INNBLIKK I FORHOLDET MELLOM

RELIGION OG UTVIKLING

EN RAPPORT FOR PROSJEKTET RELIGION OG UTVIKLING 2011-2012

OSLOSENTERET
for fred og menneskerettigheter

UTENRIKSDEPARTEMENTET

INNHOLD

OPPSUMMERING OG ANBEFALINGER SIDE 04

BAKGRUNN OG SENTRALE UTFORDRINGER Ingrid Vik, Oslosenteret SIDE 06

RELIGION I ENDRING Cora Alexa Døving, HL-senteret SIDE 21

MISJON OG BISTAND

BLIND TRO OG PRINSIPIELL SKEPSIS Anne Stensvold, UiO SIDE 27

MISJON OG UTVIKLING - FORTELLINGER FRA GAMLE DAGER ELLER MULIGHETER FOR MORGENDAGEN Tomas Sundnes Drønen og Marianne Skjortnes, Misjonshøgskolen SIDE 33

BISTAND I IKKE-SEKULÆRE KONTEKSTER Asle Jøssang, Mediehøgskolen Gimlekollen SIDE 37

DIAKONI - MØTE MED ENKELTMENNESKER, MØTE MED VERDEN Kari Jordheim, Diakonhjemmet Høgskole SIDE 41

RELIGION OG UTVIKLING I ET BRUKERPERSPEKTIV Cecilie Endresen, UiO SIDE 47

KONFLIKT, FRED OG FORSONING

RELIGIØSE LEDERE I FREDSARBEID Tale Steen-Johnsen, UiA SIDE 53

KANAVINS METODE Intervju med ambassadør Janis Bjørn Kanavin SIDE 57

RELIGION, DIPLOMATI OG DIALOG Oddbjørn Leirvik, UiO SIDE 61

RELIGION I KONFLIKT Intervju med ministerråd Vebjørn Dysvik SIDE 65

BELEVEN PRAGMATIKER Intervju med ambassadør Robert Kvile SIDE 68

RELIGION, MENNESKERETTIGHETER OG DEMOKRATI

RELIGION OG REPRODUKTIVE RETTIGHETER Christian Moe, UiO SIDE 75

FORHOLDET MELLOM STAT OG KIRKE Intervju med biskop Ole Christian Kvarme SIDE 83

RELIGION OG MENNESKERETTIGHETER I SPENNING Knut Vollebæk, OSSE SIDE 85

UFULLSTENDIG GRUNNLOVSREFORM Njål Høstmælingen, ILPI SIDE 89

VEIEN TIL LIKESTILLING Martha Skretteberg, Caritas Norge SIDE 92

DEN RUSSISK-ORTODOKSE KIRKE OG MENNESKERETTIGHETENE Vebjørn L. Horsfjord, UiO SIDE 95

TYRKIA: MODELL FOR RELIGION OG POLITIKK Ingrid Vik, Oslosenteret SIDE 101

FREMVEKSTEN AV RELIGION I UTVIKLING:

EN STUDIE AV ERFARINGER FRA NEDERLAND OG ENGLAND Nikolai Hegertun, Oslosenteret SIDE 106

MANDAT FOR REFERANSEGRUPPEN SIDE 144

Print: HBO AS, Haugesund
Design: www.steinariversen.no
Foto: Håvard Kleppa, Ken Opprann, Birgitte Sigmundstad og Nikolai Hegertun
Redaksjon: Ingrid Vik, Nikolai Hegertun og Håvard Kleppa

© 2012 Oslosenteret for fred og menneskerettigheter og Utenriksdepartementet

ISBN: 978-82-7177-887-3

OPPSUMMERING OG ANBEFALINGER

OPPSUMMERING

Prosjektet bygger på en erkjennelse av at vi mangler innsikt i forholdet mellom religion og utviklingsprosesser. Det er bred konsensus om at religion har stor betydning for majoriteten av verdens befolkning. Spørsmålet er hvordan religion påvirker, og hvilke implikasjoner dette har for utviklingspolitikken.

Erfaringer fra flere land viser at religion oppleves som et sensitivt og vanskelig tematisk område. Også i Norge er tenkning og håndtering av religion avhengig av enkeltpersoners kunnskap og interesser for feltet, til tross for at religion har stor samfunnsmessig betydning i de fleste land hvor Norge er involvert i utviklingspolitikken.

Både i forvaltningen og blant aktørene pekes det på behov for mer systematisert kunnskap. Det er behov for en bedre forståelse av religioners organisatoriske og samfunnsmessige sider. Religion må også forstås og vurderes i sin sammenheng, altså i kontekst. En generell lærebok om islam eller buddhismen lærer oss lite om religiøse strukturers innflytelse på politiske og sosiale prosesser i Pakistan eller på Sri Lanka.

Brytninger mellom moderate religiøse og sekulære versus konservativt religiøse krefter har blitt skarpere gjennom de siste årene. Dette kommer tydelig til uttrykk på en rekke internasjonale arenaer og særlig i forhold til likestilling og kvinners reproduktive rettigheter, et prioritert område for norsk utviklingspolitikk. Utfordringene er også store i forhold til behandlingen av etniske og religiøse minoriteter og i forholdet mellom trosfrihet og ytringsfrihet.

Prosjektet konkluderer med at kunnskap må forstås bredt og inkludere både praktiske erfaringer og teoretiske innsikter. Prosjektet peker på behovet for bedre flyt mellom avdelinger i forvaltningen for å sikre at innsatsene på dette feltet er godt koordinert. Det er også en utfordring å finne gode rutiner og systemer for å systematisere innsatser og utnytte den kunnskapen som forvaltningen besitter gjennom en kompetent, sammensatt og bereist stab.

ANBEFALINGER TIL OPPFØLGING

Religionsfeltet bør behandles som et tverrgående tematisk område som fordrer samarbeid og dialog på tvers av fagseksjoner og avdelinger i forvaltningen og en plan for videreføring av kompetansebygging. Religionskompetansen bør styrkes på to nivåer; en generell grunnforståelse om religioner og forholdet mellom religion og samfunn, men i tillegg spesifikk og kontekstbasert kunnskap for de som er involvert i områder der religion har viktig samfunnsmessig betydning. Det innebærer følgende:

- Religionsfaglige kurs bør inkluderes i aspirantundervisningen. Det bør utvikles relevant kursmateriell for innføring i religionskunnskap og religionsfaglige analyser av relevante kontekster.
- Det bør legges til rette for at ambassadepersonell som arbeider i områder der religion og politikk er tett sammenvevd, får kursing og leseveiledning av faglig spissede kompetansemiljøer.
- Ambassadene bør alliere seg med religionsfaglige kompetansemiljøer lokalt og sikre at religionspolitiske spørsmål blir løftet i rapportering og prosjektvurderinger når det er relevant.
- UD og Norad bør inkludere ekstern religionsfaglig kompetanse i strategi- og policydiskusjoner og forhåndsvurderinger av prosjekter der religion er en relevant problemstilling.

- Man bør utarbeide metoder for å sikre bedre flyt av kunnskap og mer effektiv kommunikasjon og koordinering mellom avdelinger og seksjoner, også i forhold til religionsfaglige problemstillinger. Dette er ikke minst viktig på områder der religiøse aktører har sterke interesser. Reelle verdimessige og politiske konflikter på utviklings- og menneskerettighetsfeltet bør også åpne for en mer systematisk, langsiktig og strategisk tenkning rundt håndtering knyttet til religion.
- UD og Norad bør etterspørre forskningsprosjekter og studier for å belyse konkrete utfordringer man står overfor. For å sikre relevans viser erfaring at slik forskning må følges av en tett dialog mellom bestiller og gjennomfører.
- UD/Norad bør utvikle sjekklister med veiledende spørsmål for å sikre at analyser inkluderer religionsfaglige vurderinger, f.eks. i konflikter med sekterisk preg, i forbindelse med sentrale rettighetsspørsmål og i bistandsarbeid i land hvor religiøse og tradisjonelle strukturer har stor innflytelse.

SLUTTRAPPORTEN

Rapporten sammenfatter læring og identifisering av utfordringer gjennom 18 måneders prosjektarbeid. I tillegg har Oslosenteret invitert fagmiljøer og ressurspersoner som har deltatt på ulike måter gjennom prosjektperioden til å bidra med skiftelige innspill. Artiklene er ment til å utfordre til videre refleksjon og diskusjon, og gjenspeiler ulike faglige synsvinkler og synspunkter. I tillegg bidrar rapporten med en egenprodusert deskstudie av erfaringer og utfordringer fra tilsvarende religion- og utviklingsprosjekter i Nederland og England.

TAKK TIL

Fag- og ressurspersoner i Utenriksdepartementet, Norad, Universitetet i Oslo, Universitetet i Agder, Norges Handelshøyskole, Universitetet i Tromsø, Senter for fredsforskning (PRIO), Chr. Michelsens Institutt, Mediehøgskolen Gimlekollen, Diakonhjemmet Høgskole, Misjonshøgskolen, Digni, Kirkens Nødhjelp, International Law and Policy Institute (ILPI), Det hebraiske universitetet i Jerusalem, Dogos-universitetet i Istanbul, Fatih-universitetet i Istanbul, Det tekniske universitetet i Istanbul, Universitetet i Ankara, FN-sambandet i Tromsø, HL-senteret, Det afrikanske rådet for religiøse ledere (Nairobi), Universitetet i Birmingham, International Institute for Social Studies i Haag, Tony Blair Faith Foundation, Universitetet i Georgetown, Department for International Development (DFID), Lambeth Palace, FNs befolkningsfond (UNFPA), Cordaid, Mensen met een Missie, The Knowledge Center for Religion and Development, Islamic Relief, International NGO Training and Research Centre (INTRAC), The Hague Process, Den katolske kirke, Norsk Organisasjon for Asylsøkere (NOAS), Den norske kirke og Mellomkirkelig råd.

En spesiell takk rettes til medlemmene av referansegruppen til prosjektet for dynamiske diskusjoner, faglige innspill og praktiske bidrag gjennom prosessen. En spesiell takk også til paneldeltakerne og bidragsyterne til folkemøtene.

BAKGRUNN OG SENTRALE UTFORDRINGER

Av Ingrid Vik, prosjektleder ved Oslosenteret

«Religion er blitt ett av de viktigste politiske kortene i internasjonal politikk».
Ambassadør Wegger Chr. Strømmen, USA

Ideen til prosjektet Religion og utvikling ble lansert av Utenriksdepartementet (UD) i 2010 på oppfordring fra norske misjonsorganisasjoner om å ta religion på alvor i utviklingspolitikken. På bakgrunn av dette besluttet UD å etablere et 15 mnd prosjekt (senere utvidet til 18 mnd) for å løfte temaer om religion som dimensjon i utviklingspolitikken. Etter en anbudsprosess høsten 2010, fikk Oslosenteret oppdraget med å koordinere og lede prosessen. Oppstart for prosjektet var medio januar 2011 og prosessen avsluttes sommeren 2012. Sluttrapport overleveres til Utenriksdepartementet august 2012.

INNHOLD OG INNRETNING

Prosjektet bygger på en erkjennelse av at vi mangler innsikt i forholdet mellom religion og utviklingsprosesser i utviklingsland. Det er bred konsensus om at religion har stor betydning for majoriteten av verdens befolkning, og at religion og tradisjon har innflytelse på samfunnsprosesser så vel som på enkeltindivider. Spørsmålet er hvordan religion påvirker, og hvilke implikasjoner det har for utviklingspolitikken. Dernest; hva slags type kunnskap er det mer behov for, og hvordan kan denne integreres på en god måte i utviklingspolitikken.

Kunnskap
Fra Oslosenterets side har vi vektlagt kunnskap som det sentrale perspektivet. Dette er ikke et prosjekt som tar stilling for eller i mot religion, men som nøkternt, og på grunnlag av samfunns- og religionsvitenskapelige kriterier så vel som praktiske erfaringer fra felt, søker forståelse for hvordan religioner spiller inn i de kontekster hvor Norge er involvert og hvordan bistand og utviklingspolitikken bør inkludere denne kunnskapen. Prosessen munner ut i konkrete forslag og anbefalinger for å styrke UDs kunnskapsforvaltning på dette området.

Fire hovedområder
Vi har definert utviklingspolitikken bredt med utgangspunkt i Stortingsmeldingen om utvikling fra 2009 som definerer norske utviklingspolitiske prioriteringer. Her løftes områder hvor Norge har et komparativt fortrinn og hvor man derfor kan bidra mer effektivt enn andre land. Norge har valgt å løfte en bred agenda: "klima, miljø og bærekraftig utvikling, fredsbygging, menneskerettigheter og humanitær bistand, olje og ren energi, kvinner og likestilling, godt styresett og kamp mot korrupsjon".
I prosjektet tematiseres fire hovedområder:

- Religion og utvikling i forhold til modernitet og økonomisk vekst
- Religion og utvikling i forhold til konflikt, fred og forsoning
- Religion og utvikling i forhold til demokrati og menneskerettigheter
- Religion og utvikling i bistanden

De første tre er sentrale og overlappende områder for norsk utviklingspolitikk. Alle områdene er også viktige indikasjoner på utvikling og inkluderer sentrale rettighetsområder. Siste og fjerde tema handler om forholdet mellom religion og utvikling i bistanden.

Folkemøter
I prosjektperioden har vi gjennomført tre folkemøter og en fagkonferanse som hver har speilet de fire fokusområdene. Alle folkemøtene har trukket fulle hus og har bidratt med viktige innspill til prosessen. Oslosenteret har produsert tre delrapporter fra folkemøtene. Disse er oversendt Utenriksdepartementet i etterkant av hvert enkelt arrangement. Innspill fra møtene inkluderes i drøftingene for hver av de tematiske områdene. Tematikk, sted og tid for folkemøter/konferanse var følgende:

- Misjon og bistand. Stavanger, 5. oktober 2011
- Religion i konflikt og fredsprosesser. Tromsø, 24. november 2011
- Religion og menneskerettigheter. Oslo, 13. februar 2012
- Religion og økonomisk vekst. Fagkonferanse i Bergen, 22. mai 2012

Deskstudie
Referansegruppen har bedt Oslosenteret om å sammenstille erfaringer fra tilsvarende prosesser i andre land. Som en tilleggsaktivitet initierte Oslosenteret derfor en deskstudie som inkluderte samtaler og intervjuer med sentrale aktører i religion og utviklingsprosjekter i Nederland og England, samt en litteraturgjennomgang. Rapporten inkluderer studien i sin helhet, med drøftinger og analyser av prosessene, gjennomgang av fag- og policydebattene nasjonalt og internasjonalt samt konkluderende funn. Arbeidet med studien har bidratt til uvurderlig kunnskap og forståelse av feltet og dets utfordringer for bistandsdirektorater og utenriksdepartement, organisasjoner og forskning.

Referansegruppen
Ved oppstart ble det etablert en referansegruppe bestående av representanter for ulike fagmiljøer og tros- og livssynssamfunn. [1] Referansegruppen har vært involvert i gjennomføringen av prosjektet, både i forbindelse med planlegging og gjennomføring av folkemøter, men også i øvrig offentlig debatt og i diskusjonene forut for utforming av anbefalinger til UD. Gruppens sammensetning har bidratt til å få fram ulike faglige perspektiver og utviklingen av en felles forståelse for en bred kunnskapstilnærming der teori og praksis er gjensidig korrigerende og styrkende. Referansegruppen har arbeidet ut fra følgende målsetning:

- Økt kunnskap blant utviklingsaktørene om forholdet mellom religion og samfunn i land der Norge er engasjert i bistand og utviklingspolitikk.
- En bedre opplyst offentlig debatt om forholdet mellom religion og samfunnsutvikling i land vi er engasjert i gjennom norsk utviklingspolitikk.

Andre aktiviteter som følge av prosjektet
Prosjektet har vakt betydelig interesse blant aktører og kunnskapsinstitusjoner. Flere prosjekter er under utvikling og forskningssøknader er utarbeidet for å styrke kunnskapen på området.

Verdt å nevne er følgende:

Professor Magne Supphellen ved Handelshøgskolen i Bergen har i samarbeid med et nordisk nettverk utviklet et prosjekt med tittelen "Religion and Development – Nordic Perspectives on Involvement in Africa". Forskere på Handelshøgskolen er også i gang utviklingen av forskningsprosjekt til en litteraturreview på tematikken Religion & økonomisk utvikling.

Senter for Utvikling om Miljø ved Universitet i Oslo har gjennomført en konferanse i april 2012 om religion og utvikling i samarbeid med deres Latin-Amerikanettverk som støttes av UD. Konferansen handlet om religion og utvikling med fokus på økonomi/modernitet med utgangspunkt i den latinamerikanske konteksten.

1 Sammensetning og mandat for referansegruppen er presentert til slutt i rapporten.

Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS) på Blindern har fått godkjent gjennomføring av arkivstudier i UD for å se nærmere på hvordan religion er forstått og analysert i kontekster hvor religion og politikk henger tett sammen. I samarbeid med forskernettverket PLUREL på Universitetet i Oslo, har IKOS fått økonomisk støtte for å bidra til etableringen av et tverrfaglig forskerteam og en større programsøknad om sentrale spørsmål innenfor tematikken religion og utenrikspolitikk.

Samarbeidspartner i Tromsø, Senter for Fredsstudier ved Universitetet i Tromsø, ønsker å utvikle studiemoduler som bygger på prosjektet «Religion og Utvikling».

SENTRALE UTFORDRINGER

«As one Afghan said about foreign troops: They come with their boots into our mosques. This is why everyone is fighting against them» [2]

Etter 11. september 2001 ble religiøst motiverte voldelige grupperinger for alvor en faktor å regne med i internasjonal politikk. Terroranslaget hadde ikke bare konsekvenser globalt, men fikk sine etterspill i lokalsamfunn og nasjonale kontekster over hele verden, Norge inkludert.

Siden den gang har vestlige land og aktører begått alvorlige feil. Det gjelder ikke minst USA, hvis retorikk og politiske valg i de første årene etter angrepene i 2001 bidro til å skjerpe frontene mellom vestlige og muslimske land. Til tross for bunker med kloke råd fra fagmiljøer fører kunnskapsmangel i felt fremdeles til nye diplomatiske kriser og eskalering av vold. Så sent som i februar i år måtte den amerikanske forsvarsminister Leon Panetta be det afghanske folk om unnskyldning etter meldinger om at koalisjonsstyrkene hadde brent et lager med Koranen i forbindelse med en opprydning i leiren. Hendelsen førte til demonstrasjoner og raseri og en rekke alvorlige angrep rettet mot Isaf-styrken, inkludert den norske leiren i Meymaneh.

Internasjonale soldaters manglende kultursensitivitet er ikke representativt for norske styrker, men utgjør uansett en åpenbar sikkerhetstrussel også for dem. Kunnskapsmiljøer viser at mange vestlige land er forsiktige med å adressere spørsmål om religion både fordi man er redd for å blande religion og politikk og fordi religionsspørsmål oppleves som sensitivt og vanskelig. I den grad religion inkluderes har det ofte vært ensidig fokus på religion som sikkerhetsutfordring og med enøyd blikk på islam. Manglende religionsfaglig ekspertise så vel som adekvat opplæring av militært personell, diplomater og andre utsendte er også en viktig årsak.

Policyrådgivere og forskningsmiljøer i mange land har i flere år etterlyst en utviklingspolitikk basert på mer sofistikert kunnskap om blant annet ulike muslimske gruppers ideologiske og politiske plattform, bredere oppmerksomhet på andre religioner enn islam, en mindre instrumentalistisk tilnærming til religion, så vel som bedre kultur- og religionsforståelse i land man operer i. Kunnskapsmiljøer peker også på tendensen til å bruke essensialistiske og stereotype bilder av religion, både i de nasjonale offentlige debattene og i politikken.

