

## Samvittighet mod vold? Nogle kristen-muslimske refleksjoner

Af Oddbjørn Leirvik, dr.theol., projektleder ved Oslo Universitet

### **Det følgende er et uddrag af slutkapitlet i Oddbjørn Leirviks nyligt udkomne bog "Islamsk Etik - ei Idéhistorie".**

I sjokket etter terrorangrepet 11. september og den påfølgjande amerikanske bombinga var det mange som var redde for at den opne samtalen mellom islam og Vesten, muslimar og kristne, ville få ein bråstopp. I vårt nære naboland Danmark fall hendingane saman med ein heit valkamp som førte den folkelege muslimhetsen til nye og lite hyggelege høgder. Også i Norge kunne ein høyre spreidde røyser som spådde religionskrig mellom muslimar og kristne. Men i norsk samanheng var dette marginale fenomen. Langt meir påfallande var det kor sterkt muslimar og kristne i Norge markerte felles haldningar til dei dramatiske hendingane på den globale scena. Trond Ali Linstad avviste at det handla om ein sivilisasjonskonflikt mellom islam og kristendom, og hevda i staden at det var felles verdiar som stod på spel. Generelt var muslimane i Norge raskt ute med å fordømme sjølvmondsangrepa i New York og Washington. Men dei markerte også ei kritisk haldning til den påfølgjande bombinga av Afghanistan. Det som er verd å merke seg, er at også mange kyrkjeleiarar kom ut med ei tilsvarande kritisk haldning – både til morderiske sjølvmondsaksjonar, og til Vestens tiltru til at terror kan bombast vekk.

Morgonen etter 11. september drog eg til Sarajevo. Eg reiste saman med Lena Larsen, leiaren i Islamsk Råd. Saman representerte vi Kontaktgruppa for Mellomkyrkjeleg Råd og Islamsk Råd, på ein konferanse for kristne og muslimske leiarar i Europa. Konferansen vart naturlegvis prega av den dramatiske verdssituasjonen, og det ladde forholdet mellom religion og vald som vi dagen før hadde sett eksplodere framfor augo våre.

Samtidig sette det å vere i Bosnia det "muslimske" terrorangrepet på USA i perspektiv. Vi kunne ikkje gløyme at "kristne", ortodokse serbarar berre for seks år sidan drap 7000 muslimske gutar og menn i Srebrenica, i eit område som FN hadde erklært for trygt. I den fråsegna konferansen vedtok om terrorangrepet, vart det tatt med ei setning som sette den forferdelege valdshandlinga inn i eit vidare perspektiv: "Recognising the potential for violence that resides in all of us, we pray that this senseless deed may not provoke indiscriminate retaliation." Saman erkjende vi, som kristne og muslimar, det potensialet for vald som vi ber i oss, og kor lett religionane våre lar seg bruke til legitimering av valdsmakt mot andre. Under inntrykket også av ein eskalerande valdsbruk i Palestina-konflikten visste vi at den eksplosive blandinga av arrogant valdsmakt og religiøst motivert terror trugar med å rive sund heile Abrahams familie.

Men vi visste også at det finst ei motkraft – frå jødar, kristne og muslimar som står side om side i eit langsiktig arbeid for politisk rettferd og religiøs nedrusting. I dei siste tiåra av 1900-talet har det blitt etablert ei rekkje nettverk for interreligiøs dialog verda over, ikkje minst mellom kristne og muslimar. I Norge vart fleire slike dialogfora etablert på 1990-talet, med Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn som det mest representative. No er det ein hake ved religionsdialogen at den somme tider kan bli litt for idealistisk. Hendingane hausten 2001 – både i USA, Afghanistan og Palestina – utfordra oss alle til å tale meir ærleg om dei barske realitetane. Vi må ta på alvor kor mange det faktisk er som brukar jødedom, islam eller kristendom til å teikne aggressive fiendebilete

av annleis truande. Korleis kan vi temme det aggressive potensialet som vi alle har i oss? Kvar finn vi motkrafta? Korleis kan vi stå opp for rettferda utan å øydelegge andre?

Ei frukt av den religionsdialogen som har vakse fram mellom kristne og muslimar er at det har blitt etablert tillitsband og personlege relasjonar som gjer at det no faktisk er mogeleg å snakke meir ærleg saman enn før – og å stå saman for rettferd, mot vald på tvers av religionsgrensene.

