjerning var ved døpefont og nattverdbord.<sup>110</sup> Det var ikke det som ble mest akseptuert den gangen, men det virket forløsende på ham. Mye forandret seg utover på 30-tallet, under fascismens fremmarsj gjennom Europa. Skjeseth mistet en sønn i borgerkrigen i Spania, og allerede 9. april 1940 ga han seg i vei til Sætermoen, for å gjøre tjeneste som feltprest i en alder av 59 år. Han ble først brigadeprest, mens han de siste ukene før kapitulasjonen ble feltprost, med uniform og kapteins grad.

Etter krigen var han en av de prester som markerte seg sterkest i kampen mot dødsstraff i landssvikoppgjøret. På et prestemøte i Svolvær i 1945 uttalte han:

*Under krigen hadde jeg det godt, fordi jeg sto sammen med dem som led urett. Nu har jeg det ikke godt, for jeg føler det stundom slik at jeg må stå sammen med dem som gjør urett.<sup>111</sup>*

Det var Ingebrigt Dahle som var sjef for Forsvarsdepartementets feltprestkontor fra mai 1945. Dette kontoret ble etter hvert et plankontor. Da Tysklandsbrigaden ble opprettet i 1947, ble prestetjenesten administrert fra et kontor i Storgata 33, under Finn Guttormsen. Norge hadde ikke noen feltprost i fredsorganisasjonen før Erling Ulltveit ble utnevnt til major og feltprost i 1948.<sup>112</sup>

## *Konklusjon*

Feltpresttjenesten er naturligvis primært en prestetjeneste, og der har erfaringen vist at den uniformerte prest i større grad gir signaler om nærhet og solidaritet med det personell og de avdelinger han skal betjene. En prestetjeneste med utgangspunkt i inkarnasjonen, står sterkere også i forhold til det pluralistiske samfunn. Prestens tjeneste er ikke avhengig av noen konsensus i avdelingen om en eller annen idé som presten skal formidle. For at prestetjenesten skal fungere må presten være villig til å ta inkarnasjonen på alvor, og virkelig være til stede i avdelingen og hos den enkelte.

Kristen Skjeseth er et eksempel på en som *ønsket å stå sammen* med de som hadde problemer. Skjeseth var ikke mobiliseringsdisponert i det hele tatt. Fra sitt utgangspunkt ved *alter og døpefont* så han det som sin plikt å være nær, der mennesker sto midt oppe i en vanskelig situasjon.

<sup>110</sup> Kristen Skjeseth, *Skrifter og taler i utvalg*, Oslo 1970, s. 18.

<sup>111</sup> Skjeseth 1970, s. 10.

<sup>112</sup> Han ble ikke oberst og sjef for Feltprestkorpset før i 1954.

De reglementer vi har for feltpresttjeneste, og vi har en rekke av dem fra tidlig på 1700-tallet, har to klare formål: 1) Å sørge for at det blir holdt gudstjeneste for soldatene når de ikke er i sin soknemenighet, og 2) å sikre soldatene adgang til sjelesorg. Vi har en tradisjon, helt fra biskop Grimkjell, at dette har sitt utgangspunkt i Kirkens Herre, ikke i Kongens ideologi. Uniformens funksjon er ikke en tilslutning til et system eller en idé, men en hjelp til å være nær, uten å være i veien.

### *English Summary*

«Do Chaplains Have to Use Uniforms»

The author asks: What is really a clergyman and which role does he have in the military as a chaplain? And he answers: The chaplain has to do his work on the basis of the Incarnation, to stay close to the unit and the individuals. By experience, we know that a uniformed chaplain too a greater extent communicate nearness and solidarity. The uniform helps us to be close without interfering.

*Vidar Vik, f. 1937. Stabsprest(R) Adr. Skausnaret 9a, 1262 Oslo. Cand. Theol 1964. Practicum 1965. Brigadeprest Brig N 1967. Res.kap i Stokke 1970, Res.kap i Bøler 1974. Res.kap i Nordstrand 1978. Bataljonsprest UNIFIL 1985-1986 og 1991-1992. Stabsprest FPK/Stab 1988. Garnisonsprest for Østlandet/Stabsprest i Hæren 1990-1997.*