I stedet etterlyses en mer kontekstuell tilnærming der religion settes inn i en politisk, sosial og økonomisk sammenheng. [3]

Dette er utfordringer som også norske utviklingspolitiske myndigheter deler. Det er samtidig mange eksempler på at norske diplomater og bistandsfolk har vært kunnskapssøkende og utradisjonelle i møtet med religionspolitiske utfordrende situasjoner. Det ser vi både i bistanden gjennom pragmatiske og strategiske partnerskap med religiøse og tradisjonelle strukturer og i forbindelse med karikaturkrisen da norske utsendte virkelig fikk kjenne presset på kroppen. [4] Utenriksdepartementet pleier også kontakt med religiøse institusjoner og ledere i konfliktfylte kontekster i Midtøsten, og mener at dette er viktig for å

2 Ambassadør J. Stapleton Roy. Sitert i Center for strategic and international studies, 2007.

3 Cassandra Balchin, 2011.

4 Se f.eks intervjuer med Robert Kvile og Janis Kanavin.

forstå, men også for å kunne påvirke og sende budskap til viktige opinionsdannere. [5] Likevel, og i tråd med erfaringer fra Nederland og England, skjer tilnærming til religion i utviklingspolitikken ofte ad hoc og er i stor grad avhengig av den enkelte diplomat og bistandsarbeiders interesse og kunnskaper. Flere gir uttrykk for at religion er et vanskelig tema å forholde seg til, ikke minst på grunn av den norske religionsforståelsen der religion tilhører privatsfæren og ikke politikken. God religionspolitikk handler imidlertid ikke om å blande tro og politikk, men å forholde seg aktivt og kunnskapsbasert til en samfunnsdimensjon med viktig innflytelse på politiske og sosiale strømninger i store deler av verden.
UD og Norad som sekulære institusjoner i et overveiende sekulært samfunn vil styrke seg på en mer bevisst holdning til religioners politiske, økonomiske og sosiale betydning i de samfunnene vi engasjerer oss i. I tillegg opererer norske myndigheter i land der statelig og religiøs makt sammenblandes. Den norske ambassadøren Wegger Strømmen understreker at skillet mellom religion og politikk er et europeisk ideal som har liten gjenklang i mange andre deler av verden. Snarere tvert imot har det i flere år pågått en kraftig markering av religion som politisk kraft, mener han. Og vi trenger ikke å reise langt. - Et godt eksempel er den russisk ortodokse kirken etter kommunismens fall. På kort tid var det russiske folket tilbake i folden i den 1000 års ortodokse kirkelige tradisjon.
Et annet poeng handler om at norske organisasjoner og myndigheter ikke alltid er tilstrekkelig bevisste på hvordan man som representant for en kristen stat fremstår i mottakerlandet. Tilsvarende kan norske sekulære aktører og organisasjoner være ubevisste på hvordan de forstås i overveiende religiøse samfunn. Sensitivitet og kunnskap om hvordan Norge og norske aktører oppfattes mht til religion i andre deler av verden, er viktig kompetanse for utreisende diplomater, bistandsarbeidere og øvrige norske samarbeidspartnere.

Religion og utvikling i bistandspolitikken

> *"I debatten i 1961 sa en av statsrådene: Misjonen har gjort en meget stor innsats på det praktiske området som det står den største respekt av, og jeg vil gjerne legge til, at vår misjonshistorie er rik på mennesker som har vært de beste kjennere, de største beundrere og de beste granskere av fremmede kulturer. Derfor vil jeg gjerne nytte misjonærenes innsikter og deres sakkyndighet."* [6]

Det er ingen tilfeldighet at utfordringen til UD om å ta religion på alvor i bistanden kom fra Digni, paraplyorganisasjon for en rekke norske misjonsorganisasjoner. Prosjektet har dermed sitt utgangspunkt i spenningen mellom norske religiøse aktører og sekulære offentlige institusjoner. Fra Oslosenteret har vi erfart at prosjektet har levd i dette spenningsfeltet. Det handler om ulike perspektiver, men også om kampen om å definere hva religionskunnskap er og hvem som har den. Det preger referansegruppens diskusjoner, så vel som dialogen med organisasjoner og andre fagmiljøer. Prosjektet har derfor fått anledning til å bygge bro mellom steile posisjoner, og slik sett muliggjøre en mer sober og kunnskapsbasert tilnærming til religion i utenrikspolitikken.

Hvorfor er dette viktig? Én grunn er at diskusjonene låser seg og posisjonene polariseres til tross for at partene dypest sett er mindre uenige enn retorikken skulle tilsi. Internasjonalt ser vi at agendaen i stor grad «eies» av trosbaserte aktører, og til tross for at mange av disse driver god kunnskapsutvikling på feltet, er det ingen tvil om at mange har interesse av, både ideologisk og økonomisk, at religionsspørsmål løftes høyere på givernes agenda. Disse problemstillingene, inkludert diskusjoner om trosbaserte organisasjoners rolle i utviklingsarbeidet, diskuteres i detalj i rapportens presentasjon av religion og utviklingsprosesser i Nederland og England. [7]

5 Jonas Gahr Støre, Litteraturhuset 13.2.2012.

6 Storingsdebatt om norsk hjelpearbeid, ett år før Norads forløper "Norsk utviklingshjelp" ble etablert. O.Uglem, Norsk Misjonshistorie, Lunde forlag 1979.

7 Se siste kapittel

Utfordrende debattklima om religion

Skal religion virkelig bli tatt på alvor i utviklingspolitikken, må temaene frikoples fra religiøse eller sekularistiske interesser. Førsteamanuensis Tomas S. Drønen ved Misjonshøgskolen i Stavanger fremholder at det er en bred konsensus om at religion er viktig i mange utviklingsland. [8] Diskusjonene kan derfor trygt løftes fra et "diagnose-" til et "løsnings"-fokus, som avdelingsdirektør i avdeling for sivilt samfunn Terje Vigtel i Norad, uttrykker det. For Vigtel er det irrelevant om partnerorganisasjoner er religiøse eller ikke, men om hvor gode de er til å drive utviklingsprosjekter. I tråd med rådende fagmiljøer peker også han på at i mange afrikanske samfunn er det ikke staten som har folkets tillit, men tradisjonelle og religiøse ledere. Skal man treffe målgrupper hvor offentlige strukturer ikke når fram, må man samarbeide med lokale partnere og de som har reell innflytelse på menneskers liv, mener han. I følge Vigtel har Norad god erfaring med å samarbeide med trosbaserte organisasjoner som jobber gjennom lokale religiøse strukturer. Skal man drive godt, krever det imidlertid gode aktøranalyser og dyp forståelse av konteksten slik at man velger de rette partnere for de rette innsatsene. Religiøse og tradisjonelle ledere utgjør ingen ensartet gruppe, men inkluderer både destruktive motkrefter så vel som dynamiske positive endringsagenter. Han understreker imidlertid at organisasjonene og Norad må utvikle bedre dokumentasjon på resultatoppnåelse, både i forhold til tjenesteproduksjon som drift av skole og helsestasjoner, men også i forhold til holdningsarbeid, f.eks. for kvinners rettigheter. [9] Samtidig viser en studie av kristne nettverk i Kenya at når viktige tjenester som helse og skole drives gjennom lokale NGOer med støtte fra internasjonale givere, har det bidratt til et mindre trykk på myndigheten i forhold til ansvarliggjøring og politisk reform. Dette understreker kompleksiteten i bistandsarbeidet og behovet for å analysere lokal og nasjonal utvikling i sammenheng. [10]

Flere påpeker at det er utfordrende, enn si umulig, for norske diplomater eller organisasjoner å skaffe seg fyllestgjørende aktøranalyser av religiøse lederes samfunnsroller i de landene de jobber i. Spørsmålet er hvordan man best skaffer seg den kunnskapen man trenger.

Utviklingen av partnerskap med lokale fagmiljøer og organisasjoner er avgjørende, og gode lokale partnere kan bidra med uvurderlig analyser og kunnskapsutvikling i områder som kulturelt og geografisk er vanskelig tilgjengelig for norske utsendte. Men også de nære partnerne må kvalitetssikres og deres rolle revurderes i forhold til endrede politiske og sosiale situasjoner. Poenget er imidlertid at lokalkunnskap er en uvurderlig ressurs som, når den er god, bidrar med innsikter de færreste norske utsendte kan nå i løpet av oppholdet. Men hvordan identifiserer vi de rette partnere? Kanskje må man søke utenfor 'the usual suspects', de som internasjonale aktører ofte samles om. Terje Vigtel spør om internasjonale aktører i utviklingsland for ofte utvikler relasjoner med organisasjoner og institusjoner de selv ligner. I et intervju i Bistandsaktuelt sier han: «Vi befinner oss for ofte i en komfortsone med folk som mener det samme som oss. Det er først de siste fem årene at jeg har møtt sivilsamfunnsgrupper som aktivt gir uttrykk for at de er uenig med oss. Vi blir utfordret på om vi virkelig mener at det er de som selv skal bestemme. Dette gjelder ikke minst de som representerer den fattige bybefolkningen». [11] Oppsummeringen baserer seg på innspill fra intervjuer og samtaler med aktører, forskningsmiljøer, deskstudien og folkemøtet i Stavanger.

Innspill fra folkemøtet i Stavanger

Debatten i Stavanger tok opp spørsmål om lokalkunnskap, hvem de gode partnere er og om å nå fram til målgrupper som de store sektorprogrammene via statelig kanaler ikke treffer. Man diskuterte misjonens rolle; fremmer eller hemmer misjon utvikling? Paneldeltakerne reiste en prinsipiell diskusjon om forholdet mellom tro og politikk, men også om hva som er god bistand.

Debatten med innspill fra salen illustrerte at misjonen ikke er én bevegelse, men en vid bukett av organisasjoner med ulike agendaer. Noen står på en tydelig diakonal plattform. For andre er diakoni et verktøy for evangelisering. - Vi driver med diakoni. Punktum!, sa leder for Digni og referansegruppemedlem Jørn Lemvik i sin innledning. En lesning av Dignis hjemmesider viser at mange misjonsorganisasjoner har gjennomgått den samme profesjonaliseringen som andre ikke-trosbaserte frivillige organisasjoner.

8 Se bidrag fea Thomas S. Drønen og Marianne Skjortnes.

9 Samtaler med avdedlingsdirektør Terje Vigtel i Norad, juni 2012.

10 Gifford, Paul (2009) Christianity Politics and Public Life in Kenya. London: Hurst and Company.

11 Bistandsaktuelt 15.6 2012.

Men det tette samarbeidet med sekulære institusjoner som Norad/UD har trolig presset frem nye kritiske blikk på egen identitet og agenda. Spørsmålet om hva som skiller misjonsorganisasjoner fra andre frivillige organisasjoner blir dermed viktig. Da er vi tilbake til utgangspunktet for denne drøftingen, nemlig om hvem som "eier" religionsfeltet og ikke minst religionskunnskapen. Debatten reflekterte tydelig «norske» motsetninger mellom tradisjonelt kristenliv og den sekulære øvrigheten. Det er grunn til å spørre om utfordringen fra norske misjonærer til UD og Norad i 2011 også var en bønn om å få respekt for hvem de er og hva de tror på.

Dette har vi lært av prosessen:

- 'Religion og bistands'-diskursen er et polarisert og ladet felt, men hvor motsetningen i synspunkter er mindre dype enn retorikken kan tyde på.
- I Norge har forholdet mellom Norad/UD og misjonsorganisasjonene endret seg over tid, og preges i dag av en pragmatisk og praktisk tilnærming.
- Dyktige sivile utviklingsagenter har kontekstkunnskap, legitimitet i felt og evner til å drive gode utviklingsprosjekter som er uavhengig av deres tros- og livssynsbakgrunn. Mange norske organisasjoner, inkludert misjonsorganisasjoner, har lang fartstid i flere utviklingsland og har derfor en rekke medarbeidere med en slik dyp kontekstkunnskap og kulturforståelse.
- Religiøse og tradisjonelle strukturer har ofte stor legitimitet og innflytelse over vanlige menneskers liv – på godt og ondt. En tilbakevendende problemstilling og utfordring er å finne metoder for å identifisere gode lokale partnere i utviklingsland, inkludert de som har kunnskap for å vurdere religiøse og tradisjonelle strukturers rolle og mulige bidrag i utviklingsprosesser.

Religion og utvikling i forhold til konflikt, fred og forsoning

> *«Four faiths live in this narrow, mountainous and meagre strip of land. Each of them is exclusive and strictly separate from the others. You all live under one sky and from the same soil, but the centre of the spiritual life of each of these four groups is far away, in a foreign land, in Rome, Moscow, Istanbul, Mecca, Jerusalem and god knows where, but at any rate not here where the people are born and die. And each group considers that its wellbeing is conditioned by the disadvantage of each of the other three faiths, and that they can make progress only at their cost. Each of them has made intolerance the greatest virtue. And each of them is expecting salvation from somewhere outside, each from the opposite direction»* [12]

Fred- og forsoning er et viktig satsingsområde i norsk utviklingspolitikk. Norges engasjement på dette feltet omfatter mange og svært ulike kontekster i Latin-Amerika, Asia, Afrika, Vest-Balkan og Midtøsten. I lys av religioners plass i mange av disse samfunnene involverer man ofte religiøse aktører, både på norsk og lokal side, ut fra en tenkning om at de representerer og har innflytelse over viktige målgrupper. Oppsummeringen nedenfor inkluderer innspill fra folkemøtene, samtaler og innspill fra organisasjoner, intervjuer og uformelle samtaler med UD-ansatte og forskere, arkivstudier i samarbeid med forskere ved Universitetet i Oslo, samt deltakelse i paneldebatter og tett dialog med relevante forskningsmiljøer. Noen hovedobservasjoner:

Innspill fra folkemøtet i Tromsø

I vår egen tid representerer sekterisk og religiøst begrunnet vold en av de store sikkerhetstrusler globalt og lokalt. Hvilken betydning har religion i pågående konflikter, og hvilken rolle har religiøse strukturer i freds- og forsoningsprosesser?

Folkemøtet i Tromsø handlet om forholdet mellom religion og konflikt og religiøse aktørers innflytelse i fredsprosesser. - Hvordan man løser religiøse konflikter mener jeg er avhengig av hvordan man definerer religiøs konflikt, sa Sri Lanka-forskeren Iselin Frydenlund (Universitet i Oslo) i sin innledning. Hun påpekte at religionshistorien viser at religiøse tradisjoner fint kan operere med absolutte verdensbilder uten at det blir store konflikter av den grunn. Konflikter oppstår først når religiøs identitet er knyttet til verdslige

12 Ivo Andric, Days of the Consuls (1945).

forhold, f.eks politisk og territoriell makt. Biskop Per Oskar Kjølaas understreket religiøse lederes potensial mht å fremme fredelige religiøse tolkninger og moderate holdninger til sine medlemmer. Flere paneldeltakere og publikum kommenterte at det i så fall vil avhenge av den politiske konteksten de operer i og hvilket handlingsrom og grad av legitimitet de religiøse ledere har.

Både fra salen og i panelet ble det understreket at religiøse strukturer og lederes rolle i konflikt må forstås i forhold til den spesifikke konteksten, og at deres rolle som fredsbyggere derfor ikke kan tas for gitt. Aktøranalyser med vurderinger av religiøse strukturers innflytelse og politiske og religiøse agenda, er derfor en forutsetning. Et annet perspektiv ble løftet av samfunnsdebattant Usman Rana om spørsmål knyttet til religion og politikk. Han mener at det er mulig å argumentere for at religioner i seg selv ikke er konfliktorienterte, at religion i sitt vesen er et gode, men at religion kan misbrukes. Flere i panelet problematiserte denne religionsforståelsen; snarere er det riktig å forstå religion som komplekse, dynamiske og sosiale fenomener som ikke kan essensialiseres. Religion defineres og redefineres kontinuerlig av tolkende aktører, og må vurderes i lys av skiftende politiske og sosiale forhold. Debatten i Tromsø viste at problemstillinger om religion og konflikt også har relevans i en norsk eller europeisk kontekst hvor immigrasjon over flere tiår har bidratt til store endringer i mange europeiske samfunn mht religiøst og kulturelt mangfold. I vår globale tidsalder erfarer vi også at debatter og innspill i én kontekst utløser respons og reaksjoner i en helt annen del av verden, slik vi erfarte under karikaturkrisen i 2006 og 2010.

Kontekstforståelse er vesentlig

I samtale med seniorforsker ved Christian Michelsens Institutt, Gunnar Sørbø, understreker han nødvendigheten av å inkludere kunnskap om religiøse aktører i freds- og forsoningsprosesser. For ham er forståelse av religiøse aktørers roller en selvsagt del av den kontekstkunnskapen man trenger i en slik sammenheng. Sørbø ledet teamet som evaluerte den norske fredsinnsatsen på Sri Lanka, og til tross for flere kritiske punkter i rapporten understreker han at Norge kan ha en viktig rolle å spille i freds- og forsoningsprosesser i verden i dag. Han spør imidlertid om man fra UDs side i noen sammenhenger har vektlagt meklingsfaget og fasiliteringsrollen på bekostning av kontekstkunnskap. Det gjelder også i forhold til religiøse aktørers rolle og innflytelse både mht konfliktmobilisering og potensielle modererende rolle. Sørebø påpeker at gjennomgangen av den norske innsatsen i fredsprosessen på Sri Lanka viser at i dette tilfellet overså UD den politiske innflytelsen som lå i religiøse strukturer. [13] Fredsmekleren selv, Erik Solheim, er langt på vei enig i denne analysen og innrømmer at det var feil å ekskludere sentrale buddhistiske ledere i prosessen. [14] Gunnar Sørbø mener også at det ligger et betydelig potensial for læring ved å sammenligne erfaringer fra ulike kontekster. For ham er det nærliggende å se Sudan- og Sri Lanka-prosessen i sammenheng, både fordi de pågikk på noenlunde samme tidspunkt, men også fordi Norges engasjementet rent historisk var svært forskjellig i disse kontekstene. Norges engasjement i Sudan strekker seg 40 år tilbake i tid, både gjennom bistands- og forskningssamarbeid. Dette samarbeidet la grunnlag både for etableringen av langvarige og gode nettverk både i sør og nord, men i tillegg hadde flere tiårs samarbeid mellom ulike norske organisasjoner og institusjoner bidratt til betydelig akkumulering av kunnskap og erfaring om skiftende politiske og religiøse strømninger i Sudan. UD kunne dermed trekke veksler på norske institusjoner og organisasjoner med dyp kjennskap både til politikk, historie og sentrale aktører i sør og nord. Selv om relasjonene til myndighetene i Khartoum har kjølnet noe siden fredsavtalen ble undertegnet, har den norske ambassaden klart å reetablere gode forbindelser også i nord, noe som forteller mye om langvarige relasjoner mellom Norge og Sudan, mener Sørbø. Denne type nettverk og kunnskapsbygging over tid manglet vi på Sri Lanka, og det gjorde de norske meklerne sårbare for å bli utnyttet av aktører og land med vikarierende agendaer, mener Sørbø.

Når er det riktig å involvere religiøse aktører? Ministerråd Vebjørn Dysvik på ambassaden i Tel Aviv understreker at når religiøse aktører har innflytelse og betydning, slik f.eks. rabbinere i økende grad har i Israel, må de inkluderes i et freds- og forsoningsperspektiv. Norsk politikk på dette området er tuftet på en forståelse om at man må forholde seg til de reelle politiske aktørene, men aller helst på en måte som

13 Goodhand, J., B. Klem and G. Sørbø (2011) Pawns of Peace: Evaluation of Norwegian Peace Efforts in Sri Lanka, 1997-2009. På oppdrag fra Norads evaluerings-avdeling, rapport 5/2011.