På flyet heimatt frå Sarajevo kunne Lena Larsen og eg lese om den tverr-religiøse markeringa mot terroreren som vart halden den 16. september i Universitetets aula i Oslo, under overskrifta "Saman i sorga". Dagen etter kunne vi sjå avisbileta av biskop Gunnar Stålsett, generalsekretær Lars Gule frå Human-Etisk Forbund, nestleiar Senaid Kobilica frå Islamsk Råd og rabbinar Jason Rappaport – ståande hand i hand og syngje "We shall overcome". Ei veke seinare møttes Kontaktgruppa for Mellomkyrkjeleg Råd og Islamsk Råd. Vi sende ut ei oppmoding til kristne og muslimar i Norge om å ta del i kvarandres sorg og uro, noko som vart følgt opp med eit brev til kyrkjelydane om å svare på den kritiske situasjonen med å knyte nye kontaktar over trusgrensene. I Bergen gjekk sju hundre kristne og muslimar i fakkeltog mot terroreren. I Kristiansand gjekk kristne og muslimar, human-etikarar og buddhistar, saman om ei tilsvarande tverr-religiøs markering mot vald og terror.

Kva er dette? Muslimar og kristne hand i hand med jødar og human-etikarar? Dei dystre spådommane om ein sivilisasjonskonflikt mellom islam og kristendom, islam og jødedom, islam og ateisme, ser ikkje ut til å slå til i Norge. Også i andre delar av verda har vi sett og ser vi tilsvarande tverr-religiøse markeringar mot terror og vald. Kva er det uttrykk for? Speglar det berre religiøse leiarar sitt politisk korrekte ønskje om religionsfred, på ei overflate av sydande straumar av religiøst motivert hat? Eller er det teikn på at dei avgjerande skiljelinjene faktisk *ikkje* følgjer trus- eller sivilisasjonsgrensene?

Eg trur det vi er vitne til, er ein verdikamp på tvers av trus- og kulturgrenser. Kampen mellom rik og fattig, mannsmakta og kvinnefrigjerung, vald og ikkje-vald, er i dag ein strid *innanfor* kulturane og religionane heller enn *mellom* dei. Derfor vil vi nok også i stigande grad få sjå at kristne og muslimar går inn i uventa alliansar med kvarandre – alliansar som kan vere høgst kontroversielle i *begge* leirar.

Det som hende etter at USA sette i verk bombinga av Afghanistan, kan tene som eit eksempel på dette. Allereie den 18. oktober kom Komiteen for internasjonale spørsmål under Mellomkyrkjeleg Råd med ei fråsegn som stempla krigshandlingane som "etisk betenkelige" og "strategisk ukloke". Også fleire av biskopane kom med sterkt kritiske ytringar mot det mønsteret som var i ferd med å avteikne seg i den verdsvide kampen mot terrorismen – som i første omgang tok form av ein ulik kamp mellom verdas einaste supermakt og eit frå før utbomba, lutfattig land.

No var det ulike syn både mellom kristne og muslimar på kva som var etisk forsvarleg og strategisk klokt i den aktuelle situasjonen. Mange peika på at det å styrte Taliban – eit terrorfremjande, valdeleg regime utan folkeleg legitimitet – var eit kortsiktig mål som også det store fleirtalet av muslimar kunne semjast om. Andre hevda at bombinga av Afghanistan gav feil fokus til den langsiktige kampen mot terrorismen, som krev langt meir djuptgåande endringar i dei globale strukturane.

Det interessante i denne samanhengen er likevel det som skjedde vel ei veke etter at kyrkjeleiarane hadde signalisert sine kritiske haldningar til den vestlege strategien. Først hende det at den største

pakistanske moskeen i Oslo, Jamaat-e Ahl-e Sunnat, saman med den kjende frontfiguren for Ressurssenter for pakistanske barn, Aslam Ahsan, gjekk ut i media og tok kraftig avstand frå massakren på kristne i ei kyrkje i den pakistanske byen Bahawalpur. Som eit tilsvar vart det same kveld tatt ein telefon frå kyrkjeleg hald, der vi uttrykte glede over muslimane sin solidariske protest mot drap på kristne, samtidig som vi understreka kyrkjjas ønskje om å verne uskuldige muslimar i den pågåande bombeaksjonen mot terror.

Resultatet var at Mellomkyrkjeleg Råd, den pakistanske moskeen (som er det største muslimske trussamfunnet i Norge) og Aslam Ahsan sitt Ressurssenter saman sende eit brev til statsministeren med krav om bombestans. Dagbladet slo nyhendet opp under overskrifta "Ber Gud stoppe Bondevik". Det ein med andre ord var vitne til, var ein kristen-muslimsk allianse mot politikken til eit statsberande, kristeleg parti.

For å gjere biletet enda meir komplekst, bør det også nemnast at Bondevik – trass i usemja om kva som var rett strategi i kampen mot terror – stilte opp i moskeen til World Islamic Mission, til samtale ansikt til ansikt like etter at han tok opp att statsministerembetet. Avstanden synest stor frå Bondeviks vilje til open samtale til haldningane som delar av grunnplanet i partiet hans står for. I novembermørket slo tabloidpressa opp med krigstypar at ein lokal leiar i Kristelig Folkeparti i Volda hadde gått ut og åtvare sine trusfeller mot den islamske faren. Men berre nokre dagar etterpå får vi vite, rett nok med langt mindre overskrifter, at eit stort tal muslimar nyleg hadde meldt seg inn i Kristelig Folkeparti i Oslo – fordi dei kjende seg verdimesig på bølglengd med partiet.

Når frontane er så kryssande som dei er, kven kan då lenger tale i forenkla og forblomma vendingar om striden mellom "kristne" og "muslimar"? No skal ein ikkje stikke under ein stol at ein del kristne og ein del muslimar faktisk opplever kvarandre som religiøse fiendar og politiske konkurrentar. Men like mange kjenner på eit verdimesig fellesskap på tvers av religionsgrensene – eit fellesskap som somme tider kan slå ut i høgst uventa og kontroversielle alliansar. Då tenkjer eg ikkje berre på verdikonservativ samling om kristen-muslimske hjertesaker som fråhald og "familieverdiar". Vi ser også eksempel på meir liberale alliansar på kvinnesakas grunn, og maktkritiske alliansar med sjølvkritisk brodd mot så vel muslimske terroristar som kristne supermakter.

### **Sjølvkritisk samtale om religion og vald**

Menneske som har vore involvert i religionsdialog (anten det no er på det personlege eller meir formaliserte planet), trur ikkje så lett på dei som prøver å stille religionane opp mot kvarandre. Bak sjablongane om "muslimar" og "kristne" finst sårbare menneske som gjer erfaringar med at det er mogeleg både å kommunisere og å samhandle på tvers av trusgrensene. Norge er framleis eit fredeleg verdshjørne, der tillitsfulle relasjonar kan byggast utan skotsikre vestar. Men hendingane på den globale scena utfordrar oss til å ta eit steg vidare – til ein enda meir sjølvkritisk samtale om kva gudstru og autoritære ideologiar i pressa situasjonar kan gjere med oss, kva anten vi kallar oss kristne eller muslimar.

Stilt overfor det grufulle potensialet for vald som vi openbert har i oss, er vi ofte raske til å slå fast at terror og krig i Guds namn er blasfemi og misbruk av religionen. Vi er snare til å seie at det "eigentleg" handlar om etniske konflikhtar, politisk rivalisering eller avstumpa menneske. Det gjer det nok. Men kan vi gjere oss så lett ferdige med den religiøse komponenten i dagens konflikhtar?

Eg trur vi må innsjå at heilagskriftene i seg sjølv kan vere eit problem. Dei har blitt til i ei tid då valdeleg konfliktløysing var dagens orden. Delar av heilagskriftene kallar til nedrusting og ikkje-vald. Men andre delar legitimerer valdsbruk. I Det gamle testamentet (den jødiske Bibelen) finn vi alt frå nasjonalreligiøse massakrar (les fortellinga om erobringa av Jeriko i Josva-boka, kapittel 6) og blodsprutande motstandskamp (les Esters bok) til profetane sine storslagne fredsvisjonar om sverd som skal smidast om til vingardsknivar (Jesaja, kapittel 2) og ein fredsfyrste som skal kome ridande på eit esel (Sakarja, kapittel 9). Alt i Guds namn.

I Det nye testamentet bed Kristus – som ein sann fredsfyrste – sine læresveinar vende det andre kinnet til og stikke sverdet i slira, utifrå ei grunnleggande innsikt i valdens spiral: "den som grip til sverd, skal også falle for sverd" (Matteus 26: 52). Men i Johannes' Openberring kjem dommedagens Kristus ridande til hest, herskar med jarnstav og kjempar ned sine fiendar med sverd. Det nye testamentet har også eit stort arsenal av harde og fordømmende ord mot "jødane", ord som i europeisk kristendomshistorie har vore med på å legitimere forferdelege overgrep mot menneske av jødisk herkomst og tru.