14 Kronikk i Aftenposten, 11.8.2010.

ikke bidrar til at de mest ytterliggående setter agendaen, mener han. [15]
Hvem må eller bør involveres i en politisk prosess for konfliktløsning? Ambassadør Janis Bjørn Kanavin sier at det ligger en fare for å tenke for kortsiktig i fredsprosesser. Man forholder seg instrumentelt til de konfliktdrivende aktørene for å oppnå noe i akkurat den delen av prosessen. Kanskje bør man i større grad inkludere analyser om hva som vil være det aktuelle samfunnets behov også etter konflikt. Hva slags ledere trenger samfunnet da? Det er ikke gitt at det er de samme som får mye innflytelse i fredsprosesser, mener han. Kanavin understreker også at tilstrekkelig forståelse tar tid å bygge opp, ikke minst i komplekse religiøse og politiske kontekster. [16]

Inter-religiøse initiativ

Flere norske trosbaserte organisasjoner er involverte i religionsdialoger, ofte med målsetning om å forebygge konflikt, bidra til fredelig konfliktløsning eller som en del av forsoningsprosesser i etterkant av en fredsavtale. Dette er et vekstområde, og som alle slike finnes det både gode og mindre vellykkede eksempler. Det vi imidlertid vet, er at det er et klart underskudd på evaluering og systematisert kunnskap om effekt av dialogene. Her har UD/Norad en viktig jobb å gjøre med å styrke og realitetsorientere fredsinitiativ på et potensielt viktig område. Bedre strategiske vurderinger, mer realistiske målsetninger, dypere kjennskap til aktørene som involveres og vilje og mulighet til å arbeide langsiktig, er stikkord for å styrke også denne delen av bistanden.

Denne vurderingen bekreftes langt på vei av sosiolog og rådgiver i Kirkens Nødhjelp, Tale Steen Johnsen, som forsker på hvilken rolle religiøse ledere i Etiopia kan spille for å dempe konflikter mellom religiøse grupper. Basert på feltarbeid fra Etiopia argumenter Steen-Johnsen for at innsatsene også på dette området vil styrkes ved å skjerpes mot systematiske kriterier for fredsbygging, slik som Collaborative for Development Actions' (CDA) ambisiøse kriterier for effektivitet i fredsarbeid. [17] Generelt kan man si at vurderingen av religiøse lederes potensielle bidrag i politiske prosesser må baseres på kunnskap om aktørenes interesser og handlinger. En slik aktøranalyse er særlig viktig i samfunn med etno-religiøse motsetninger og i konflikter mellom majoritets- og minoritetsgrupper. Norge bør bidra til å styrke kunnskapsdannelsen rundt religiopolitiske aktørers rolle i slike prosesser - et felt som foreløpig altså er svakt utviklet i internasjonal forsking og policy-rådgivning.

Kunnskapsbygging

Også innenfor freds- og forsoningsfeltet vektlegges altså behovet for mer og bedre kunnskap. Én måte å systematisere erfaringer på er å gjennomføre flere uavhengige evalueringer og gjennomganger av initiativ og prosjekter som involverer religiøse ledere i dialog- eller fredsprosesser. Når tendensen i tillegg er at forskningslitteraturen ofte baserer seg på positive og håpefulle antakelser snarere enn gjennomarbeidede feltstudier fra de aktuelle kontekstene, er dette et felt som virkelig trenger utvikling, systematisering av erfaringer og konstruktive realitetsorienteringer. Samtidig ser vi interessante ansatser internasjonalt og i Norge til mer dyptpløyende analyser som vil kunne bidra til å styrke politikken også på dette området. Utfordringen blir i så fall å nyttegjøre seg nye innsikter på en måte som styrker framtidige innsatser.

Dette har vi lært av prosessen

- Det er en tendens til at religiøse strukturer og lederes posisjoner og roller ikke vurderes grundig nok før de involveres i prosjektsamarbeid og politiske prosesser. Det inkluderer aktøranalyser med vurderinger av aktører og institusjoners legitimitet, handlingsrom og politiske/religiøse maktinteresser.
- Det er mangel på dokumentasjon og systematisk kunnskap om religiøse lederes rolle i politiske og sosiale prosesser i de aktuelle kontekstene. Det er også fravær av uavhengige evalueringer av prosjekter som kan bidra til å dokumentere religiøse aktørers bidrag i dialogprosesser og fredsarbeid.
- Kunnskap om politikk og historie er avgjørende for å forstå hvordan religion kan bidra til vold i en spesifikk kontekst.

15 Se hele intervjuet med Vebjørn Dysvik.
16 Se hele intervjuet med Janis Bjørn Kanavin.
17 Se Tale Steen-Johnsens bidrag.

Religion, menneskerettigheter og demokratibygging

"Just as the populations who rose up demanding freedom and dignity, women are saying we demand it. Because we can't wait until it's given to us." [18]

Den arabiske våren har re-aktualisert den politiske og faglige debatten om forholdet mellom religion og politikk. Utviklingen i Nord-Afrika og Midtøsten utfordrer mange vestlige forestillinger og modeller for staters regulering av religionsfeltet. De politiske prosessene i land som Tunisia, Marokko, Egypt og Libya viser at religion spiller en nøkkelrolle i de nye regimene, men på ulike måter. I Egypt er det ennå uvisst hvordan den nyvalgte presidenten Mohamed Morsy fra Det Muslimske Brorskapet vil bidra til å institusjonalisere islam i det egyptiske samfunnet.

Brytninger mellom moderate religiøse og sekulære versus konservative religiøse krefter pågår ikke bare i land i den arabiske verden, men preger samfunn over hele verden, og kommer tydelig til uttrykk på en rekke internasjonale arenaer. Blant annet har konservative religiøse aktører som Vatikanstaten, flere katolske land, muslimske land og konservative amerikanske aktivister mobilisert potente lobbyer som utfordrer spørsmål knyttet til kvinners reproduktive rettigheter. Å bedre den seksuelle og reproduktive helsen, og å sikre seksuelle og reproduktive rettigheter, er vesentlig både for å nå en rekke av FNs tusenårsmål, og for å fremme likestilling mellom kjønnene. [19] Utfordringene er også store i behandlingen av etniske og religiøse minoriteter og i forholdet mellom trosfrihet og ytringsfrihet. Hvordan kan Norge best møte disse utfordringene?

Innspill fra folkemøtet i Oslo

Temaet for folkemøtet i Oslo var nettopp forholdet mellom menneskerettigheter og religion. Høgkommissær for nasjonale minoriteter i OSSE, Knut Vollebæk innledet med å beskrive det han mener er en økende skepsis mot overnasjonale overvåkningsorganer fra nasjonalistiske, religiøse og populistiske ledere. Han understreket at menneskerettighetene best trygges ved at de integreres i nasjonale lovverk og således tas ut av den politiske diskurs og skiftende politiske stemninger. Utenriksminister Jonas Gahr Støre vektla at politikk er uløselig knyttet til identitet og livsanskuelse, og at religion ofte er en sentral faktor i dette. Religion er derfor en viktig drivkraft i internasjonal politikk som også norske politikere må forstå og forholde seg til. Han pekte på at de universelle menneskerettighetene er uvurderlige som veiledende redskaper i en tid der identitetspolitikk har gode kår. Disse lovene er til for å beskytte mennesker og ikke guder, sa utenriksministeren. Han understreket behovet for å motarbeide oppfatninger om at menneskerettighetene er en vestlig konstruksjon. - Det er for eksempel ingen motsetning mellom religionsfrihet og ytringsfrihet – ytringsfriheten er snarere en forutsetning for religionsfriheten, sa Støre.

Leder for NOAS, Ann-Magrit Austenå påpekte at i en globalisert verden kommuniseres religion og politikk på tvers av land og regioner på nye måter. Karikaturkrisen i 2006 er et godt eksempel på dette. Dette stiller trolig sterkere krav til konsistens mellom innenriks- og utenrikspolitikken i årene framover, ikke minst i håndteringen av sentrale menneskerettigheter som ytrings- og trosfrihet, og håndtering av etniske og religiøse minoriteter. Prosjektleder ved Senter for Menneskerettigheter, Lena Larsen, viste til at Norge har gode erfaringer med tros- og livssynsdialoger som har vokst fram organisk over tid. Mht demokratisk utvikling i arabiske land, fremhevet Larsen at vi ikke må se oss blinde på samfunnsmodeller. Frihet til å utøve religion er ikke gitt en bestemt samfunnsmodell.
- Se bare på Norge (statskirke) og Frankrike (sekulært). Islamsk Råd i Norge er bygget opp nedenfra, frivillig og i dialog. I Frankrike har dette kommet som et påbud fra staten, sa Larsen.

Likestilling under press

Religionsforsker Christian Moe påpeker i sitt bidrag til rapporten at alle store religioner holder i hevd patriarkalske tradisjoner fra de før-moderne samfunnene som formet dem. Han beskriver hvordan møtet mellom tradisjon og modernitet innenfor religionene har utviklet fundamentalistiske reaksjoner som særlig kommer til uttrykk i forhold til kvinners selvbestemmelse over eget liv og kropp.

18 Mona Eltahawy, Egyptian-American writer to BBC, April 2012

19 *I Handlingsplan for kvinners rettigheter og likestilling i utviklingssamarbeidet* (2007-2009) som er videreført til 2013, er SRHR ett av fire prioriterte tematiske innsatsområder.

Kvinners reproduktive helse er med andre ord problematisk på tvers av religionene, og å kontrollere kvinners seksuelle adferd er en fundamentalistisk merkesak. [20]

Seniorrådgiver Anne Skjelmerud i avdeling for sivilt samfunn i Norad, beskriver et internasjonalt klima der spenninger knyttet til seksualitet, likestilling og kjønnsidentitet har blitt mer markante. Hun er opptatt av at Norad må utfordre moderate religiøse aktører og trosbaserte organisasjoner som kan engasjere mer konservative religiøse grupper i en forpliktende dialog om menneskerettigheter. Dette kan med andre ord være ett av flere virkemidler for å fremme menneskerettighetsagendaen, mener hun.

Også lederen for det afrikanske inter-religiøse rådet (ACRL), Mustafa Ali, forteller at det er blitt mer utfordrende å fremme menneskerettigheter i inter-religiøse forum i Afrika, og at likestilling og seksuelle rettigheter mobiliserer konservative krefter og vanskeliggjør samtaler om andre viktige rettighetsspørsmål. Det hevdes at menneskerettighetene er et vestlig og individualistisk konsept uten relevans for tradisjonelle og religiøse samfunn. [21]

Professor Oddbjørn Leirvik ved Universitet i Oslo skriver i sitt bidrag til rapporten at man ser at liberale religiøse grupper også allierer seg med hverandre på tvers av trosgrenser. Han peker på at det finnes globale fora hvor konservative tendenser brytes mot liberale holdninger. I hvilken grad de faktisk bidrar til å flytte posisjoner og skape større forståelse for mer liberale holdninger rundt disse spørsmålene er imidlertid uklart. Det er også mulig å tenke seg at slike møter risikerer å bidra til å tydeliggjøre og sementere ulike teologiske posisjoner, snarere enn å utfordre de konservative religiøse blokkene.
Dette er spørsmål som må takles både i den nasjonale dialogen, men også i internasjonale arenaer gjennom forhandlinger og politiske dialoger. Ambassadør W. Strømmen beskriver dette som utfordrende spørsmål.

- Vi mangler språk for å håndtere dette. Vi går i lås. Det kan være vanskelig å se sine egne absolutter, men likestilling er et område hvor vi ikke har noe å gi i konsesjoner på substans. Det er verdier som vi har kjempet fram i vårt eget samfunn gjennom lang politisk kamp. Nå erfarer vi at disse verdiene utfordres flere steder av religiøst motiverte aktører, sier Strømmen. Som erfaren diplomat og leder av flere norske forhandlingsdelegasjoner, mener han at vi må være strategiske, villige til dialog, men også ærlige. Strømmen mener at dette utgjør viktige utfordringer framover. Og han stiller spørsmålet om vi i respekt for religion har blitt så kulturrelativiserende at vi på kort tid har endret syn på en del av disse prinsipielle spørsmålene.

- Kan vi i vår iver etter å delta i religionsdialoger komme til å svekke det som er kjempet fram av kvinnebevegelsen og feminisme, spør Strømmen.

Skal man lykkes i å utvikle en konstruktiv dialog om menneskerettigheter med utfordrende motparter krever det et minimum av kunnskap om deres tenkemåter og forståelsesrammer, viser Vebjørn Horsfjord i sin artikkel om den russisk ortodokse kirken og menneskerettighetene. Han argumenter også for at når kirken aktivt søker å bygge allianser med andre religiøse grupper, er det grunn til å reflektere hvilken rolle den interreligiøse dialogen kan spille i arbeidet med menneskerettigheter. Horsfjords artikkel bygger blant annet på langvarig dialogerfaring med den russisk ortodokse kirken i det Europeiske Rådet for Religiøse ledere, hvor kirken er en aktiv deltaker.

I valg av partnere og prosjektgjennomføring på bakken er det mange som påpeker at man må finne en riktig balanse mellom det prinsipielle og det pragmatiske. Generalsekretær Martha R. Skretteberg i Caritas har innsikt både i norske og latinamerikanske samfunn gjennom sin colombianske bakgrunn og lange erfaring i arbeid med norsk likestillingspolitikk. I et innlegg på folkemøtet i Oslo beskrev hun spenningen som kan oppstå i dialogen mellom norske likestilte kvinner og kvinner i sør. Hun skriver i sitt innlegg til rapporten:

20 Se Christian Moes bidrag.

21 Samtale med Mustafa Ali, desember 2011.

- Det er ikke alltid de løsningene og virkemidlene man ønsker å prioritere i Norge virker i andre land, særlig på lokalt nivå. Det er derfor avgjørende at kvinner i sør selv utformer sine krav og påvirker samfunnsendringer i den retning de selv mener er riktig. Utdanning og opplæring blir viktig i dette."[22]

Læringspunkter fra prosessen:

- Det finnes en velutviklet retorikk om at menneskerettighetene er en vestlig konstruksjon uten relevans for religiøse og tradisjonelle samfunn i sør.
- Det er en tendens til å plukke ut enkelte menneskerettigheter og kjempe for disse uten hensyn til andre rettigheter. Debatter om trosfrihet og ytringsfrihet er eksempler på at rettighetsaktivister mister totaliteten i menneskerettighetene av syne.
- Vi ser at særlig kvinners rettigheter og reproduktive helse er under press fra konservative religiøse og tradisjonelle land/organisasjoner og strukturer.
- Den arabiske våren utfordrer vestlige modeller for forholdet mellom stat, politikk og religion.
- Det gjøres viktig arbeid på menneskerettighets- og demokratifeltet, men det er behov for bedre koordinering mellom de ulike avdelinger

Religion og utvikling i forhold til modernitet og økonomisk vekst

> *«As you come here and you see the GDP per capita, for instance, in Israel which is about $21,000 dollars, and compare that with the GDP per capita just across the areas managed by the Palestinian Authority, which is more like $10,000 per capita you notice such a dramatically stark difference in economic vitality [...] I come here and I look out over this city and consider the accomplishments of the people of this nation, I recognize the power of at least culture and a few other things»* [23]

Sitatet ovenfor har utløst skarpe reaksjoner over hele verden og illustrerer hvor lett det er å neglisjere viktige variabler når man forsøker å forklare økonomisk utvikling på bakgrunn av kultur og religion. Men også innenfor samfunns- og religionsvitenskapelig og økonomiske fagdisipliner er kunnskapstilfanget om sammenhengen mellom religiøsitet og økonomisk vekst gryende og begrenset.

Samtidig har den akademiske debatten om forholdet mellom religion og økonomisk utvikling dype historiske røtter. Blant de kjente bidragene er sosiologen Max Webers verk «The Protestantic Ethic and the Spirit of Capitalism» fra 1905. Her hevder Weber at protestantismen, og særlig kalvinismen, spilte en sentral rolle i fremveksten av kapitalismen i Europa. I følge Weber var det flere trekk ved protestantenes tankesett som ga grobunn for kapitalisme. Arbeid og næringsvirksomhet var ansett som et kall fra Gud, og den enkelte troende sto ansvarlig for å bruke ens gudgitte talent og være flittig i sitt arbeid. Nøysomhet var en annen sentral verdi: overskudd ble ikke gjenstand for økt konsum, men reinvestert for å skape ytterligere vekst. Også predestinasjonslæren var medvirkende for denne utviklingen i Europa, da suksess i arbeidslivet var ansett som en bekreftelse på Guds utvelgelse.

I en større litteraturgjennomgang av både kvantitative og kvalitative studier om forholdet mellom religion og økonomisk vekst fra 2011 slår Elke de Jong fast at det først og fremst er to måter religion kan påvirke økonomisk vekst på. For det første er de religiøse nettverkene et sted der økonomiske nettverk og handelspartnere kan knyttes. For det andre kan de verdiene som ulike religiøse fellesskap hegner om influere menneskers handlinger og dermed også forme hvordan et gitt samfunn fungerer. [24]

I mye av litteraturen er målet å si noe om hvordan religiøse verdier påvirker økonomisk utvikling. Ideen om dette kausalitetsforholdet har sin forankring nettopp i Webers tese om den protestantiske etikk som grunnlag til den moderne kapitalismen. I dag sår imidlertid mange kvalitative nyanseringer av statistiske undersøkelser tvil om et slikt årsaksforhold. I mange tilfeller er nemlig årsaksforholdet reversert: *fra* økonomisk utvikling *til* religiøse verdier.

22 Se Martha Skrettebergs bidrag.

23 Mitt Romney, under hans besøk i Israel i juli 2012.

24 de Jong, 2011.

I dag er det også bred enighet om at religion både kan ha positive og negative effekter på økonomiske variabler. Det er for eksempel en positiv sammenheng mellom kallsorientering, motivasjon og utholdenhet i arbeidet. Samtidig er det mange eksempler på at religiøs fatalisme kan føre til passivitet og manglende utholdenhet. Denne siste type tenkning legger som premiss at økonomisk suksess oppnås som belønning for deltakelse i religiøse aktiviteter, og har blant afrikanske mikrokredittforetak ledet til en svekkelse av tiltroen til egen innsats og dermed reduksjon i lønnsomhet (Supphellen et al. 2010).

Men det er også flere forhold som gjør entydige konklusjoner på dette feltet vanskelige.

For det første er konklusjoner prisgitt hvilke variabler en inkluderer i statistiske undersøkelser, og hvordan man benytter disse. For eksempel har troen på helvete i enkelte undersøkelser vist seg som positivt korrelert med økonomisk utvikling. Andre undersøkelser på samme caser har ved å legge til flere kontrollvariabler funnet at dette ikke stemmer. En tydelig svakhet er altså at en mengde undersøkelser ofte kommer opp med vidt forskjellige konklusjoner.

For det andre er det svært vanskelig å kartlegge kausaliteten da religion gjerne har en indirekte og lang kjederelasjon til økonomisk vekst. Religion kan heller anses som en påvirker av *vilkårene* for utvikling. I så henseende er det flere nivåer religion kan spille inn: verdier, institusjoner, politisk tradisjon og styring. Og her er det som regel i tillegg en mengde andre bakenforliggende variabler som også bør vurderes. En tilbakevendende utfordring i tilknytning til dette er det faktum at korrelasjon som kjent ikke er en årsaksforklaring.

For det tredje er det et iboende problem ved større regresjonsanalyser at de ofte bruker et lands dominerende religion som indikator i analyser. Dette er ofte en dummy-variabel (0-1) og følgelig hvis 35 prosent er katolikker og 30 prosent er protestanter, er landet likevel katolsk i analysen. Det er da videre antatt at alle de som tilhører den katolske kirken (35 prosent av landet) har akkurat samme holdninger og verdier. Hvor grensen mellom etnisitet, klan, tradisjon og religion går, er også svært vanskelig å fastslå. Spørsmålet om homogene eller heterogene grupper, samt individet versus kollektivet, er derfor en metodisk utfordring i disse undersøkelsene.

De Jong konkluderer med at ingen enkelt religion kan bli kategorisert som mer medvirkende til økonomisk vekst enn andre religioner – de ulike bidragene på feltet er rett og slett for sprikende i sine konklusjoner og funn.

Supphellen på sin side peker på potensielle implikasjoner for videre forskning på feltet. For det første må vi ta innover oss at økonomisk utdannelse bidrar til mindre fatalisme, som igjen vil slå positivt ut for økonomisk utvikling. For det andre representerer mangelen på gjennomtenkt teologi hva angår økonomisk aktivitet en mulighet for positiv påvirkning. Man kan overføre kunnskap til religiøse ledere om hvilke religiøse holdninger som kan stimulere eller svekke økonomisk utvikling.

Innspill fra fagkonferansen i Bergen:
Samspillet mellom religion og økonomisk vekst var fokus for fagkonferansen i Bergen. Med god hjelp fra Handelshøgskolen og et knippe meget kvalifiserte forelesere så vi nærmere på om religiøst tankegods fremmer eller hemmer økonomisk utvikling. Her er noen hovedpunkter:

Statsekretær Arvin Gadgil Gadgil beskrev konferansen som det mest kompliserte i rekken, nettopp fordi det er så vanskelig å finne direkte årsakssammenhenger mellom religion og økonomi. Ikke desto mindre må dette undersøkes. I flere afrikanske og asiatiske land oppgir så mye som 98 prosent av befolkningen at religion er en viktig del av deres liv. Derfor er dette noe vi er nødt til å ta på alvor i Vesten.

Professor Magne Supphellen presenterte ferske funn fra feltstudier i Nairobi. Supphellen konkluderte med at en religiøs *plikt-* og *kallsorientering* (å tro at Gud har kalt en til å bruke sine talenter for å gjøre forretninger) i grove trekk er positivt korrelert med forretningssuksess. Andre religiøse orienteringer som

derimot vektlegger *belønning* (hvis man tror sterkt nok på Gud vil man høste suksess) og *fatalisme* (Gud bestemmer hvorvidt jeg vil lykkes eller ei) hadde negativ sammenheng med økonomisk vekst.

Kathinka Frøystads studier fra India illustrerte den utbredte ideen om at hardt arbeid ikke hjelper hvis man ikke har høyere makter på sin side. Mange hinduistiske butikkeiere viet langt mer av sin tid til å blidgjøre gudene enn å styrke sin konkurransedyktighet. Frøystad mente også at liberalisering av arbeidsmarkedet og økonomien har resultert i at flere nå setter sin lit til gudene. Frøystad kritiserte tenkningen om at modernitet nødvendigvis vil føre til sekularisering og at hinduisme er en barriere for økonomisk utvikling og kapitalisme.

Atallah Fitzgibbon fra Islamic Relief argumenterte for at utfordringene i den islamske verden med hensyn til økonomisk vekst ikke kan forklares av religion. Mangel på demokrati, kjønnsulikhet, befolkningsvekst, tradisjoner for arv, mangel på næringsutvikling og en effektiv finanssektor er viktigere årsaker. Han mener at i muslimsk økonomisk tenkning forstås utvikling som noe flerdimensjonalt der troen er det viktigste. Religionens hovedoppgave er å beskytte liv og bidra til velstand og rikdom, både spirituelt og materielt. Det såkalte *Maqasid* (menneskelig verdighet) er et rammeverk som utgjør grunnpilaren i islamsk økonomi. Maqasid skapes av spirituell utvikling, sterke moralske og etiske verdier og normer i samfunnet, lover som beskytter individet og mellommenneskelig solidaritet. Livet er kun sett på som en forberedelse for det som skal komme etterpå. Rikdom er ikke ansett som noe syndig, men man skal dra nytte av den overflod gud har skapt. Gjeld er derimot ansett som syndig og følgelig hverken gir eller krever islamske banker renter. Fitzgibbon mener at det er mange likheter mellom protestantisk og islams etikk når det kommer til å drive forretninger.

David Muturi fra Noracta hevdet at fattigdom i Kenya har en tett link til spiritualitet. Han støttet Magne Supphellens funn og advarte mot «mirakelsyndromet», som går ut på at man setter sin lit til at et mirakel skal frembringe rikdom og velstand snarere enn at dette kan nåes gjennom hardt arbeid.

Oppsummering av læringspunkter fra prosessen

- Forholdet mellom religion og økonomisk vekst er fortsatt et område der forskningen har få entydige funn.
- Ingen enkelt religion er enten direkte fremmende eller hemmende for økonomisk vekst.
- Enkelte holdninger som dyrkes i enkelte religiøse fellesskap kan virke genererende for økonomisk vekst, slik som kallsorientering for eksempel. På samme måte er religiøs fatalisme eksempel på en holdning som hindrer økonomisk vekst og svekker konkurranseevne.

Hva er religionskunnskap og hvem besitter den?

Referansegruppen har konkludert med at kunnskap må forstås bredt og inkludere praksis og teori. Gruppen vektlegger at skal religionsfaglige bidrag få operasjonell nytte må kunnskapen treffe målgruppens behov og ha en klar tilleggsverdi for UD/Norads policy- og strategiutvikling og i prosjektforvaltning.

Erfaringer fra England og Nederland viser at det kan ikke alltid er like enkelt:
"Funn fra studien viser at forskning som er gjort på religion og utvikling har hatt vanskelige kår i møte med politikkens omskiftende natur og krav om håndterbare anbefalinger. Manglende dialog mellom politisk oppdragsgiver og forskningsutøver om behov og preferanser har også vært utslagsgivende til at anbefalinger fra forskningen ikke har blitt relevante", skriver Nikolai Hegertun i studien. Men også møtet mellom norske forskere og fremmed kontekst kan skape utfordringer. Avdelingsdirektør Terje Vigtel i Norad har eksempler på at norske fagteam sluttet å være forskere og inntok moralske holdninger og normative vurderinger i møte med religiøse strukturer og samfunn i Zambia. Innenfor utviklingsfaget argumenteres det også for at det er demokratihemmende å samarbeide med ikke-demokratiske strukturer som tradisjonelle ledere i bistanden. Spørsmålet er imidlertid hvordan det er mulig å bygge et helse- og skoletilbud i områder hvor det ikke finnes offentlige strukturer, og hvor tradisjonelle strukturer utgjør eneste relevante alternativ, slik tilfellet er i mange deler av Afrika. En sunn balanse mellom prinsipper og pragmatiske løsninger både blant oppdragsforskere og givere er derfor viktig. På sikt bør imidlertid målet være at ansvaret for grunnleggende tjenesteproduksjon som i dag er drevet av frivillige organisasjoner, overføres til ansvarlige myndigheter.

Samarbeid med tradisjonelle ledere og strukturer forutsetter som tidligere nevnt grundige analyser av både aktører og kontekst for å unngå at man støtter negative motkrefter. Det er nok av eksempler på at organisasjoner og forvaltere er for raske i sine vurderinger, eller overser viktige kritiske innspill, også av prinsipiell art. Det finnes for eksempel prosjekter som involverer religiøse ledere i forsoningsprosser uten at det er gjort noen som helst vurdering av religiøse ledere og strukturers legitimitet og politiske interesser eller rolle i konflikten. Resultatet av slike innsatser kan være utilsiktede og kontraproduktive.
En positiv effekt av de stadig tydeligere kravene til resultatoppnåelse og dokumentasjon av dette, er nye synergier mellom forskning og organisasjoner. Teori og praksis erfares som gjensidig befruktende og konstruktivt korrigerende. Det er også en av årsakene til at mange organisasjoner aktivt tar i bruk relevant forskning både i strategi- og metodeutvikling for resultatmålinger. Muligens er religionsfeltet ett av de minst utviklede områdene for denne type av samarbeid. Én årsak kan være at mange trosbaserte aktører mener at de selv besitter den nødvendige religionskompetansen, men det er ikke alltid tilfelle. Like lite som en norsk politiker har intuitiv kunnskap om politikk i et helt annet land, forteller organisasjonens trosbakgrunn noe om kunnskaper om andre lands religiøse tradisjoner og strukturer. Samtidig er det også slik at mange norske trosbaserte organisasjoner har betydelig fartstid i mange land, og har ansatte med dype kunnskaper om kultur, språk og religion. Det er altså verken noen motsetning eller noen selvfølgelig sammenheng mellom egen tro og religionskompetanse i et annet land.

I tråd med dette spør vi om manglende kunnskap om religion er et allment anliggende i det norske samfunnet? I ordskiftet om religion i Norge ser vi at religioner ofte forstås som statiske og essensialistiske fenomener. Religion behandles som noe helt spesielt, og som professor Anne Stensvold beskriver "som en innsikt bare de troende har". Problemet med det, mener hun, er at en slik religionsforståelse ser bort fra religioners organisatoriske og samfunnsmessige sider. En konsekvens av en slik religionsforståelse er at religionskunnskap ofte forveksles med religiøs tro og erfaring. Stensvold viser at dette ofte fører til at man henvender seg til trosbaserte organisasjoner når man kanskje søker svar av religionssosiologisk eller religionshistorisk karakter. Gjennom samtaler med UD-ansatte er det mye som tyder på at Stensvold har et poeng.
-Vi tar hensyn til religion. Blant annet støtter vi mange religiøse organisasjoner, svarte en medarbeider i Utenriksdepartementet på spørsmål om hvordan religion behandles innenfor hennes fagområde i departementet. Det er ikke en uvanlig respons og illustrerer sammenblandingen mellom tro og religionsforståelse. Ambassadør Kanavin setter ord på hvor viktig det er å skille mellom personlig tro og samfunnskunnskap.
-Jeg har selv en tro og vet av personlig erfaring at religion er et viktig aspekt for mennesker. Dette har en relevans for meg når jeg møter mennesker i forbindelse med mitt arbeid, men på et samfunnsnivå er jeg veldig skeptisk til såkalte "instant experts", sier han. Kanavin forteller at han mange ganger har måttet minne seg selv om ikke uten videre å stole på egne analyser av religiøse aspekter ved komplekse politiske og andre forhold i samfunnet.

En mer bevisst holdning til religion som kunnskapsfelt bør inngå som en del av UDs opplæringsopplegg. En bedre forståelse for hva de ulike fagdisiplinene og organisasjonene reelt sett kan bidra med er med andre ord nødvendig. Flere tverrdisiplinære forskningsteam som kombinerer statsvitenskapelige, religionsvitenskapelige og teologiske fagområder vil også kunne bidra til nye religionsfaglige vinklinger og mer sammensatte analyser. I en religionsfremmed offentlighet er det grunn til å fremheve at religion ikke er spesielt mystisk, men noe som kan forstås og analyseres med samfunnsvitenskapelige metoder på lik linje med andre kulturelle fenomener. Et siste punkt handler om å bli bedre til å systematisere og bruke den kunnskapen som UD/Norad besitter gjennom en kompetent, sammensatt og bereist stab. Ambassadør Janis Bjørn Kanavin mener at UD har blitt mye bedre på å samarbeide på tvers av fagavdelinger og seksjoner. Samtidig sier han at stort arbeidspress ofte gjør det vanskelig å løfte blikket. Desto viktigere å utvikle ordninger som letter kommunikasjonen på tvers. Manglende forståelse for religion er en utfordring UD deler med utenriksdepartementer i andre land, men som man ønsker å gi mer oppmerksomhet blant annet gjennom denne prosessen.

RP

RELIGION I ENDRING

Av forsker Cora Alexa Døving, HL-senteret

Religion er et utpreget tema i medieoffentligheten, religion spiller en rolle i flere politiske konflikter og religion anses som et relevant kunnskapsfelt for forståelse av mangfoldet i vår globaliserte samtid. Hvorfor er det slik, og hvordan definerer vi egentlig religion?

- Når samfunn bare blir moderne nok, vil religion forsvinne fra den offentlige sfære. Denne spådommen fra religionsforskere har vist seg å være lite holdbar. Forskerne hadde utvilsomt rett i at samfunnsinstitusjoner skulle bli sekulære, at kirkens makt ville svinne hen og at befolkningen generelt skulle bli svake i troen – men de tok feil med hensyn til tilbaketrekningen av religion til det private.
Hvorfor provoserer og engasjerer religion i dagens sekulære samfunn? Hvorfor tas religion på alvor i offentligheten på en måte som ikke var tilfelle for bare 20 år tilbake i tid? Spørsmålene er særlig relevante i lys av at andelen som sier de *ikke* tror på Gud har gått opp samtidig som andelen som sier at de tror uten tvil, har gått ned.[1] Den økte betydningen religion har fått i norsk offentlighet betyr altså ikke at befolkningen har blitt mer religiøs, men det betyr *noe*.

En del av svaret finner vi i betydningen religion har fått i identitetspolitisk sammenheng. Ordet «identitetspolitikk» viser til de prosesser der en bestemt identitet danner grunnlag for gruppedannelse. Når forestillinger om egen og andres grupper blir identitetspolitikk, er det gjerne med bakgrunn i en idé om at religionsforskjeller utgjør en svært essensiell forskjell – og ofte også en trussel. Religionens rolle i identitetspolitikk kommer til uttrykk ved at religiøs tilhørighet stadig oftere fungerer som markør for det som utgjør grensen mellom grupper. Betydningen religion har fått som ledd i identitetspolitikk kan selvsagt ikke sees uavhengig av den nye religionspluralismen som migrasjon har forårsaket, og heller ikke uavhengig av den generelt sett store oppmerksomheten islam er tildelt i europeiske samtidsdebatter. Svaret på hvorfor religion provoserer og engasjerer, handler i stor grad om islam. I Vest-Europa er islam, sammenlignet med andre religioner, ofte omtalt i negativ valør og «islam» fungerer som motpol når verdier som likestilling, religionsfrihet, aksept for homofili og sekularisme løftes frem som del av det europeiske selvbildet. Fokuset på islam kan heller ikke sees uavhengig av terror begått i islams navn. Religion og referanse til en religiøs tradisjon har generelt sett fått større betydning i nasjonalistiske bevegelser i ulike europeiske land, samtidig som religion ser ut til å ha fått en sterkere identitetspolitisk betydning i en del minoritetsmiljøer i Europa. Om religion har fått mindre betydning i de bredere samfunnslag, har altså symbolverdien i religiøs tilhørighet økt.

Religion er selvsagt ikke bare relevant som markør i identitetspolitikk. Religion blir også omtalt som en mulig brobygger mellom grupper i form av religionsdialog. Vi kan si at fenomenet religion er omgitt av en type ambivalens i norsk offentlig debatt. På den ene siden er religion et honnørord med referanser til både politikk og eksistensialisme. I Grunnloven (§ 2) er retten til religionsfrihet og religionsmangfold tydelig befestet, og politisk sett er det viktig for en liberal stat å uttrykke vilje til å sikre likebehandling av tros- og livssynssamfunn i henhold til FNs menneskerettigheter. I generelle offentlige uttalelser vektlegges også den eksistensielle betydningen av religion som en kilde til håp, trøst og forsoning. På den andre siden er religion et negativt ladet ord som i mediene ofte settes i sammenheng med antiliberale holdninger.[2] Minoritetsbefolkningens religion omtales gjerne som et hinder i integrasjonsprosesser, og det debatteres stadig i hvilken grad religion bør være synlig i det offentlige rom. Religion omtales altså som et betydningsfullt fenomen samtidig som religion antas å true en liberal og sekulær offentlighet.

1 Religionsundersøkelsen 1991–2008, referert i Botvar og Schmidt (2010): Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering, Oslo: Universitetsforlaget.

2 Hele 80 % av de spurte i den store religionsundersøkelsen i 2008 identifiserte religion mer som en kilde til konflikt enn til fred (Botvar & Schmidt 2010).

Fra Gamlebyen, Jerusalem

Denne dobbeltheten forbundet med religion ser vi også i omtalen av religiøse ledere. Religiøse ledere fremstilles gjerne som både veldig mektige og som nærmest irrelevante. De anklages for å blande seg for mye, men i neste omgang anklages de for ikke å ta nok ansvar: de må komme seg på banen.[3] Parallelt med all denne kritikken benytter en stor del av befolkningen seg av religiøse ledere til å få utført ritualer som dåp, vigsel, begravelse, osv. Forholdet mellom å avskrive troslæren og samtidig benytte seg av religiøse ledere og det religiøse rom ved behov, har religionssosiologien Grace Davie beskrevet gjennom to tilstander som preger det sekulariserte Vest-Europa: *tro uten tilhørighet* – "believing without belonging", og *tilhørighet uten tro* – "belonging without believing" (1994, 2002).

Tro uten tilhørighet, viser til en trend der deler av befolkningen utvikler uforpliktende relasjoner til flere trossamfunn og/eller alternative bevegelser. De søker mange steder og velger ut og kombinerer de ideer, symboler og praksiser som de selv finner tilfredsstillende. Slik tar de kontroll over egne religiøse/åndelige liv og utvikler dem som individuelle livsprosjekter uten at de forplikter seg til noe spesielt fellesskap. *Tilhørighet uten tro*, viser til et typisk trekk ved det protestantiske Nord-Europa der kun et mindretall oppgir at de deler de nasjonale kirkene/statskirkenes tro, men der de likevel velger å forbli medlemmer i disse kirkene. En slik praksis utfordrer også prestenes tradisjonelt sterke maktposisjoner, for hvordan utøve makt over medlemmer som ikke er nevneverdig interessert i kirkenes forkynnelse? Årsaken til at mange likevel opprettholder sine kirkemedlemskap forklarer Davie gjennom begrepet *vikarierende religion*. I følge Davie er det en troende og aktivt praktiserende minoritet som opprettholder de tradisjonelle kirkene slik at majoritetens behov for ritualer og tilfluktssteder i krisesituasjoner opprettholdes. Og selv om majoriteten ikke deler kirkenes trosforestillinger ønsker de tydeligvis at kirkene skal bestå i tilfelle de selv skulle få behov for dem, eller fordi de ser det religiøse fellesskapet som en viktig representasjon på felles tradisjon.

3 Se Døving og Thorbjørnsrud (2012): Religiøse lederer. Makt og avmakt i norske trossamfunn, Universitetsforlaget.

Hva ligger i begrepet religion?
I de offentlige debattene om religion er det ikke bare paradokser og ambivalens som omgir religionsbegrepet, men også et fravær av en forklaring på hva man legger i ordet religion. Eksempelvis omtales og forstås religion som om det var et helt selvfølgelig og autonomt fenomen, til tross for at religion som alle andre kulturelle og historiske fenomener er vevet sammen med det sosiale og kulturelle liv. En annen feilslutning er at religion gjerne forstås som et statisk fenomen, som en type kunnskap som overføres i fast form mellom generasjoner. Hellige skrifter, ritualer og ofte tungt etablerte institusjoner gjør religion uten tvil til et konservativt kulturelt fenomen, men like fullt er religiøse tradisjoner i stadig endring. Dette ser vi for eksempel i studier av ulike generasjoners forståelse og praksis av samme religion.

Når religion fremstilles som en fast og entydig lære, vil også de som tilhører en religion forstås som entydige. Muslimer fremstilles ofte som en *gruppe* med felles levesett og verdier. Når begrepet muslim brukes som en etnisk betegnelse, innebærer det en forståelse av at alle muslimer deler en felles kultur uavhengig av opprinnelsesland. En slik forestilling hviler på en feilaktig ide om at islam i en entydig form er hovedkomponent og det dominerende elementet i svært mange forskjellig ikke-vestlige kulturer. Slik blir bruken av religionen en form for hovedmarkør for noe som i virkeligheten er en svært sammensatt befolkning.

En annen og misforstått bruk av begrepet religion er å omtale en religion som om den i seg selv er en handlende aktør: «jødedommen vil undertrykke palestinere», «islam har en sterk vilje til ekspansjon» eller «hinduismen undertrykker kvinner». Enhver religion består av ulike kilder og tolkningstradisjoner, og det vil alltid være en jøder, muslimer eller hinduer som handler.