Også Koranen kan gi haldepunkt for høgst ulike syn på annleis truande og det å løfte sverd for truas sak. På den eine sida gir Koranen ein meir grunnleggande aksept enn Bibelen for at trusforskjellar er vilja av Gud, og ei tilsvarande oppmoding til jødar, kristne og muslimar om å kappast i gode gjerningar. Men vi finn også hardhendt korrekturlesing av kristen tru, stemplande ord mot "jødane", og beinhard kritikk av "dei vantru". I striden mot dei vantru tillet Koranen også at ein gjer klart "stridskrefter og rytteri" – noko som muslimar anten kan tolke som godkjenning av forsvarskrig når eins eigen eksistens er truga (den vanlegaste tolkinga), eller som ei generell oppmoding til å gå til væpna kamp mot vantru sekularistar, jødar og korsfararar (tolkinga til dei radikale islamistane).

I spørsmålet om religion og vald er det ikkje til å kome ifrå at heilagskriftene er motsetnadsfulle. Vi kan ikkje lenger oversjå at det ligg udetonerte bomber i den religiøse tradisjonen. Vi må heller demontere dei, med stor innsikt og varsemnd.

Dette er ei utfordring som vi i høgste grad er felles om, på tvers av trusgrensene. Også dei austlege religionane har eit ambivalent forhold til vald, for ikkje å snakke om dei overgrepa som sekulær framskrittsideologi har vore med å legitimere.

## **Samvit**

No er det ikkje først hausten 2001 menneskeslekta har kjent trong til å tale sjølvkritisk med kvarandre om religionane sitt potensial for å legitimere valdsverk, og kor nødvendig det er å finne motkrefter mot dette. Vi veit så altfor godt at vi har valdskrefter i oss, og at religiøs tru anten kan vere med på å stimulere desse, eller bremse dei.

Kva anna har vi i oss, på tvers av trusgrensene, som kan hjelpe oss til å stå imot dei valdelege impulsane? I tilknytning til eit nyleg avslutta forskingsarbeid vil eg la denne boka munne ut i ein refleksjon omkring samvitsomgrepet. Kan samvitet knyte kristne og muslimar saman, på tvers av religionsgrensene? Kan samvitet aktiviserast til å bli ei sperre mot fiendebilete og drap?

Då Verdserklæringa for Menneskerettane vart forma i 1948, mobiliserte ein menneskeslekta sitt felles *samvit* til eit universelt forsvar for menneskets verd. I forordet til Verdserklæringa blir det peika på at manglande respekt for menneskerettane har ført til "barbariske handlingar som har skaka

menneskeslekta sitt samvit". Det næraste og mest påtrengande eksemplet var 1900-talets brutale verdskrigrar, framfor alt jødeutryddinga. Men også tidlegare generasjonars religionskrigrar og imperialistisk valdsbruk høyrde med til bakteppet.

Kva har menneska å stille opp med, andsynes det grufulle potensialet for vald som vi alle ber i oss? Artikkel 1 i Verdserklæringa svarer slik: "Alle menneske er fødte frie, og like i verd og rettar. Dei er utstyrt med fornuft og samvit, og bør handle mot kvarandre i brorskapets ånd".

I og med Verdserklæringa har samvitsomgrepet blitt uttrykkeleg globalisert, som eit felles referansepunkt for ukrenkelege menneskerettar og verdibasert motstand mot vald. Både forordet til Verdserklæringa og artikkel 1 viser til den *kollektive* dimensjonen ved samvitet, nemleg det vi (med negativt eller positivt forteikn) kan "vite saman" på tvers av trus- og kulturgrensene. Det kan vere interessant å merke seg at det også var andre tradisjonar enn den vestlege som bidrog til at samvitet vart ein sentral referanse i Verdserklæringa. Då det kinesiske medlemmet av redaksjonskomiteen foreslo å ta inn ei tilvising til "conscience", hadde han det konfusianske omgrepet *ren* i tankane. Det kinesiske teiknet for *ren* er ein kombinasjon av teikna for "menneske" og "to", og dreg tanken i retning av forpliktande moralsk fellesskap.