Religion tilhører den gruppen av begreper som man uten problemer forstår hva betyr helt til man skal definere det, skal sosiologen Zygmund Bauman ha sagt. Ser man på religionsvitenskapen i historisk lys er uttalelsen svært betegnende. Religion har blitt definert i et utall av varianter og med et forsøk på å dekke alt fra gjenfødelseslære, forfedredyrking til nattverds ritualer. Fagets mange forsøk på å formulere en altomfattende definisjon har selvsagt måttet gi tapt, og den moderne religionsvitenskapen har langt på vei beveget seg bort fra spørsmålet om hva religion *er* til fordel for debatter om hvordan det er *hensiktsmessig* å definere religion i lys av et konkret forskningsprosjekt. De fleste religionsforskere er imidlertid enige om at religiøse tradisjoner består av *stadig endrende troskomplekser, av praksiser og av sosiale institusjoner.* Det er i forbindelse med spørsmålet om hvilke kriterier som bør brukes for å bestemmer hva slags trosforestillinger, praksiser og institusjoner som kan kalles religiøse at det kan oppstå store faglige variasjoner knyttet til begrepsdefinisjon.[4]

I religionsvitenskapelig sammenheng opererer en gjerne med et «innenfra» perspektiv og et «utenfra» perspektiv på hva begrepet religion dekker. Et innenfra perspektiv viser til hva de troende eller praktiserende selv forstår som del av et religiøst univers. Dette vil ofte danne utgangspunktet for hvordan en religion beskrives også i forskningssammenheng, men hva som kan tolkes som religiøst kan fra et utenfra perspektiv være langt mer omfattende enn hva en religiøs gruppe selv vil hevde. Et eksempel, hentet fra antropologen John Bowens arbeider i Indonesia illustrerer godt forholdet mellom et utenfra- og innenfra-perspektiv. Muslimene i landsbyen der han gjorde feltarbeid arrangerte rituelle måltider til forfedre-åndene når noen i landsbyen var syke; en skikk som ikke er befestet i noen islamske kilder. For informantene hans var dette en selvsagt del av islam. For antropologen Bowen ble denne empirien et relevant eksempel på hva religionen islam kan bestå av, uavhengig av hva islamske lærde måtte mene om dette som en pre-islamsk praksis. Bowens poeng er at religion ikke bør avgrenses eller defineres uavhengig av den sosiale realiteten den er del av.[5] Det sentrale spørsmålet, skriver han videre, er hvordan et folk på et sted til en bestemt tid konstruerer sitt verdenssyn. Samtidig vil det fra et utenfra perspektiv være relevant å ta i betraktning at forfedrekult ikke inngår i tradisjonell skriftbasert islamsk lære og dermed aktivt søke svar på hvorfor og hvordan det har blitt del av dette folkets form for islam. En vesentlig del av religionsvitenskapen har nettopp handlet om hvordan ulike tradisjoner og trosforestillinger påvirker hverandre.

4 Bowen, J (2010): Religion in practice: An approach to the anthropology of religion, Boston: Prentice Hall.

5 Bowen ibid:3.

Religionsvitenskapen består av ulike disipliner og fagtradisjoner, og hvordan religion defineres og hvilke aspekter ved religion en forsker er opptatt av vil selvsagt være bestemt av forskerens faglige plassering. Bowen som er sitert overfor representerer en *antropologisk religionsforskning* der det som studeres er menneskene; de kristne, muslimene, hinduene osv. Beskrivelsen av henholdsvis kristendom, islam eller hinduismen vil da i stor grad avhenge av hvordan religionen «leves». Den *historiske religionsforskningen* vil derimot og i langt større grad forklare tro, praksis og institusjoner i lys av foregående tiders tro, praksiser og institusjoner med den følge at religion blir en mer abstrakt størrelse bestående av dogmer, tolkningstradisjoner, bestemte begreper osv. *Fenomenologisk religionsforskning* handler på sin side om å definere kategorier som kan fungere som rammer for ulike religiøse fenomener som for eksempel kategorien begravelsesritualer. Deretter kan innholdet i kategoriene sammenlignes på tvers av tid og sted på jakt etter å finne fellestrekk eller ulikheter ved eksempelvis begravelsesritualer på Ny Guinea og i Oslo. Slik vil også sosiologisk, psykologisk og filologisk religionsforskning representere hver sine ulike tilnærminger og dermed definisjoner av religion.

I den tidlige religionsvitenskapen (1800-tallet og frem til etter 1950) ble religion i stor grad definert med klar referanse til noe essensielt, og dette essensielle hadde sin rot i kristendommen, eksempelvis; «religion er *troen* på en eller flere guder». Fordi trosaspektet er så fremtredende i kristendommen antok man at dette gjaldt for alle religioner. En annen, også typisk vestlig variant av religionsdefinisjon vektla følelser fremfor tro; «religion er *følelsen* av frykt og forundring overfor det ukjente». Dagens bevissthet om at religion er langt mer enn tro og følelser, har ført til at begrepet i samtidens religionsforskning forstås som et komplekst begrep. Religion anerkjennes som skapt og sirkulert innenfor flere parallelle diskurser som igjen er vevet sammen med andre kulturelle og sosiale institusjoner. Det innebærer at religion sjelden behandles som et autonomt fenomen i betydningene noe som kan gripes uavhengig av andre historisk- og sosialt befestete samfunnsinstitusjoner. Eksempelvis foreslår religionsforskerne Lisbeth Mikaelsson og Ingvild Sælid Gilhus å forstå religion som et *diskursivt felt*.[6] De definerer religion som: «menneskers forhold til forestillingsunivers som kjennetegnes av kommunikasjon om og med hypotetiske guder og makter». Denne definisjonen åpner ikke bare for studier av de religiøse", men av andre som måtte mene og ville noe med religion.

Til tross for en faglig erkjennelse av at religion ikke kan eller bør gis én gyldig definisjon, er det i religionsvitenskapen vanlig å klassifisere religionsdefinisjoner i henhold til to kategorier:

1) Substansielle definisjoner. Disse søker å si noe om hva religion *er*. Eksempelvis «religion er troen på guder og ånder», «religion handler om et forhold til det hellige».

2) Funksjonelle definisjoner. Disse søker å si noe om hva religion *gjør*. Eksempelvis «religion gir mening i livet», «religion styrker sosialt samhold og skaper identiteter».

I denne rapporten spør vi blant annet om hva religion fører til av sosial endring eller konservering og i hvilken grad religion kan fungere som kilde til dialog, eller som kilde til konflikt. Kan religion inngå som et verktøy i arbeid for bedring av minoriteters vilkår, eller kan dette snarere gjøre en minoritet mer utsatt? Bør religiøse ledere spille en rolle i utviklingsarbeid, eller vil det gi dem en makt som bør hvile i sekulære institusjoner?

6 Gilhus, S. I. og Mikaelsson, L. (2007): Hva er religion, Oslo:Universitetsforlaget.

«I think that there are a lot of people who romanticize traditional societies and cultures where a quarter of the children die before they are five, very few people live beyond their forties, etc. So in a sense you get this impatience from the development community, with this talk of alternative models. I always come back to the pragmatic. Let's leave the theological dialogue to the theologians and let's worry about how to get vaccines to children and how to deal with rape and corruption by engaging variety of religious actors in ways that they are not engaged right now»

(Professor Katherine Marshall,
Georgetown University).

MISJON OG BISTAND

Foto: Ken Opprann

BLIND TRO OG PRINSIPIELL SKEPSIS

OM STAT, RELIGION OG RELIGIONSPOLITIKK

Anne Stensvold, professor i religionshistorie ved Universitetet i Oslo

I Norge preges religionsforståelsen av en protestantisk tradisjon som vektlegger tro og ikke religioners konkrete sider. Men det er først og fremst religioners funksjon i et gitt samfunn som er viktig i en utenrikspolitisk analyse.

Kongeriket Norges Grundlov, § 2:

Alle Indvaanere af Riget have fri Religionsutøvelse.
Den Evengelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende sig til den, ere forpliktede til at opdrage Børn i samme.

Endret 21. mai 2012:

Værdigrundlaget forbliver vor kristne og humanistiske Arv. Denne Grundlov skal sikre Demokratiet, Retsstaten og Menneskerettighederne.[1]

The first amendment to the US constitution 1791.
The freedom of religion clause:

Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.

Det er mange måter å ordne statens forhold til religionen på; fra statsreligion (dagens Iran og Saudi Arabia) til statsateisme (Albania 1967-1992). De fleste land har ordninger som balanserer mellom disse, med mer eller mindre nære forbindelser mellom staten og samfunnets dominerende religion. I demokratiske stater spiller dessuten den sosiale betydningen av religion en viktig rolle. Norge, som frem til grunnlovsendringen 21.mai 2012 var en nominelt religiøs stat, hadde som kjent et effektivt skille mellom religion og politikk, og verken religiøse læresetninger eller organisasjoner er blitt brukt som sannhetsvitne i politisk debatt. Grunnlovsendringen var en formalitet som gjør slutt på en anakronistisk bestemmelse som formelt sett plasserte Norge i samme kategori som Saudi Arabia. I samme kategori finner vi fortsatt land som Danmark og Storbritannia, som synes å leve godt med denne særegne resten fra eneveldets tid.

Den nye § 2 om norsk religionspolitikk er mer ryddig. Kristendommens politiske betydning er blitt redusert til en del av Norges arv, og gitt en underordnet stilling i forhold til Menneskerettighetene. Det betyr at verken dommedagsprofeter som skremmer med helvete eller trossamfunn med kvinneundertrykkende holdninger kan få økonomisk støtte fra norske myndigheter. Imidlertid gir en spesiallov fra 1969 (Lov om trudomssamunn) trossamfunnene unntak fra likestillingsloven - og har således rett statsstøtte.[2] Unntaket peker på tendensen til å betrakte religion som 'das ganz Andere',[3] et helt spesielt fenomen som krever spesialbehandling, og ikke lar seg sammenligne med noe annet. At dette er religionenes *egen* selvforståelse overskygger ofte det faktum at religioner er historiske størrelser med ulik lederstruktur, organisasjonsform og tradisjoner.

1 Religionsfrihetsbestemmelsen er flyttet til §16.

2 Det er allikevel et åpent spørsmål om dette unntaket kan gjøres gjeldende for UDs økonomiske støtte til slike trossamfunns aktiviteter i utlandet. Iallfall er det god grunn til å se nærmere på de juridiske sidene ved en bestemmelse som går klart på tvers av Menneskerettighetene.

3 Definisjonen skriver seg fra den tyske teologen Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917).

Strukturelt sett hører de til blant sivilsamfunnets organisasjoner, selv om størrelsen på enkelte, som Den norske kirke, og dens historiske betydning, gir den en samfunnsmessig og kulturell betydning som overgår andre frivillige organisasjoner.

Europa versus USA

"We don't do God" sa utenriksminister Jonas Gahr Støre på Litteraturhuset i mars i år. Han deltok på et folkemøte arrangert av Religion og utviklings-prosjektet, og ble bedt om å redegjøre for sitt syn på UDs håndtering av religion. Dermed svarte han i tråd med den nye grunnlovsparagrafen. Støres engelske sitat stammet imidlertid fra en annen sammenheng: Våren 2003, under oppløpet til Irak-krigen, ble daværende statsminister Tony Blair stilt spørsmålet om hans egen kristne tro hadde noen betydning for britisk politikk. Da var det at pressetalsmann Alistair Campebell avbrøt intervjuet med de famøse ordene "we don't do God", og minnet statsministeren på skillet mellom religion og politikk. Og selv om Norge i 2003 hadde en offisiell statsreligion og en presteviet statsminister, var det i praksis vanntette skott mellom religion og politikk.

I USA var det annerledes, og president Bush sin retorikk var tydelig preget av kristne begreper og korsfarerretorikkens "those who are not with us are against us". Selv om Bush ikke sa noe om at han parafraserte Det nye testamentet "For den som ikke er mot oss, han er med oss" (Markus 9:40), var retorikken gjenkjennelig for alle hans egne; det kristne Amerika - og resten av verden. Slik uformell bruk av kristendommen er vanlig i USA, hvor politiske ledere viser sin religiøsitet for å få moralsk troverdighet. I Europa er dét politisk tabu.

Uten å gå dypere inn på forskjellen mellom europeisk og amerikansk religionspolitikk, er det på sin plass å understreke at det handler om en vesentlig forskjell når det gjelder religiøs organisering og religiøs makt. USA har alltid hatt flere konkurrerende kirker, mens Europa har hatt hver sin dominerende nasjonale kirke.[4] Mens Europa utviklet en maktbalanse mellom kirke og stat, ble religiøse organisasjoner (kirker) holdt unna statsapparatet i USA, men ble til gjengjeld gjort til en bærebjelke i sivilsamfunnet. Skepsisen mot institusjonell religiøs makt kan illustreres med John F. Kennedys presidentkampanje i 1960 hvor han stadig vekk måtte understreke at han ikke tok med seg paven på råd.

Når George W. Bush åpenlyst kunne referere til religion i sine politiske taler, er det fordi han flagget sin personlige tro; det var ikke andre autoriteter mellom ham og Gud. Dette er et særtrekk ved en protestantisk forståelse av religion. Troen oppfattes som noe dypt personlig og gudsforholdet som et nært tillitsforhold; en kjærlighetspakt mellom gud og den troende som oppstår gjennom omvendelse. Denne religionsforståelsen preger også norsk kultur og språkbruk hvor tro og religion fungerer som synonymer. Dette er imidlertid en svært begrenset og idealisert religionsforståelse som ser bort fra religionenes konkrete sider: med spiseforskrifter og moralske tabuer; tradisjoner og plikter som binder individene med sterke lojalitetsbånd til sin religion og sin religiøse gruppe (trossamfunn), og gir både trygghet og identitet. Eller som Graham Green sier det "you can't imagine how seriously religion can be taken in a small town - if only for social reasons".[5] Det er slike sosiale bindinger som gjør religion til en samfunnskraft selv i moderne samfunn, og som gjør at religion kan fungere som et normsystem og sette klare grenser for individuelle valg.

Religion og demokrati?

Vold har ingenting med sann religion å gjøre, sa George W. Bush da han besøkte en moské i New York noen dager etter 11.september. Noen dager senere lanserte han sin "axis of evil". Dette religionspolitiske kartet var tegnet flere år tidligere i Huntington's tese om "clash of civilizations". Den mest siviliserte av Huntingtons "civiliasations",[6] er Vesten med sin humanisme og demokrati.

4 I følge religionssosiolgen Peter Berger er Europa unntaket, mens resten av verden forholder seg til religion som en integrert del av både samfunn og politikk. Selv om tesen har vært kritisert for mangelfullt empirisk grunnlag - Berger ser for eksempel ikke på Kina - er det grunn til å betrakte den Europeiske og norske religion-stat modellen som en spesifikk historisk ordning. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Peter Berger (ed.), Eerdman's Publishing Company, Grand Rapids (Mi.), 1999.

5 Graham Greene "The hint of an explanation" (1948).

6 Samuel P. Huntington *The clash of civilizations and the remaking of the world order*, New York, Simon and Schussler, 1996.

Disse fortrinnene knytter Huntington temmelig ahistorisk til kristendommen. I følge Huntington er det et særtrekk ved kristendommen at man skiller mellom religion og stat. Islam, skriver Huntington, er uforenlig med demokrati fordi den ikke skiller mellom stat og religion. Men påstanden er påviselig feil. Her skulle det holde med en påminnelse om den norske statskirkeordningen. Og Indonesia, verdens mest folkerike muslimske stat regnes i dag av statsvitere som et konsolidert demokrati.[7] Historisk sett er det heller ikke belegg for Huntingtons påstand. Det ottomanske riket skilte det sekulære fra det religiøse i like stor grad - hvis ikke tydeligere enn samtidens kristne stater.

At vesteuropeiske land med statskirkeordning er de mest robuste demokratiene vi kjenner, kan *ikke* forklares med at kristendommen er mer kompatibel med demokratiet enn andre religioner.[8] Derimot er det en sammenheng mellom stater med en akkomoderende holdning til religion og robuste demokratier, hevder Alfred Stepan (2012). Det er ikke noe ved en bestemt religions lære som åpner for demokrati, hevder han, men gjensidig toleranse: Dersom den religionen som er dominerende i en stat aksepterer - om ikke prinsipielt, så i praksis - skillet mellom religion og stat, og staten på sin side tolererer at religionen har en plass i samfunnet og i den offisielle sfære, er det tilstrekkelig for at det kan etableres og opprettholdes et politisk demokrati. Alfred Stepan kaller den 'dobbel toleranse', *twin tolerations*,[9] og hevder, nettopp med henvisning til det protestantiske Nord-Europa, at forutsetningen for fremveksten av robuste demokratier, er gjensidig toleranse fra religiøse og politiske aktører.

Sett på bakgrunn av den norske erfaringen med statskirkeordning og folkestyre, vet vi at kristendom er forenlig med demokrati. At denne erfaringen er selektiv, og at den overser kirkelige protester mot abortloven (1975) og (den) felles ekteskapslov (2009), er ikke så viktig som at den ser bort fra det historiske faktum at demokratiet i vestlige land er kommet til i klar motsetning til kirken.

Stepans hovedanliggende er å kritisere den forestillingen som Huntington (1996) er en hovedeksponent for, om at enkelte religioner (islam) er uforenelige med demokrati. Istedenfor å se på religiøse tekster, fokuserer Stepan på konkrete historiske forhold og avviser påstanden på empirisk grunnlag. Man kan spørre seg hvorfor ingen har gjort dette før. Uten å gå nærmere inn på religionsvitenskapelig faghistorie vil jeg hevde at det skyldes fordommer - ikke moralske, men i Gadamers forstand.

Uansett er det nokså åpenbart at forholdet mellom *egen* religion og *andres* har vært oversett i utenrikspolitikken. Det ble tydelig etter 11. september 2001 da islam med ett fremsto som et problem. Flere tiår med uroligheter mellom Israel og dets naboer eller konflikten i Nord-Irland ble ikke problematisert som religionspolitiske konflikter. Revolusjonen i Iran skapte tilløp til forandring, men det var først med 11.september at religion ble satt på den utenrikspolitiske agendaen og forskningsmiljøene for alvor fattet interesse.[10] Islam var versting og syndebukk, men borgerkrigene i det tidligere Jugoslavia og på Sri Lanka utvidet perspektivet og plasserte buddhisme og kristendom i samme bås.

Religiøs nasjonalisme

Religion forstås vanligvis som tro på overnaturlige vesener, slik den mest brukte definisjonen lyder.[11] Med en slik definisjon reduseres forskjellen mellom de ulike religionene til tro på ulike guder, og kunnskap om religion blir kunnskap om guder. Slik sett er det nokså klart at religionskunnskap ikke er noe UD trenger. Men religion er mye mer enn guder. Det er verdensbilde og virkelighetsforståelse som er utformet av mennesker, det er leveregler og lovsystemer med uovertruffen autoritet og innflytelse over enkeltindividers og grupper liv. Nettopp fordi den religiøse autoriteten er forankret i noe utenfor denne verden, er religiøse grupper ofte sterke kollektiver kjennetegnet av sterke lojalitetsbånd, og at de er usedvanlig uimottagelige for kritikk utenfra.

7 Alfred Stepan "Religion, democracy and the "Twin Tolerations", i *Rethinking religion and world affairs*, Shah, Stepan and Toft (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2012, s.64.

8 I forbindelse med innføringen av paralemtarismen i Norge (1884) var et samlet norsk presteskap imot demokratiet av religiøse grunner. Se Anne Stensvold "Kulturkamp - religiøs kultur og motkultur "*i Norges religionshistorie,* Arne Bugge Amundsen (red.), Universitetsforlaget, Oslo, 2005, s.356-357.

9 Alfred Stepan "Religion, democracy and the "Twin Tolerations", i *Rethinking religion and world affairs,* Shah, Stepan and Toft (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2012.

10 The fundamentalism project (1987-1995) publiserte sin første antologi i 1994: *Accounting for fundamentalisms. The dynamic character of movements*, Martin E. Marty ans Scott Appleby (eds.), Chicago: University of Chicago Press, 1994.

11 "Belief in spiritual being". Definisjonens opphavsmann var antropologen Edward Burnett Tylor, *Primitive religion,* 1871.

Grunnlovsendringen 21. mai i år forandrer kristendommens kulturelle betydning. Til tross for jevn nedgang de siste tiårene, er det fremdeles massiv oppslutningen om Den norske kirke. Den er landets største medlemsorganisasjon med en medlemsandel på over 80 % av den samlede befolkningen, men bare 5-6 % går jevnlig i kirken. Medlemmenes religiøsitet begrenser seg imidlertid stort sett til dåp, bryllup og begravelse, et utviklingstrekk som Norge har til felles med andre europeiske land. [12]

Medlemskap kombinert med manglende deltagelse og selektiv bruk av kirkelige tjenester i forbindelse med private overgangsritualer, er ikke det vi tradisjonelt forbinder med religiøsitet i Norge hvor religion assosieres med personlig overbevisning og tro. Så sent som på 1950-tallet skremte svovelpredikanten Ole Hallesby folk med Helvete om de ikke omvendte seg. Å assosiere religion med tro er selvfølgelig ikke bare en typisk norsk misforståelse, men gjenfinnes i hele den protestantiske kulturkrets. I sin tid var dette en vellykket kirkepolitisk strategi for å tydeliggjøre avstanden til katolisismens plikt og ritualer. Men tradisjon og fellesskap er viktig i alle religioner, også i norsk protestantisk kristendom.

Religionsutviklingen i Den norske kirke de siste tiårene peker mot en ny religionsforståelse hvor religion har mer med kultur og tradisjon å gjøre, enn med personlig tro. Den norske kirkens og kristendommens fortsatte betydning i Norge er det nok få som bekymrer seg for, men religionspolitiske utviklingstrekk i Europa de siste årene viser tendenser til en viss økning i religiøs nasjonalisme.[13] Religiøs nasjonalisme forbindes gjerne med østeuropeiske ortodokse stater (Russland, Serbia), men innvandringen av ikke-kristne grupper viser en klar tendens til å sette likhetstegn mellom etnisitet og religion (som om alle egyptere og iranere er muslimer).

Religionssosiologen Knut Lundby ser optimistisk på det, og skriver om "den ofte ordløse tro og tradisjon som preger nordmenns kirkemedlemskap, der de få aktive holder kirken tilgjengelig for mange".[14] Men medlemskap kombinert med manglende religiøs interesse er et paradoks, som kan ha helt andre årsaker enn "ordløs tro". At nordmenn flest velger å være medlem av Den norske kirke kan like gjerne skyldes behovet for tilhørighet og tradisjon og at medlemskapet fungerer som identitetsmarkør. Religiøs identitetspolitikk virker også inn på utenrikspolitikken. I den forbindelsen er de transnasjonale religiøse nettverkene som innvandringen medfører både en ressurs og en utfordring for norsk utenrikspolitikk - som eksemplifisert i karikaturstriden. På samme måte utgjør internasjonale religiøse organisasjoner en utfordring for den internasjonale politiske dagsorden, spesielt i FN sammenheng (cf. Vatikanets negative rolle under Kvinnekonferansen i Kairo 1994).[15]

Religion og stat

I det moderne samfunnet er religion, som organisasjoner betraktet (trossamfunn), en del av sivilsamfunnet. Statskirkeordninger er et unntak. I europeisk sammenheng er det en anakronisme, men en islamistisk statsoppfatning med sharia-lover er en moderne versjon av denne, og passer dårlig inn i religionssosiologiske modeller. Slik den førmoderne statskirkeordningen var knyttet til enevelde og ikke til demokrati, er det i den islamistiske modellen ikke grunnlag for religiøs pluralisme. Det finnes imidlertid ingen monoreligiøse samfunn, og religionsfriheten til andre enn den offisielle statlige religionen vil være truet. I norsk sammenheng ble dette hensynet imidlertid ivaretatt gjennom en grunnlovsendring som innførte allmenn religionsfrihet (1964). Altså en ordning som ivaretar individuelle rettigheter.

Dermed ble Norge offisielt et flerreligiøst samfunn. Det er imidlertid en vesensforskjell på pluralitet og pluralisme: Mens pluralitet refererer til *at* det finnes flere religioner innenfor samme statsordning, er pluralisme en ideologisk konstruksjon som innebærer en positiv holdning til dette religiøse mangfoldet. Norge har hatt grunnlovsfestet religionsfrihet siden 1964, og fra 1969 (Lov om trudomssamfunn) da alle trossamfunn fikk tilgang til statsstøtte. Det innebærer at religion ikke bare tolereres, men anses som et samfunnsgode. Det har også hatt betydning for norsk bistandspolitikk.

12 Grace Davie *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell, 1994.

13 Anne Stensvold "Vår kirke", *Kirke og kultur,* 2008, 113(4), s 288- 299.

14 *Aftenposten* 28.juni 2012.

15 Kathrine Marshall "Faith gender and international affairs" i *Rethinking religion and world affairs,* Shah, Stepan and Toft (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2012, ss.185-186.

Norad og UD har gjennom flere tiår finansiert nødhjelp, sykehus og skoler som drives av kristne misjonsorganisasjoner.[16] At misjonsorganisasjoner behandles som vanlige NGOer forutsetter med andre ord at de holder religionen for seg selv. I praksis ordnes det ofte ved en oppdeling av arbeidstiden: på dagen lærer eller lege, om kvelden misjonær.

Dette skillet opplever misjonsorganisasjonene selv som kunstig: "Hva du gjør henger nødvendigvis sammen med hvem du er og hva du tror på", skriver Jørn Lemvik, leder for misjonenes paraplyorganisasjon, Digni (tidligere Bistandsnemda).[17] Skillet gjør det imidlertid mulig å betrakte religiøse organisasjoner som en del av sivilsamfunnet og ikke en separat sektor (trossamfunn) med helt egne lover.[18]

Religionssosiologien identifiserer to modeller for regulering av forholdet mellom religion og stat. Den ene innebærer skarp adskillelse, som det franske *laicité*, som kjennetegnes av et prinsipielt skille mellom stat og religion. Her er det skepsis til religiøse aktører og nervøsitet overfor religiøse meningssystemer som man anser som en trussel mot vitenskapelig rasjonalitet. Den andre modellen omtales i forskningslitteraturen som Judeo-Christian secularism (JCS).[19] Det kan beskrives som en religionsnøytral stat med en aksepterende eller positiv holdning til religion, som den amerikanske.

Tilstedeværelsen av flere religioner innenfor rammene av en stat har, historisk sett, gitt opphav til konflikter. USA er imidlertid et eksempel på det motsatte, og viser at det er samfunnsformen som er avgjørende for konfliktnivået, og at et stort antall religioner ikke er konfliktskapende i seg selv. Det forutsetter en religiøs pluralisme som også omfatter trossamfunnene selv; en form for inter-religiøs toleranse som innebærer at de ulike trossamfunnene kan tolerere at andre religioner har tilsvarende sannhetskrav som de selv; aksepterer grensene seg imellom, og la det bli med det.

Avslutning

Etter 11. september ble det tydelig at man trengte kunnskap om religion - og kanskje mest om de formene for religion som kan kobles til vold og som står i konflikt til det demokratiske samfunn. Men etter hvert er det også klart at den kunnskapen man først og fremst trenger, er en kontekstualisert forståelse av religionens funksjon i et gitt samfunn. Det er også konklusjonen i en amerikansk CISI-rapport (*Mixed blessings,* 2007), som etterlyser "a dynamic "lived religion" approach".

Fra en religionsvitenskapelig synsvinkel er det nokså klart at ingen religioner i seg selv er mer voldelige enn andre, eller at bare én religiøs lære (kristendommen) lar seg forene med demokrati. Det finnes voldelige retninger og subgrupper i alle religiøse tradisjoner, inkludert kristendommen. Kristi motstandshær (Lord's Resistance Army) i Uganda blir imidlertid sjelden oppfattet som en kristen gruppe, men navnet er ikke tilfeldig - like lite som Al Shabab (de unge krigerne). At denne ubalansen skyldes fordommer, er nokså klart. Like klart er det at insitamentet til voldelig konflikt ikke finnes i enkelte religioner, men må søkes i en videre kontekst - i og de rådende politiske forhold og forholdet mellom stat og religion.

16 Siden terrorangrepene på USA i 2001 har religiøse organisasjoner fått en stadig viktigere rolle i amerikansk unterikspolitikk. Pga. den amerikanske grunnlovens skille mellom stat og religion, er dette et komplisert og noe uavklart tema "legal guidance on the applicability of the Free Exercise Clauses are still evolving". *Mixed blessings. US government engagement with religion in conflict-prone settings*. Washington, DC, CSIS, 2007 p. 3. Available at http://csis.org/files/media/csis/pubs/070820_religion.pdf

17 Sitatet er hentet fra en kronikk Lemvik skrev sammen med Kåre Eriksen, publisert i avisen *Dagen* 28.mars 2012. Nedlastet fra Dignis hjemmeside http://www.digni.no/newsread/news.aspx?docid=10544.

18 For en kort og god innføring i ulike sider av stat-religion forholdet, se J. Bryan Hehir "Why religion? Why now?" i *Rethinking religion and world affairs*, Shah, Stepan and Toft (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2012.

19 Elizabeth Shakman Hurd *The politics of secularism in international relations.* Princeton N.J., Princeton University Press, 2008.

«What we see is an intertwining of religion and politics, because it is not always the religious spiritual life that is growing, its more political leaders giving boost to religion, and the other way around, that religion benefits from political support».

(Rådgiver i bistandsspørsmål, Nerderland)

MISJON OG UTVIKLING

- FORTELLINGER FRA GAMLE DAGER, ELLER MULIGHETER FOR MORGENDAGEN?

Av Tomas Sundnes Drønen og Marianne Skjortnes, førsteamanuesiser ved Misjonshøgskolen

Norsk utviklingshjelp har dype røtter i det engasjementet som misjonsorganisasjonene har skapt i nær sagt hver avkrok av landet vårt gjennom 170 år. Misjon har handlet om å formidle et budskap, men det har også handlet om å fremme sosial utvikling. I dag er det viktigere enn noen gang tidligere å innse at religiøs tro påvirker menneskers ønske om, og evne til, utvikling. Det må vi som aktører i utviklingsarbeidet ta på alvor.

Da Erik Solheim og Kjell Magne Bondevik annonserte starten på prosjektet Religion og utvikling fra scenen i Litteraturhuset kunne det virke som om de to politiske motstanderne endelig kunne omfavne hverandre i et prosjekt med dype røtter i begges personlige erfaringer. Og for en historiker var bildet talende: En representant for den urbane arbeiderbevegelsen og en representant for distriktenes misjonsengasjement – og begge talte med samme tunge og samme glød for solidaritet og engasjement gjennom så vel statlig som privat norsk bistand. Forbrødringen på scenen oppsummerte mange av de historiske og sosiologiske analysene som kobler norsk offentlig bistand til nettopp arbeiderbevegelsen og det mangfoldige norske misjonsfolket.

Prosjektet Religion og utvikling gav oss gjennom folkemøtene som ble arrangert rundt om i landet muligheten til å samle noen historiske tråder knyttet til vår nasjonale rolle som giverland. Det gav oss også muligheten til å teste ut noen forestillinger om hvilken rolle religion har spilt i den norske aktiviteten, både gjennom misjonsorganisasjonene og de sekulære bistandsprosjektene. Det gav oss med andre ord muligheten til å tenke stort om Norge som en liten global aktør, og i det følgende vil vi dele noen tanker om misjonsbevegelsens historiske og nåtidige bidrag som utviklings- og bistandsaktør.

Noen historiske betraktninger

Det trenger vel egentlig ikke gjentas at det store antall misjonærer som reiste fra den svært marginale nasjonen Norge på 1800- og 1900-tallet har satt dype spor i vår kollektive globale bevissthet. Berge Furre påpeker at negrene i Afrika var mye nærmere enn folk i Oslo da han vokste opp. Søndagsskolesangboken, som inneholdt en rekke misjonssanger, ble i 1949 trykket i sitt 35. opplag (totalt 730 000 eksemplarer). Misjonsutstillingen "Afrika kaller" ble besøkt av nærmer en million nordmenn, nesten en tredjedel av befolkningen tidlig på 1950-tallet.

Men hva sier dette om innholdet i misjonens arbeid? Det sier først og fremst noe om engasjementet for verden utenfor Europa i store deler av den norske befolkningen. Det viser at Norge var en større aktør, med innflytelse via personlige relasjoner, enn det som vises igjen i makroøkonomiske historiske analyser. Det betyr også at Norge var deltager i en kolonial *civilizing mission* som forandret det afrikanske kontinentet på en grunnleggende måte. Hvorvidt misjonens rolle i dette prosjektet var positiv eller negativ vil avhenge av hvem du spør, både i Norge og i de landene de norske misjonærene reiste til.

Antropologene Jean og John Comaroff har karakterisert engelske protestantiske misjonærers innflytelse i Sør-Afrika som *colonization of consciousness*, en prosess hvor lokalbefolkningen imiterte religiøs praksis og adopterte den overlegne teknologien som europeerne brakte med seg (Comaroff and Comaroff 1991; 1997). En slik beskrivelse åpner for mange spennende teoretiske perspektiver på kulturmøtet som fant sted, men hva gjør en slik karakteristikk med vårt bilde av lokalbefolkningen som tok imot teknologisk overlegne nordboere? Comaroffs spørsmål er jo heller ikke bare interessant i et historisk perspektiv, mange vil hevde at dagens utviklingspolitikk står overfor samme problemstilling: Hvordan kan vi, på tross av våre gode intensjoner, unngå at utviklingsarbeidet blir oppfattet som neo-kolonial praksis?

Misjonærer og hedninger
De sosiale og religiøse strømninger som fikk handelsmenn, misjonærer og administratorer til å invadere det afrikanske kontinentet på 1900-tallet utgjør til sammen en kompleks og fargerik mosaikk. Forskning på de lokale forløpene gir et mer nyansert bilde enn det som kan leses ut av Comaroffenes nylig siterte og mest kjente *oneliner*. I Kamerun var den første misjonæren en frigitt slave fra sukkerplantasjene på Jamaica. Joseph Merrick var en karismatisk baptistpastor som dro på misjonsturné til England og inspirerte menigheter til å sende misjonærer til kysten av Kamerun hvor han selv hadde startet sitt arbeid. Europeere tok etter hvert over det meste av misjonsarbeidet, men den sosiale profilen som Merrick hadde lagt ned som hjørnestein i arbeidet ble viktig også i årene som fulgte (van Slageren 2001).

Da de første norske misjonærene kom til Nord-Kamerun i 1925 fant de fort ut at det politiske muslimske establishmentet ikke var interessert i budskapet om frelse fra Europa. Det var derimot den marginaliserte *kirdi*-befolkningen, det vil si de etniske gruppene som befolket området før de muslimske fulaniene gjorde sitt inntog fra Nigeria. Gjennom misjonens skoler som brukte lokale språk i undervisningen økte bevisstheten om at den nye religionen ikke bare handlet om et eventuelt neste liv, men også kunne brukes til politisk bevisstgjøring på denne siden av evigheten. En noe uventet konsekvens av denne oppvåkningen møtte misjonærene da den lokale læreren en dag fant skyggen under stråtaket tom. Elevene hadde nemlig gått til streik. De ville ikke bare lære mbum-språket, de ville lære fransk slik at de selv kunne kommunisere med og få arbeid hos den franske koloniadministrasjonen. I misjonærenes egen årsrapport kan vi lese: "Det er med stor sorg vi innfører det franske språket i våre skoler..." (Drønen 2009). At misjon også var et demokratiseringsprosjekt som skapte et sivilt samfunn utenfor de tradisjonelle religiøse ledernes kontroll var en uventet *spin off* av misjonærenes iver etter å omvende mennesker til kristendommen.

Å hevde at *the white man's burden* ble oppfattet likt hos handelsmenn, administrasjon og misjonærer vil også være en stor overdrivelse. Grunnen til at de norske misjonærene i Kamerun ble godt mottatt blant *kirdi*-befolkningen var at de ble oppfattet som en noe uvanlig gruppe hvite som var i opposisjon både til den franske administrasjonen og til de muslimske lederne. Mye har blitt skrevet om de norske misjonærenes kamp mot det lokale slaveriet som franskmennene av strategiske grunner valgte å overse. Det er i alle fall fornøyelig å lese franske rapporter fra perioden som på den ene siden beskriver de norske misjonærene som bondske og plagsomme – og på den andre siden viser en nærmest nesegrus beundring for språk og kulturkunnskap hos enkelte misjonærer som blir betraktet som Trygve Lies (FNs første generalsekretær) personlige "øyne og ører". Det er opplagt at misjonærene slo teologisk og politisk mynt på kampen mot slaveriet, men det er også hevet over tvil at misjonsbevegelsen hadde menneskerettighetsspørsmål høyt på sin agenda, om enn i en noe snever europeisk-protestantisk innpakning (Drønen 2009).

Misjon og utvikling
Så tilbake til scenen på Litteraturhuset og spørsmålet vi ønsket å fokusere på i prosjektet Religion og utvikling: Hvilken rolle spiller religion i utviklingsarbeid i dag, og har misjonen fortsatt en rolle å spille i dagens globaliserte verden? Til det første tror vi det er allmenn konsensus om at i mange av de landene hvor Norge er involvert i utviklingsarbeid så spiller religion en viktig rolle både i enkeltmenneskers liv og i den sosiale organiseringen av samfunnet. Det betyr blant annet at mange av de kirkene som misjonen i sin tid var med på å starte fyller en rolle i samfunnet som vi i Vesten forventer at staten skal ivareta. Paul Gifford (SOAS, University of London) refererer til statistikk som indikerer at 70% av all pleie av og omsorg for HIV og AIDS-syke i Afrika sør for Sahara blir utført av kirkesamfunn eller kristne organisasjoner (Gifford 2007). Hvis norsk bistand har et ønske om å nå ut til de som trenger hjelpen aller mest, så representerer lokale kirker og moskeer det nettverket som statsapparatet mangler i verdens fattigste land. Madagaskar kan stå som eksempel på et land hvor NORAD er involvert i utviklingsarbeid og hvor statsapparatet mangler styring og ressurser til å nå de som trenger hjelpen mest. Den lutherske kirken som i sin tid ble startet av norske misjonærer har i dag to millioner medlemmer og en mengde diakonale prosjekter som har *dignity og empowerment* som paroler i sitt arbeid.

Marianne Gullestad har i sine studier av norsk misjon påpekt at i spenningsfeltet mellom å formidle *pity* og *compassion* så har misjonen ofte ønsket det siste og endt opp med det første (Gullestad 2007). Et bærekraftig bistandsarbeid krever en likeverdig partner i mottakerlandene, ikke en bankkonto for avlatsbrev fra et norsk godhetsregime - som Terje Tvedt stadig, og med en viss grad av riktighet, minner oss om. Her har norske misjonsorganisasjoner og sekulære bistandsaktører en viktig ryddejobb foran seg. Hvis målet for norsk bistand er å kjempe for undertryktes rettigheter, å gi mennesker verdighet gjennom hjelp til å skape arbeidsplasser og utvikling i eget land, så bør alle gode krefter settes inn i dette arbeidet. Norsk misjon har svært begrenset kapasitet i møte med store utfordringer i landene hvor de er involvert. Men de har svært verdifulle kontakter i lokalt forankrede religiøse nettverk som kjenner de lokale utfordringene og som behersker det språket, som trengs for å skape bærekraftig utvikling.

Noen konkrete innspill til debatten videre:

1. Utvikling dreier seg om positive endringsprosesser. Men all utvikling forutsetter at mennesker vil endring, er i stand til å gjennomføre endring, og at endring er fysisk mulig. Kirker, templer og moskeer kan være sentrale endringsaktører i det sivile samfunn. Prosjekter hvor misjonsorganisasjoner er involvert sammen med lokale kirker og frivillige aktører skaper endring i holdninger og verdier. Dette er noe misjonsbevegelsen ikke skal unnskylde seg for at de er med på, men som de må søke å gjøre på en måte som tydelig viser respekt for tradisjoner og overbevisninger hos menneskene de samarbeider med. Bevisstheten om denne rollen har kanskje ikke alltid vært god nok hos verken kirke eller misjon, men når sekulære bistandsaktører anklager misjonsorganisasjoner for å påvirke, blir det for enkelt. Utvikling er alltid påvirking.