I moderne vestleg språkbruk, derimot, gir "conscience" ofte meir *individualistiske* assosiasjonar til det kvar einskild av oss veit intimt med oss sjølv. Også dette aspektet ved samvitet er spegla av Verdserklæringa. Medan artikkel 1 understrekar det sosiale elementet i samvitet, taler artikkel 18 om samvitet som det einskilte menneske sin ukrenkelege eigedom. Her blir det slått fast at ingen har rett til å binde samvitet: "einkvar har rett til tankefridom, samvitsfridom og religionsfridom".

Sjølvve samvitsomgrepet – i den lingvistiske forma som vi finn på vestlege språk – har si rot i kristen tradisjon og europeisk filosofi. Både på gresk, latin og dei fleste europeiske språk er orda for samvit konstruert av ei forstavning som tyder "(saman) med" og eit påfølgjande substantiv for "det ein veit" – slik det fint går fram både av det engelske "con-science" og det nynorske "sam-vit". Men kven er det ein samvitsfullt veit noko saman med? Alt hos dei greske filosofane finn vi ei spenning i samvitsomgrepet mellom det "å vite med seg sjølv" og det "å vite med andre". Kanskje er det denne spenninga mellom sjølv og den andre som er konstituerande for samvitsomgrepet? Samvitet viser til det som er aller mest mitt eige, og det som vi samtidig, i mest eminent forstand, er saman om.

Korleis kan kristne og muslimar kome dit at ein kan ha både godt og dårleg samvit med kvarandre, på tvers av trusgrensene? Dårleg samvit for å ha trykt kvarandre ned og såra kvarandre; godt samvit for det ein står saman om, same kor kontroversielt det måtte vere...

No er ikkje samvitet utan vidare ein villig alliert for dei som, i Verdserklæringa si ånd, vil mobilisere samvitet til forsvar for universelle verdiar. Ser vi på Det nye testamentet, finn vi på den eine sida dei kjende orda av Paulus i Romarbrevet der han knyter samvitet til ei lov som er skriven i alle menneske sine hjarte:

For når heidningane som ikkje har lova, av naturen gjer det lova krev, då er dei seg sjølv ei lov, endå dei ikkje har lova. Dei viser med dette at det lova krev, står skrive i hjarto deira. Samvitet deira vitnar òg om det, når tankane deira anten klagar dei eller forsvarar dei (Romarbrevet 2: 14-15).

Men ved sidan av Paulus sine universalistiske, naturlovaktige referansar til samvitet står meir kommunitaristiske talemåtar. I dei seinare breva i Nytestamentet blir dei sanne kristne sitt gode og reine samvit kontrastert med kjettarane og heidningane sitt tilsmissa, upålitelege samvit.

## Islam om samvitet

Er det kanskje slik at samvitet stadig blir overstyrt av trusmessige forestillingar, og at det derfor er rein utopi å snakke om samvitet som universelt einskapsband? Kanskje kan det vere interessant å sjå kva nokre moderne muslimar har meint om den saka, som talsmenn for eit universelt, solidarisk og ikkje-valdeleg samvit.

I klassisk islam finst det ikkje noka nemning som har den same spenninga mellom det å vite med seg sjølv og det å vite med andre, som samvitsomgrepet har. I kapittel 3.1 har vi sett at moderne muslimar som Fazlur Rahman og Farid Esack assosierer samvitsomgrepet med den koranske nøkkeltermen *taqwâ*. På moderne vis forstår han både samvit og *taqwâ* som uttrykk for eit individbasert, moralsk gudsmedvit. Men dei peikar også på at den einskildes *taqwâ* eller samvit rett forstått er ankerfestet for eit solidarisk liv i samfunnet.

Farid Esack skriv utifrå erfaringa av samvitsbasert, muslimsk-kristen motstand mot apartheid i Sør-Afrika. Men han er også eksponent for eit moderne etikk-syn som legg stor vekt på den einskildes moralske autoritet og ansvar. Koplinga mellom det personlege og det universelle er typisk for moderniteten: når ein aksentuerer den einskildes moralske autoritet, blir gjerne dei kommunitariske, trusspesifikke trekka ved moralen tona ned, til fordel for eit meir universalistisk etikk-syn sentrert om verdiar som ein meiner menneskeslekta er felles om.

På moderne arabisk er det ordet *damîr* som har fått tydinga moralsk medvit eller samvit. Ordet finst ikkje i Koranen, men er godt representert i klassisk arabisk. I klassisk tid stod ordet for det aller innte i mennesket – det ein veit med seg sjølv men ikkje utan vidare vil røpe for andre. Når det var nettopp dette innovervende ordet som i løpet av 1800-talet fekk tydinga moralsk medvit, svarer det då også godt til den modernitetstypiske fokuseringa på individets indre autonomi.