2. Utvikling dreier seg om praksis - og tro, religion, praksis og handling henger nøye sammen. Når mennesker i Bara-regionen på Madagaskar plages av mageinfeksjoner og høy barnedødelighet, henger det sammen med hvordan de i følge tradisjonen behandler sine vannkilder, sitt avfall og sin kloakk. Løsningen er enkel: Toalett og drikkevannskilde må fysisk skilles. Men hvordan oppnå en slik endring? Hvordan gi legitimitet til å endre et innarbeidet handlingsmønster som er overlevert fra generasjon til generasjon? Her leverer kristen tro og verdier sammen med den lokale kirkes ledere og ansatte legitimitet til enkle grep som på kort tid reduserer barnedødeligheten. Det er ikke bare kirker eller misjonsprosjekter som kan gjøre dette, men kunnskap om lokale verdier og handlingsmønstre er avgjørende for å skape varig endring. Religiøse organisasjoner og ledere har ofte den moralske og åndelige legitimitet som er nødvendig for å endre atferd som er begrunnet i tradisjon og religiøs overbevisning. Kirke og misjon har i tillegg et lokalt forankret nettverk og ansatte som deler det verdensbildet som lokalbefolkningen opererer med. Både religiøse og sekulære endringsaktører griper inn i folks livsverden og forestillinger – med ønske om forandring til det bedre: I dette tilfellet, renslighet og redusert barnedødelighet.

3. Utvikling handler om demokrati og menneskerettigheter. Det sivile samfunn har trange kår i mange land som vi i Norge definerer som land som har bruk for hjelp til utvikling, og kirkene kan ofte være konserverende organer i forhold til kampsaker i en norsk kontekst hvor bl.a. homofiles rettigheter og full likestilling mellom kjønnene figurerer høyt på agendaen. Men kirkene er svært viktige arenaer for utvikling av "basisferdigheter" som er nødvendige for at demokrati skal kunne utvikles. Kirkene driver skoler som er sentrale institusjoner i bekjempelse av analfabetisme. Videregående skoler og universiteter oppfordrer elever og studenter til kritisk tenkning og trener unge mennesker til å ta selvstendige avgjørelser. Kirkene utfordrer også mennesker til å ta del i organiserte aktiviteter hvor demokratiske valg og regnskapsførsel er en naturlig del av så vel profesjonaliserte internasjonale kirkelige organer som små sangkor og søndagsskoler på landsbygda. Og gjennom kirkenes kvinneorganisasjoner har hundretusener av kvinner i Kamerun og på Madagaskar fått opplæring i demokratiske prosesser og hjelp til å etablere inntektsgivende aktiviteter.

Norsk utviklingshjelp i dag står, om man vil eller ei, i gjeld til det arbeidet som et mangfold av misjonsorganisasjoner har lagt ned gjennom historien for å etablere gode relasjoner til marginaliserte land i andre deler av verden. Vi står også i gjeld til disse organisasjonene fordi de har klart å skape et engasjement for mennesker som ikke deler vår materielle velstand og vår tilgang til et fritt sivilt samfunn. Disse organisasjonenes kunnskap om land, verdier og levesett burde være en ressurs også for den profesjonaliserte utviklingshjelpen som NORAD representerer i dag. For å sitere Wilfred Cantwell Smith:

> *I'm not saying that religion is a good thing. I'm saying that it is a great thing. It can make you better or it can make you much worse. But it means that you take the question of how to live your life seriously.*

Denne innsikten i menneskers måte å tenke på – innsikten i det åndelige verdensbildet og det tradisjonelle verdigrunnlaget som spiller en sentral rolle når religiøse mennesker skal ta avgjørelser, er viktig også i dagens debatt om utvikling. Menneskers handlinger motiveres av mange ting, av ønsket om en trygg økonomisk framtid, av ønsket om friske barn, men også av ønsket om å respektere den moralske og etiske arven som tidligere generasjoner har etterlatt oss. Over tid endres forståelsen av denne arven i takt med utviklingen ellers i samfunnet, men endringer har behov for legitimitet, og denne legitimiteten til å endre rammene for det sosiale rommet hvor våre liv utspiller seg hviler ofte i hendene til religiøse ledere. Så lenge mennesker definerer seg selv som troende kan derfor ikke utvikling og forandring løsrives fra en religiøs forståelse av verden.

Kilder

Comaroff, Jean, and John Comaroff. Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Vol. 1. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier. Vol. 2. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1997.

Drønen, Tomas Sundnes. Communication and Conversion in Northern Cameroon. The Dii People and Norwegian Missionaries, 1934-1960. Leiden: Brill, 2009.

Gifford, Paul. "The Future of Christianity". Inaugural Lecture, SOAS 4 July 2007.

Gullestad, Marianne. Misjonsbilder: bidrag til norsk selvforståelse : om bruk av foto og film i tverrkulturell kommunikasjon. Oslo: Universitetsforl., 2007.

van Slageren, Jaap. "Jamaican Missionaries in Cameroon." Exchange 30, no. 2 (2001): 145-156.

BISTAND I IKKE-SEKULÆRE KONTEKSTER

Av Asle Jøssang, førsteamanuensis, Mediehøgskolen Gimlekollen

Da Villa Kulild tiltrådte som ny NORAD-direktør i fjor understreket hun at mottakerne må sitte i førersetet. Skal det skje må religion integreres i tenkningen. De fleste samfunn som mottar bistand fra Norge er nemlig ikke-sekulære og det religiøse er en integrert del av alt som foregår.

I norsk bistand har religion vært et ikke-tema. Det skyldes ikke sakens manglende relevans hos mottakerne, men snarere donorenes sekulariserte forståelser av hva som skulle gjelde som rasjonelle og gyldige kriterier for utvikling. Tidligere utviklingsminister Erik Solheim innså at dette både var kulturimperialistisk overkjøring og et faglig dårlig utgangspunkt for utvikling. Den nye ministeren, Heiki Holmås, har bekreftet anliggendet til sin forgjenger om at religion må ha sin naturlige plass i bistanden – men hvordan?

I vår del av verden har vi hatt kontroll med vår egen utvikling, på egne premisser og på grunnlag av gjeldende samfunnsmessige og kulturelle forutsetninger. Gjennomførbar og bærekraftig utvikling er alltid en evolusjonistisk prosess som tar utgangspunkt i det som til enhver tid er; nemlig de kulturelle og praktiske rammebetingelsene i gjeldende samfunn. Dette enkle faktum blir dessverre ofte oversett når vestlige bistandsaktører engasjerer seg i utviklingstiltak utenlands. Det handler som oftest om å overføre et utviklingsprodukt, det være seg en idé, en strukturell eller materiell innretning, til et utviklingsland. Man glemmer fort tilblivelseshistorien til produktet i vår egen sammenheng, og hukommelsen om disse forutsetningene synes å bli enda fjernere når trykket blir satt på å produsere bistandsresultater innen relativt kort tid.

Skal et bistandsprosjekt være bærekraftig, må det ikke gå langt ut over ressursgrunnlaget det er avhengig av. Med begrepet ressurser tenker man gjerne på samfunnsstrukturer som politiske, juridiske og sosiale ordninger og kapasiteter, og på materielle vilkår som miljø og økonomiske forhold. Bærekraftig utvikling innebærer å strekke på disse ressursene, men uten å sprenge dem slik at grunnlaget forvitrer. Strekkingen handler om å overstige eksisterende hindringer gjennom å introdusere og aktivere noen nye elementer, som så vil generere nye løsninger. Et klassisk eksempel på slik samfunnsstrekking hentet fra antropologien er historien om "tomatdamen i Darfur"; den innovative kvinnen som introduserte en ny inntektskilde ved å konvertere tomatavlingen til salgsvare. Det skapte motstand i landsbyen da hun med dette utfordret en sosial konvensjon og barriere, men hindringen var ikke større enn at de andre etter hvert kopierte hennes initiativ.

Bærekraftig utvikling har størst sjanse for å lykkes når man bygger videre på noe som *allerede er til stede,* enn når en hindring må overvinnes ved å innføre noe fullstendig nytt utenfra. Et bistandsprosjekt er ikke bærekraftig så lenge det er avhengig av importerte ressurser. Dette er selvsagt ingen hindring for at nye elementer kan introduseres utenfra, men poenget er at graden av fremmedhet vil ha innvirkning på evnen til bærekraftighet. Jo større tilpasning det er til lokale forutsetninger, dess lettere vil det være å få importerte elementer til å feste seg. Noen ganger er det nye så radikalt og annerledes at det ikke finner noe forankringspunkt, og preller av.

Utvikling er en dynamisk prosess som er umulig å styre og forutsi fullt og helt. Den kan ta uventede retninger fordi utenkte elementer og konstellasjoner melder seg på og krever sin reaksjon og tilpasning. Dog vil levedyktigheten til utviklingsforløpet sannsynligvis være størst når lokalbefolkningen har føring med tilpasningen, enn når dette blir tatt hånd om av utenforstående. Mange av elementene som har avgjørende innvirkning på tilpasningen kan nemlig være temmelig usynlige, som f.eks. kultur og religion.

Begrepet "kultur" handler om den samlede kunnskapsmassen en gitt befolkningsgruppe har opparbeidet seg og deler (i større eller mindre grad) om tilværelsen. Det er kunnskapene og forestillingene som forklarer og begrunner alle sidene ved livet og som har føringer på hvordan mennesker innretter sine liv. Kultur legitimerer og normerer. Det religiøse er en del av det overordnet kulturelle, men handler om kunnskapene som forutsetter og er forankret i gudstro.

I såkalte *dualistiske* kunnskapstradisjoner er de forskjellige kulturelle dimensjonene adskilte og håndteres ulikt. Kunnskaper om jordbruksproduksjon håndteres for eksempel på naturvitenskapelig, sekulært vis, mens forestillinger om sjelens skjebne tas hånd om av teologien. Det har videre utviklet seg en utbredt holdning om at empiriske kunnskaper er rasjonelle fordi de er etterprøvbare, mens trosmessige forhold er irrasjonelle så lenge de ikke kan bevises. Begreper som "overtro" sitter løst når det siste skal omtales. I *holistiske* samfunn, derimot, gir det ingen mening å skille ut noe som empirisk og sekulært til forskjell fra noe som ikke er det. Der er den religiøse dimensjonen til stede i alt, i den forstand at alle kunnskaper og forestillinger har guddommelig forankring og beveggrunn. Bonden i Andes som foretar et offerritual til Pachamama (Moder jord) før han setter i gang med å pløye åkeren, aktiverer ikke to forskjellige kunnskapspakker. Nei, troen på Pachamamas innvirkende rolle i materielle forhold er en del av bondens oppfatninger om plantenes vekstvilkår, og dermed er det religiøse en integrert og sømløs del jordbruksteknologien.

Det er noe med kunnskaper og forestillinger som er knyttet til gudstro. Det skaper en aura av respekt og autoritet, som gir særskilt drahjelp til å etablere overbevisende og troverdige forestillinger som "establish powerful, persuasive and long-lasting moods and motivations". Som Clifford Geertz sier det. "The world as lived, and the world as imagined, fused under the agency of a single set of symbolic forms, turn out to be the same world, producing thus the idiosyncratic transformation of one´s sense of reality" (Geertz 1973: 112).

Det er viktig å understreke nødvendigheten av å tenke vidt om bondens *rasjonalitet*. En utenlandsk bistandsekspert vil ikke komme langt, verken i sin forståelse, i sin tilrettelegging av et bærekraktig prosjekt, og kanskje aller minst i sin tillitsbyggende tilnærming til lokalbefolkningen, dersom vedkommende anvender sin tilvendte dualistiske tenkemåte om skillet mellom det "rasjonelle" og det "irrasjonelle".

Å bli gjenstand for kommentarer utenfra om at det en tenker og gjør er "overtro" og lignende, oppleves både forvirrende og krenkende. Som filosofen Richard Rorty sier: "Most people(...) want to be taken on their own terms – taken seriously just as they are and just as they talk. The best way to cause people long-lasting pain is to humiliate them by making the things that seemed most important to them look futile, obsolete, and powerless" (McCutcheon 1999: 199).

Vi kommer altså tilbake til den grunnleggende viktigheten – før man begynner å mene og gjøre noe som helst om andres utvikling - av å sette seg inn i de troendes egen virkelighetsforståelse. Hvis utgangspunktet er ganske så distansert, fremmedgjort og forutinntatt, slik det ofte er når vestlige bistandseksperter bare ser andres "irrasjonalitet", kan denne oppgaven bli ganske så krevende.

I debatten om religionens økte plass i utvikling er det kommet frem at såkalte trosbaserte bistandsorganisasjoner kan ha en fordel i å møte og forstå seg på den religiøse dimensjonen i mottakersamfunn. Det poenget kan ha noe for seg dersom egen religiøsitet åpner for større empatisk tilnærming til andre troende. På den andre siden er det grunn til å ta høyde for at slike organisasjoner historisk sett er konstituert i kraft av å kategorisere de andre som "hedninger", og det er en type distansering som fortsatt kan ha en reduserende innvirkning på forståelse. Dessuten er vestlige, trosbaserte organisasjoner i praksis basert på en tilvendt dualistisk tankegang og har således ikke nødvendigvis noe fortrinn fremfor sekulære organisasjoner når det gjelder å sette seg inn i holistiske samfunnsforhold. Det er ikke tro som sådan, men kunnskap og metodisk tilnærming som evner det. For det tredje kan det være at utviklingstiltak krever et bredt samfunnsmessig samarbeid som stiller konfesjonsbaserte organisasjoner på teologiske og kirkepolitiske prøver.

Antropologisk blikk og kulturrelativistisk metode har gode muligheter til å hjelpe den utenforstående til å se nye dimensjoner og større helheter i folks liv, og til å sette seg bedre inn i deres forutsetninger og rasjonelle forståelser og handlinger. Det hjelper oss til å se sammenhenger mellom ulike bestanddeler i samfunnet som ellers lett overses, som for eksempel forbindelsene religion har til økonomi, politikk, sosial organisasjon osv. Mangt et bistandsprosjekt har strandet fordi ekspertene ikke har sett eller tatt hensyn til variabler som viste seg å ha avgjørende innvirkning på utviklingsscenariet. Et eksempel er jordbruksprosjektet i det sørlige Peru som la opp til doble avlinger og doble inntekter i løpet av året. Alle variabler, særlig de materielle som vannforsyning og arbeidskraft, lå godt til rette, men ikke de kulturelle og religiøse. Det viste seg at det rett og slett ikke var plass i den årlige, sykliske rituelle kalenderen for to runder med pløying, såing, vekst og innhøstning. "Dobling" var et meningsløst begrep. Med andre ord var prosjektet ikke kulturelt og religiøst bærekraftig.

Nettopp sammenvevingen av religion med alt annet i samfunnslivet forsterker religionens plass i folks liv. Innledningsvis har vi fokusert på den kulturelle og livsforklarende siden. Den sosiale siden er kanskje like viktig: Det religiøse er ikke bare et abstrakt trossystem, men aktiveres gjennom konkrete sosiale begivenheter, som for eksempel en fiesta for landsbyens skytshelgen. Religiøs praksis er *flerfunksjonell*. Deltakerne i ritualet kommer til rette med det religiøse anliggendet samtidig som deltakelsen markerer og vedlikeholder sosial tilhørighet til for eksempel et landsbyfellesskap eller et yrkesmessig laug. Å påta seg rituelle oppgaver og roller kan også handle om statusmessig og politisk posisjonering i lokalsamfunnet.

Økt kunnskap genererer større respekt og ydmykhet overfor kompleksitet, dybde og sammenheng i samfunnsutviklingen. Dette får en bremsende effekt på de utenforstående donorers iver og utålmodighet etter å få folk i gang etter oppskrifter utenifra, og lar slik sett lokalbefolkningen selv ta styringen. Det hindrer selvsagt ikke utenforstående donorer og samarbeidspartnere fra å kunne komme med innovative innspill, men med vekt på bærekraftig utforming og gjennomføring. Det legger til rette for gradvis gjennomføring, der et tiltak kan begrunnes religiøst dersom det gir best mening, troverdighet og opplevelse av trygghet. Målsetningen er ikke nødvendigvis at utviklingen skal føre frem til en sekularisert tilstand. Tidligere tiders bistandsvirksomhet synes å ha vært tuftet på sekulariseringsteorier som akademia etter hvert har gått bort fra, noe som også bistandssektoren bør forholde seg til. En holistisk tilnærming krever kunnskap og kommunikativ kreativitet, og ikke minst, vilje og mot fra donorsystemets side.

Buddhister i bønn, Schwedagon Pagode, Rangoon

DIAKONI – MØTE MED ENKELTMENNESKER, MØTE MED VERDEN

Av Kari Jordheim, høgskolelektor/ studieleder ved Diakonhjemmet Høgskole

Forholdet mellom utvikling og misjon er omdiskutert. Hva forstår kirkene med begrepet diakoni, og hvilken relevans har det for utviklingsarbeid? Hva er forholdet mellom misjon og diakoni?

Det greske ordet *diakonia* er oversatt med tjeneste. Ordet *diakonos* er oversatt med det norske ordet tjener. I korthet kan man si at diakoni i dag brukes som en betegnelse på *kirkens omsorgstjeneste* lokalt, nasjonalt og internasjonalt. Begrepet har vært i sterk utvikling i nyere tid. Diakoni har gjennom historien ofte blitt knyttet til den snille, vennlige omsorgen der de som har hatt ressurser har tatt seg av de som lider nød. Dette perspektivet har gjort diakoni til en type veldedighet hvor enkeltmennesker blir redusert til anonyme objekter eller ofre, klienter eller mottakere. Under påvirkning av frigjøringsteologien som for alvor satte på dagsorden at kirken ikke er en kirke *for* de fattige, men en kirke *med* de fattige, vokste det fram en sterkere forståelse av at den enkelte har evne til å være subjekt og i stand til å ta ansvar for sitt eget liv. Samtidig blir det understreket at det er viktig å se på den enkelte i sin sammenheng slik at ikke individfokuset skygger for det faktum at mange typer nød som har store individuelle følger, er knyttet til systemer og strukturer som utfordrer politikk og samfunnsstruktur. For eksempel kan fattigdom sees inn i en slik sammenheng. Som det står i heftet *Diakoni i kontekst* fra det Lutherske verdensforbund;

> *Da latinamerikanerne på 1960-tallet ble oppmerksomme på den økende fattigdommen i deres verdensdel, kom de til at fattigdom ikke er en gitt realitet, men svært ofte "produseres" av urettferdige historiske undertrykkelsesprosesser. Folk blir gjort fattige* (LVF 2010:41).

Den diakonale tjenesten vil se forskjellig ut i ulike kontekster til ulike tider. Dersom diakonien skal være relevant, er det nødvendig at man "leser og tyder" den konteksten man befinner seg i. Alle kontekster er mangefasetterte og krever en tverrfaglig tilnærming. I heftet *Diakoni i kontekst* fra Det Lutherske Verdensforbund er det formulert slik:

> *Analysen av konteksten må være kritisk, stille spørsmål og avdekke underliggende forestillinger og forutsetninger. Den må særlig inkludere stemmer som ellers ofte blir neglisjert, både i kirken og i samfunnet. Det er spesielt viktig å lytte til historien fra marginaliserte og utstøtte mennesker, deres versjoner av hvorfor ting er som de er, og hvor de ser håp og muligheter til forandring. I prosessen med å bli kjent med, analysere og kategorisere konteksten, er det spesielt viktig å gi plass for kvinners og unge menneskers perspektiv* (LVF 2010:13).

Den norske kirke (DNK) forstår seg selv som en tjenende kirke, en diakonal kirke. I 2008 kom det en ny Plan for diakoni for DNK. I dette plandokumentet defineres diakoni på følgende vis:

> *Diakoni er kirkens omsorgstjeneste. Den er evangeliet i handling og uttrykkes gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet* (Kirkerådet 2008:7).

Diakoni er i følge definisjonen uttrykt som en tjeneste for medmennesket, for skaperverket og for Gud. Det å utøve diakoni er i definisjonen uttrykt som "å gjøre evangeliet". Det er kirkens handlingsspråk, kroppsspråk som det også sies i mange sammenhenger. Det betyr videre at diakoni blir sett på som en dimensjon ved det å være kirke og å være menighet, og det teologiske grunnlaget finnes i troen på den treenige Gud, og i troens fellesskap som er kirken.