Men samtidig finst det mange eksempel på at muslimske forfattarar som aktivt nyttar ordet *damîr* brukar det til å få fram kva muslimar, kristne og andre sanningssøkjande menneske veit saman, som ein universell moralsk kunnskap. Sterke uttrykk for dette finn ein hos tre egyptiske forfattarar som på 1950- og 60-talet skriv nyskapande om islamsk etikk i høve til kristen tradisjon.

Forfattarane er ‘Abbâs Mahmûd al-‘Aqqâd (d. 1964), M. Kâmil Husayn (d. 1977) og Khâlid Muhammad Khâlid (d. 1996). Alle har dei gitt viktige bidrag til ei nytolking av islamsk etikk i ein moderne kontekst, og det på ein dialogisk måte. Sjangermessig kombinerer dei element frå den mystiske og filosofiske etikken med ein meir narrativ, religiøs etikk av al-Ghazâlîs merke.

Al-‘Aqqâd si mest kjende bok om islam og kristendom ber tittelen "Kristi geni" (1953). Her utfaldar han universalismen, samvitsforankringa og kjærleikslova i Kristi forkynning. Som den moderne romantikar han er, framhevar han også korleis Kristus trengde gjennom dei ytre skala og avdekka moralitetens indre kjerne. Når al-‘Aqqâd skal karakterisere Kristi etiske forkynning med éi setning, brukar han uttrykket "kjærleiks- og samvitslova". Interessant nok er det *shar‘îa*-omgrepet al-‘Aqqâd nyttar, når han lar Kristus representere ei lovtenkning tufta på kjærleik og levande samvit, snarare enn forbod og døde bokstavar.

Den største *jihâd* forstår han som mennesket sin vedvarande kamp for tanke- og samvitsfridom i samfunnet – ein strid som al-‘Aqqâd meiner dagens muslimar må ta like alvorleg som Kristus gjorde då han utfordra stivna og autoritære religionsformer i si samtid.

Også Khâlid Muhammad Khâlid kom i den same perioden med banebrytande bidrag til ei samvitsfull, muslimsk-kristen forståing. Dei to viktigaste bøkene hans i så måte ber titlane "Muhammad og Kristus – saman på vegen" (1958) og "Det menneskelege samvitet på si reise fram mot målet" (1963). I "Saman på vegen" definerer Khalid samvitet som "mennesket i sin sanne eksistens". Han synest såleis å knyte samvitsetikken til det vidare spørsmålet om menneskeleg autentisitet. Det handlar, som han seier, om å opne opp for mennesket sine løynde potensial. Slik Khalid skildrar Muhammad og Kristus, oppmodar dei begge til motstand mot alle som brukar makta si til å binde andres samvit. Begge kallar dei menneskeslekta til eit kreativt, byggjande arbeid på fridommens rike.

I Kristi tilsynelatande veikskap ser Khâlid ein overlegen styrke. Hans styrke var tufta på overtydinga om at kjærleiken kan skape mirakel utan sidestykke – når det vonde blir møtt med det gode, sverdet med sinnsro, og hat med empati.

I si bok frå 1963 mobiliserer Khâlid ein hærske av store namn frå den globale religions- og filosofihistoria til kamp for samvitsfridom så vel som sosial rettferd, for ein stor del med ein ikkje-valdeleg undertone. Medviten om atomtrugsmålet ser Khâlid Gandhi som samvitets stemme i si eiga tid. Men Khâlids fascinasjon av Sokrates, Kristus og Gandhi tyder ikkje at han nedvurderer Muhammad si rolle. Muhammad si fortjeneste, seier Khâlid, er at han var realistisk nok til å vise korleis sverdet kan brukast på ein disiplinert måte, til sjølvforsvar og vern om fundamentale verdiar. Som åndeleg og politisk leiar omforma Muhammad Kristi høge kjærleiksideal til praktikable samfunnslover. Men den politiske realismen som han krediterer Muhammad for, riv heller ikkje grunnen unna dei meir konsekvent ikkje-valdelege forbilda som Kristus og Gandhi, slik Khâlid ser dei, har etterlate seg. Kvar på sitt vis taler dei samvitets stemme, og står saman om å minimalisere valdsbruken.

Med tanke på valdsproblematikken er kanskje M. Kâmil Husayn sitt bidrag det aller mest spennande. I 1954 gav han ut boka *Qarya zâlima* ("Ein by i det vonde"), som i 1959 vart omsett til engelsk under tittelen *City of Wrong. A Friday in Jerusalem*. I 1957 vann Husayn den egyptiske Statens litteraturpris for boka, som er ei moralfilosofisk dramatisering av langfredagshendingane. Langfredag er eit kontroversielt tema for ein muslimsk forfattar, sidan den vanlegaste tolkinga av Koranen er at Kristus ikkje vart krossfesta, men berga frå sine fiendar og løfta opp til Gud. I staden for å utfordre det klassiske islamske synet på kva som hende med Kristus, går Husayn inn i langfredagshendingane frå dei andre aktørane sin synsvinkel. Han fokuserer på det indre dramaet hos jødar og romarar som var involverte i prosessen mot Kristus og som – mange av dei rett nok under store kvaler – hadde ein klar *intensjon* om å krossfeste han.

Det Husayn er ute etter, er å vise at langfredagsdramaet djupast sett handlar om å krossfeste det menneskelege samvitet: "Då dei bestemte seg for å krossfeste han, vedtok dei i røynda å drepe samvitet (*al-damîr*) og slukke det lyset det gir. Slik dei såg det, la både fornuft og religion plikter på dei som overskreid samvitets diktat."

Husayn sitt poeng er at mange av dei som gjekk inn for at Kristus skulle krossfestast handla stikk i strid med si indre stemme, ved å la politisk rasjonalitet eller lojalitet mot det religiøse fellesskapet

bli avgjerande for det standpunktet dei tok. Læresveinane vakla mellom å gjere motstand med våpen og å vere tru mot Kristi ikkje-valdelege lære i Bergpreika, men endar med å gi avkall på valdeleg motstand. Slik la dei grunnen for dei mest sentrale læresetningane i kristendommen, seier Husayn – nemleg dei som handlar om tilgiving og forsoning.

Både i langfredagsromanen og andre skrifter assosierer Husayn samvitstruskapen med retten og plikta til å seie nei, når fellesskapet krev noko av deg som vil skade andre. Bøkene hans målber langt på veg ein muslimsk pasifisme. Etikken hans er sentrert omkring det han kallar "dei passive motstandsdydane". I langfredagsromanen sin har Husayn også ein inngående refleksjon over forholdet mellom fornuft og samvit. Artikkelen 1 i Verdserklæringa har, som vi har sett, ein parallell referanse til "fornuft og samvit". I Verdserklæringa si ånd ser Husayns trusfeller al-'Aqqâd og Khâlid for seg eit samvirke mellom rasjonalitet og samvit i sine moralfilosofiske skrifter. Husayn meiner også at det må vere eit samspel, men hevdar med styrke at fornuft og samvit har to heilt ulike oppgåver. Fornufta si oppgåve er å rettleie oss til positiv handling. Men det kan fornufta berre gjere dersom ho respekterer dei grensene som samvitet set opp. Det er dette som er samvitet si oppgåve: å sette grenser for fornufta.

Det er gode grunnar til å lese Husayns langfredagsroman som ein kritisk refleksjon over grunnane til at den europeiske sivilisasjonen kunne forfalle til slike ugjerningar som ein såg under den andre verdskrigen – i modernitetens og folkefellesskapets namn.

Dersom ikkje fornufta lar seg tøyse av eit samvit som byr "du skal ikkje drepe", blir den gode rettleiareren til ein farleg forførrar, formanar Husayn. Husayns ikkje-valdelege forståing av samvitets stemme er i tråd med ein moderne, vestleg språkbruk der uttrykket "conscientious objection" nærast har blitt synonymt med militærnekting. Husayns pasifisme er eit sjeldan unnatak frå det som er regelen i både islam og kristendommen sine krigsetiske tradisjonar, der tanken om den rettferdige krigen har vore nokså dominerande (heilt frå starten i islam; frå 300-talet for kristendommen sin del). Den engelske versjonen av boka hans kom, passande nok, i ny utgåve i 1994. Husayns syn på samvitet si bremsande rolle overfor kollektive drapsimpulsar har like stor aktualitet i ei tid då religiøst motivert terror og etnisk reinsing florerer, som det hadde etter den andre verdskrigen med sitt holocaust og sine atombomber.

Sjølv såg Husayn – som var medisinar av profesjon – det bremsande samvitet som nærast ei fysiologisk lov i mennesket. Men han var også til fulle klar over at samvitets naturlov kan settast ut av spel.

### **Ansikt til ansikt**

Kva kan mest effektivt hindre at samvitet blir sett ut av spel, og drept? Omsynet til vår sjølvrespekt, eller omtanken for det andre mennesket? Husayn kallar den einskilde til å slå vakt om sin eigen integritet. Med tilvising til den koranske tanken om å gjere urett mot sjela (*zulm al-nafs*, jf. kap. 3.1), hevdar han at vi kan gjere uboteleg skade på oss sjølve om vi set samvitet til side. Men med den vekta han legg på ikkje-vald, er det tydeleg at Husayn også har det andre mennesket sitt ukrenkelege verd for auget. Som han let vismannen i langfredagsromanen seie: "Vi har ingen rett til å påføre ein annan liding eller død – det finst absolutt ingen grunnar som kan rettferdiggjere det".

Det er ikkje til å kome ifrå at mange moderne tenkarar som – både på muslimsk og kristen side – har løfta samvitets fane, har fokusert meir på den indre stemma enn på det andre mennesket sitt



bydande krav. Hos egyptarane ovanfor var omsynet til sjølvvet kopla til ein universell visjon av moralsk forplikting, med ”menneskeslekta” (*al-insâniyya*) som nøkkelomgrep ved sidan av ”samvitet” (*al-damîr*). Men kanskje er det moralske sjølvets tanke om universelle forpliktingar overfor eit abstrakt kollektiv ikkje nok til å halde stemma til samvitet levande?

Kanskje er det også utilstrekkeleg å sjå samvitsbandet som eit band knytt av delte innsikter åleine. Truleg må dei rasjonelle innsiktene supplerast med empatiske relasjonar om samvitet skal bli levande og slitesterkt. Dei egyptiske forfatarane som eg har peika på, flytta merkesteinar i muslimsk-kristen dialog ved å framheve så sterkt som dei gjorde kva muslimar og kristne kan stå saman om på moralens område. Men trass i deira openberre fascinasjon av kristen tradisjon og europeisk filosofi, må ein kritisk spørre om dei eigentleg tok sine kristne landsmenn på alvor – i empatisk engasjement for deira minoritetsrettar, og som utfordrande dialogpartnarar. Det er forskjell på å ta utvalde bitar av andres tradisjon inn i eins eige univers og det å la seg utfordre av levande menneske med ei anna tru.

Eit større medvit om fellesverdiar kan føre muslimar og kristne eit godt stykke nærare kvarandre. Men bortanfor det ein kan bli samde om, finst bodet om å respektere den andre, bodet om ikkje å gjere vald på hans eller hennar liv og integritet.

På meiningsplanet finst det grenser for kva samvitet kan godta. Men det bør også finnast grenser for kva handlingar som samvitet kan akseptere. Utfordringa i eit fleirreligiøst samfunn er å kome dit at ein kan trekkje dei mest livsviktige grensene *saman*. Når grenser mot intoleranse og vald skal trekkjast, må det ikkje berre vere av omsyn til den eigne integriteten, men først og sist for det andre mennesket og fellesskapet si skuld.

Eit levande samvit krev at kristne og muslimar forpliktar seg til livslang læring i å bli ”seg sjølv som ein annan.” Slik Paul Ricoeur ser det, blir ein seg sjølv som ein annan ved å invitere andre inn i si livsforteljing. Det kritiske spørsmålet er alltid *kven* som blir invitert inn, og kjem oss så nær at vi veit noko forpliktande saman med dei. Den største utfordringa til kristen-muslimsk dialog er ikkje å få idear til å konvergere, men å bidra til at levande menneske nærmar seg kvarandre – slik at ein blir del av kvarandres historie.

Kanskje er det slik samvitet mobiliserer til ikkje-vald: ved å knyte kristne og muslimar saman i ei felles historie. Den felles historia blir skapt av menneske som har både kjærleiksevne og kampvilje i seg. Den blir forma av folk som somme tider lever i fredeleg samforstand, andre gongar i heilag ordkrig eller politisk strid, men som har tatt på seg den felles forpliktinga alltid å respektere, og aldri drepe.

*Islamsk etikk – ei idéhistorie / Oddbjørn Leirvik.*

*Oslo: Universitetsforlaget, 2002.*

*240 sider*