Den diakonale tjeneste kommer til uttrykk på ulike måter, og definisjonen sier noe om fire slike uttrykksformer. Som kirkens omsorgstjeneste er det ikke så overraskende at det snakkes om nestekjærlighet, og at man skal bygge inkluderende fellesskap. Men i den nye definisjonen av diakoni fra 2008 har man også ønsket å sette mer fokus på "kamp for rettferdighet". Diakonien har ofte vært lavmælt og forsiktig, men man er blitt mer opptatt av at det kan være viktig og riktig å heve stemmen og protestere mot urett og urettferdighet. Denne diakoniforståelsen innebærer at diakoniens folk må tørre å være talsmenn for fattige, ekskluderte, utsatte og stemmeløse. I følge planen skal kampen kjempes på mange arenaer og på ulike måter. Målsettingen uttrykker det slik:

> *"Kirke og menighet skal engasjere seg i rettferdig fordeling av verdens ressurser og stå opp for mennesker som får sitt menneskeverd krenket"* (Kirkerådet 2008:15).

Vern om skaperverket er også kommet inn i den nye definisjonen av diakoni. Naturen er ikke bare et redskap for menneskers behov, men en del av Guds skaperverk som mennesket står i relasjon til og er avhengig av. Skaperverket er en virkelighet som omslutter og definerer mennesket. Når skaperverket ødelegges rammes mennesker, og det finnes mange eksempler i verden på hvordan sult og sykdom er forårsaket av andres overforbruk av naturen.

Andre nasjonale og internasjonale innspill

Den norske kirkes definisjon av diakoni forsterkes av innspill fra andre kirker og miljøer nasjonalt og internasjonalt som bekrefter denne tolkningen av diakonibegrepet. I 2011 kom Metodistkirken i Norge med sitt første plandokument i diakoni hvor man finner en definisjon av diakoni som understreker mye av den samme refleksjonen som definisjonen fra DNK uttrykker;

> *Diakoni er en følge av Guds nåde og vår respons på Guds kjærlighet uttrykt gjennom holdninger og handlinger til beste for medmennesker og skaperverket* (Metodistkirken 2011).

Eurodiaconia er en europeisk diakonal organisasjon med hovedkontor i Brussel. I 2004 gav de ut et dokument med tittel *To be and To do – Diaconia and the Churches* hvor diakoni beskrives som følger:

> *Diakonia belongs to the essence of the church. So before we do anything, it is. The fulfillment, or doing is contextual and takes on fresh forms according to time and situation. This means to us that diaconia can only be interpreted as a part of the church and so has to be developed in a real-life context* (Eurodiacona 2004)

På en konferanse i regi av Kirkenes Verdensråd i Colombo, Sri Lanka, juni 2012, holdt leder av sentralkomiteen Walter Altmann et innlegg om diakoni hvor han uttrykker:

> *Diakonia is an alternative form of power which consists precisely in serving. If we transfer this insight into the social and political realm, the question is then to what extent structures of power can be permeated by the spirit of service* (WCC 2012).

På den samme konferansen utaler Dr Liz Vuadi Vibila, en teolog fra Den demokratiske republikken Kongo, følgende:

> *Diakonia is proposing solutions and methods of solving problems of injustice and discrimination, helping those who are in distress, proposing a right sharing of resources* (WCC 2012).

Fra økumenisk hold kan vi ta med definisjonen av diakoni fra The Dictionary of the Ecumenical Movement:

> *Diaconia is responsible service to the gospel by deeds and by words performed by Christians in response to the needs of people* (2002).

Innenfor ulike kirkesamfunn og i ulike kirkelige miljøer kan man se at bruken av begrepet diakoni varierer mye, og i mange kirkesammenhenger bruker man ikke begrepet diakoni overhode. Man kan snakke om å elske og tjene sin neste, men bruker andre uttrykk for å beskrive tjenesten. Det kan synes som det har skjedd en bevisstgjøring i bruken av ordet diakoni i nyere tid. Stemmene ovenfor fra ulike deler av verden, er alle stemmer som understreker noen fellestrekk i forståelsen av hva diakoni er; den har sin forankring i kirkens identitet og oppdrag, og - diakoni er handling som svar på menneskelig lidelse og urettferdighet i en gitt kontekst og omsorg for skaperverket.

Arenaer for diakonien

Diakoniens arenaer finner man i institusjoner, organisasjoner og i lokalmenigheter, og i tillegg har internasjonal diakoni blitt en stadig viktigere utfordring i en tid preget av globalisering og store forskjeller mellom rike og fattige i verden. Det er vanlig å snakke om den verdensvide kirke – Guds folk over hele jorden, og man er kalt til enhet og solidaritet på tross av alle grenser. Det kan ikke settes verken lokale, nasjonale eller religiøse grenser for omsorg og tjeneste. Verden er en, og nøden er ikke rimelig fordelt. Den internasjonale diakonien ønsker å fremme rettferdighet, fred og respekt for skaperverket. Det skjer gjennom prosjekter, bistand, misjon og andre former for solidaritet over landegrensene. Dessuten er det viktig å understreke at diakoni ikke blir sett på som et privilegium for rike kirker, for dette dreier seg ikke i hovedsak om økonomiske investeringer. Diakoni dreier seg om å vise omsorg, og de viktigste metodene er medvirkning, medvandring og myndiggjøring.

Uansett hvilken arena diakonien beveger seg på er det noen grunnholdninger som gjelder innenfor diakonalt arbeid. Sigrun Møgedal (lege, med erfaringer bla. som tidligere misjonær, ansatt i KN, leder av Mellomkirkelig råd i DNK og også som statssekretær i Utenriksdepartementet) har skrevet om disse holdningene i forhold til internasjonal diakoni, men holdningene er grunnleggende for all diakonal aktivitet, og gjelder stadig:

- En grunnholdning må være at alle mennesker har noe å gi, noe å dele og må ta ansvar i sitt eget liv
- Diakoni er ikke bare å handle, men å sette mennesker fri til å handle
- Diakonien kombinerer det individuelle ansvar med fellesskapets ansvar
- Den definerer seg i forhold til den lokale gudstjenestefeirende menighet, men er ikke bundet av å være organisert av menigheten selv
- Den kan samarbeide med alle gode krefter, så lenge det gis rom for at den kristne kan la arbeidet skje til Guds ære
- Den følger forkynnelsen og er uttrykk for etterfølgelse (men tjenesten og handlingen må ikke nødvendigvis følges av forkynnelse for å ha mening).
- Den bidrar til forsoning, rettferdighet, frigjøring og fornyelse
- Den er rettet mot de mest marginaliserte
- Den forutsetter kontakt med egen smerte, erkjennelse av egen rolle i andres nød og villighet til selv å lide
- Den søker rotfeste i målgruppens behov og virkelighet
- Den viser respekt for andre menneskers integritet
- Den legger vekt på gjensidighet og deltakelse, og bidrar til at mennesker får oppdage og utnytte egne potensialer og den makt og de muligheter som ligger i både egen og felles handling (Møgedal 1994)

Rettferdighet og likeverd
I arbeidet med hva diakoni er søker man å legge vekt på at diakonien finner sted i et fellesskap der alle er likeverdige. Det diakonale fellesskapet består av mennesker som er grunnleggende like i det at alle sees på som skapt av Gud, og at alle trenger hverandre. I denne tenkningen er det sentralt at ingen skal defineres som alltid å være givere, mens andre alltid er mottakere. Noen ganger er man sterk og kan være med å bære andre, andre ganger er man svak og trenger selv å bli båret. Mennesker er skapt forskjellige, alle har forskjellige ressurser å bidra med til fellesskapet, og alle må bli gitt mulighet til å være med. *Gjensidighet og deltakelse* skal derfor være kjennetegn ved de diakonale fellesskapene. Det er en kjensgjerning at noen har det vanskeligere enn andre, at livsbetingelsene kan være svært forskjellige, at mulighetene for endring kan være ulike, men alle har "rett til" å leve under verdige forhold. Derfor kan det også sies at diakoni ikke handler om veldedighet, men om rettferdighet. Når mennesker fratas sine muligheter og hindres i å utvikle sine evner og ressurser, krenkes menneskeverdet.

Dette perspektivet kan man for eksempel finne uttalt hos Misjonsalliansen som definerer seg som en diakonal misjonsorganisasjon. I sin strategi for utviklingssamarbeid uttrykkes det at Misjonsalliansen har et rettighetsfokus i sitt arbeid.

> *Grunnleggende menneskerettigheter, barns, kvinners, funksjonshemmedes og urfolks rettigheter ligger til grunn for vårt arbeid. Et rettighetsfokus er også med på å understreke at det diakonale arbeidet handler om rettferdighet og ikke veldedighet. Dette samsvarer også med Bibelens vekt på ikke å gjøre urett mot fattige og svake grupper. Lokalbefolkningens deltakelse, medbestemmelse og ansvar er et grunnleggende prinsipp i Misjonsalliansens arbeid*
> (jfr. Strategidokumentet, 2010-2015).

En slik strategisk tilnærming understreker diakoniens verdier om likeverd og verdighet og ønsket om å være en medvandrer sammen med de fattige, nødlidende og marginaliserte i deres kamp for tilværelsen. Diakoni blir ikke sett på som veldedighet hvor noen blir gjort til objekter for andres tjeneste, men den enkelte blir sett på som et handlende subjekt med evne og vilje til å ta ansvar i sitt eget liv.

Forholdet mellom misjon og diakoni
Misjon beskrives som kirkens sendelse til verden. I misjonsteologien bruker en begrepet *Missio Dei* for å understreke at misjon dypest sett er Guds misjon som er større og videre enn vår virksomhet. Tradisjonelt har misjon innenfor den kristne kirke blitt betraktet som kirkens arbeid for å omvende, bevisstgjøre eller styrke menneskers forhold til den kristne tro.

I dokumentet kalt *Mission in Context* fra 2004 utgitt av Det lutherske verdensforbund, blir det uttalt at Guds misjon berører alle deler av livet – både det åndelige og det sosiale; forholdet til Gud, forholdet mellom mennesker og forholdet til skaperverket. Dokumentet presenterer et holistisk syn på misjon som omfatter forkynnelse, tjeneste (diakoni) og offentlig påvirkningsarbeid på vegne av fattige og marginaliserte (advocacy.) Diakoni er slik sett en del av det store, helhetlige misjonsoppdraget. Diakoni er derfor en integrert del av misjon, og samtidig er misjon mer enn diakoni.

Misjonsalliansen, uttaler følgende i sitt strategidokument hvilket understreker denne tenkningen:

> *Diakonalt arbeid er en del av misjonens helhetsoppdrag, ikke et supplement til forkynnelsen, eller "planlagt plogspiss" for evangeliet* (strategidokument 2010-2015)

Diakonien har sin egenverdi. Det er rett, godt og bibelsk å elske sin neste, bygge inkluderende fellesskap, verne om skaperverket og kjempe for rettferdighet hvis man skal holde seg til definisjonen fra Plan for diakoni. Det er uavhengig av om mennesker kommer til tro eller ikke. Det kan aldri være noen betingelse for diakonien at mennesker skal komme til tro, og det skal heller aldri stilles noen religiøse vilkår eller krav til målgruppen om bekjennelse til kristen tro.

Forholdet mellom diakoni og utviklingsarbeid

Hvilken rolle kan en trosbasert tilnærming ha i et utviklingsarbeid? Det er lite som skiller diakonalt utviklingsarbeid og humanitær bistand når det gjelder type handling og grunnleggende strategier. Begge er rettet mot å bidra til utviklingsprosesser som kan sette mennesker fri til å dekke grunnleggende behov og mestre egne liv i et bærekraftig samfunn. Skillet ligger i den diakonale handlings utgangspunkt og motivasjon. Ingen samhandling mellom mennesker er verdinøytral. Det er derfor viktig i alt bistandsarbeid at partene tydeliggjør hva slags verdier de står for.

I heftet *Diakoni i kontekst* er det ramset opp noen mulige elementer som særpreger diakonalt utviklingsarbeid. Disse vil på mange måter avspeile de tidligere nevnte punktene fra Møgedal, men kan tas med her fordi prosjektet *Religion og utvikling* nettopp fokuserer på utviklingsprosesser.

Diakonalt utviklingsarbeid:

1. Knytter an til kirker og menigheter på grasrotnivå. Dette muliggjør folkelig medvirkning og borger for kontinuitet.
2. Er basert på kristen tro og kristent syn på tilværelsen styrt av overbevisningen om at alle mennesker er skapt i Guds bilde og dermed er gitt en uforgjengelig verdighet, og at Gud er alle fattige og utestengte menneskers forsvarer.
3. Beriker troen og bidrar i seg selv til en bedre forståelse av vår tro og meningen med våre liv
4. Er i stand til å forhold seg til religiøs tankegang og religiøse verdisett. Ettersom arbeidet er trosbasert, innser man betydningen av tro og håp i prosessen med å få bukt med fattigdom og lidelse.
5. Foretrekker arbeidsmetoder som legger vekt på en inkluderende åpenhet, og prioriterer prosesser der mennesker myndiggjøres til selv å delta.
6. Skjer ikke bare på grasrota i kirken, men også på formelle beslutningsnivåer. Grasrotinitiativ bør knyttes opp mot kirkeledelsen, og denne har mulighet til å påvirke sekulære myndigheter når det gjelder offentlig politikk (LVF 2010:80-81).

Det understrekes at kirkene i tillegg er forpliktet på normale kvalifikasjonskrav, og at diakonale tiltak alltid må planlegges, gjennomtenkes og organiseres slik at man oppnår de tilsiktede resultatene.

Avslutningsvis kan man oppsummere med å si at diakoni er et begrep som viser til kjernen i kirkens identitet og oppdrag, og samtidig et kall til handling som svar på menneskelig lidelse og urettferdighet og ansvar for skaperverket.

Kilder:

Den norske kirke (2008) Plan for diakoni

Det Lutherske Verdensforbund (2010) Diakoni i kontekst

Eurodiaconia (2004) To be and To do – Diaconia and the Churches

Metodistkirken i Norge (2010) Diakoniplan for Metodistkirken i Norge

Misjonsalliansens strategidokument
http://www.misjonsalliansen.no/_service/14413/download/id/19276/name/Misjonsalliansen_Strategidokument_2010-2015%283%29.pdf. (lastet ned 09.05.12)

Møgedal, Sigrun (1994) «Misjon og diakoni: Tro virksom i handling» i: Berentsen mfl. Missiologi i dag

The Dictionary of the Ecumenical Movement(2002) 2nd edition Wainwrigth, Pobee, Bonino, Lossley and Stransky

The Lutheran World Fedration (2004) Mission in Context

World Council of Churches (2010)
http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/diakonia-is-transformativ.html

Foto: Birgitte Sigmundstad

RELIGION OG UTVIKLING I ET BRUKERPERSPEKTIV

Av Cecilie Endresen, postdoktor ved Universitetet i Oslo

Er religion uforenlig med utvikling, en pådriver, eller en blanding? Kan man si noe generelt om religion når "samme" religion gjør en enorm innsats for syke og samtidig er medskyldig i epidemier ved å motarbeide f.eks. vaksiner og kondombruk? Denne teksten kan ses som en religionsanalytisk tilnærming i et brukerperspektiv, med ønske om å bidra til en mer effektiv utviklingspolitikk.

Religion er ikke én ting, og heller ikke noe spesielt mystisk. Religion er et sosialt faktum, noe mennesker i alle kulturer og samfunn lever med, for, etter, eller i mot. Det er ganske enkelt en spesiell form for menneskelig prosjekt, med alt dét det medfører på godt og ondt. Derfor kan religiøse aktører, foretak, tradisjoner, praksiser eller idéer vurderes ut fra vitenskapelige kriterier og i konkrete sammenhenger. For å vurdere religionens rolle i utviklingsprosesser kreves viten, ikke tro. Mange nordmenn mener at religion er det samme som tro, og at alle religioner er organisert som *tros*samfunn, omtrent som en "kirke". Det fins også en tanke om at religion "egentlig" handler om etikk og moral og at det fins "ekte" religion som er apolitisk og oppbyggelig.

Religioner er imidlertid en sammensatt, dynamisk størrelse og kan være organisert på et utall forskjellige måter. I tillegg inngår religion i flere typer nettverk, institusjoner og systemer på forskjellige nivåer, lokalt, nasjonalt og globalt. I denne teksten vil jeg forsøke å løfte noen analytiske knagger hentet fra det religionsvitenskapelige studiet som kan være nyttig for ansatte i UD og Norad når de skal vurdere forholdet mellom religion og utvikling.

Religion: En sjekkliste

Religion har mange dimensjoner, slik som forestillinger, ritualer, etikk, erfaring, organisasjon og materielle forhold.[1] Det er først og fremst ved sine spesielle *forestillinger* om overnaturlige vesener, prinsipper eller krefter i universet som involverer seg i menneskenes verden at religion skiller seg fra andre typer kultur.[2] Dette kommer til syne i religiøse dogmer, grunnleggende læresetninger om trosinnhold, slik som den kristne treenighetslæren eller buddhismens lære om reinkarnasjon. I tillegg har man myter, hellige historier som forklarer hvorfor verden er som den er, om hvordan den eventuelt skal gå under, eller hvordan ting har oppstått og henger sammen. Disse symboltette fortellingene har et moralsk poeng, skaper gruppeidentitet og legitimerer sosiale ordninger.

Det etiske aspektet omfatter leveregler, for eksempel almissen i islam, jødiske spiseforskrifter, de ti bud eller hinduiske renhetsprinsipper. Etiske forskrifter kan tolkes svært forskjellig, ofte motstridende, bli oppfattet som veiledende, absolutte, utdaterte, eller være del av et lands lover.

Religioner har også en *erfaringsmessig* dimensjon som har med følelser å gjøre, slik som opplevelse av mening, trøst, mystikk, transe, eller identitet og fellesskapsfølelse. Med det *materielle* aspektet mener man derimot ting som hellige bygninger, steder, gjenstander, kunst, bøker eller klesdrakt, f.eks. klagemuren, turban eller sjamantrommer.

Ritualer er også helt grunnleggende i religion. Dette er religiøse handlinger, individuelle eller kollektive, slik som renselsesritualer, bønn eller overgangsriter. Ritualer er viktige sosiale hendelser som kan

1 Denne bygger i hovedsak på Ninian Smart, 1968. *Secular education and the logic of religion,* London: Faber, 15-19.

2 Basert på religionsdefinisjonene til Melford E. Spiro, 1966. "Religion: problems of definition and explanation". *I Anthropological approaches to the Study of Religion.* Michael Banton (ed.). London: Tavistock og Steve Bruce, ed. 1992. Religion and modernization. Oxford: Clarendon).

mobilisere sterk følelse av fellesskap, selv om ikke nødvendigvis alle deltagerne oppfatter handlingene likt. Betydningen kan også endre seg over tid. Sist, men ikke minst har religioner en *institusjonell* side som omfatter lederskapsstruktur, organisatoriske forhold, hierarkier og undergrupper som munkeordener i den katolske kirken, eller overordnede strukturer som Den islamske konferanse (OIC). Til dette hører spørsmål om *makt* og *autoritet*, slik som uformelle maktstrukturer, maktkamp og symbolsk makt.

Alle disse dimensjonene griper inn i hverandre og endrer seg med historiske og sosiale prosesser. På tvers av dem finner man også spørsmål om *tilhørighet* og *tillit*. Religioner har dessuten en rekke *normative*, *ideologiske* og *politiske* sider. Man finner også et *helse*aspekt, slik som forestillinger om og praksiser som regulerer det biologiske eller kroppslige, slik som renhetsforskrifter, healing, omskjæring, syn på prevensjon eller sykdomsforståelse. Sist, men ikke minst har vi *kjønnsperspektivet* som ofte er så markant at nesten enhver religionsform er forskjellig for kvinner og for menn, for eksempel hva autoritet, etikk og ritualer angår.

I det følgende vil jeg forsøke å vise hvor sammensatt religion er i praksis. Utgangspunktet er de kontroversielle helsespørsmålene vaksinering og kvinnelig omskjæring, med eksempler fra forskjellige kristne og islamske kontekster. Disse er valgt fordi de fins i et utall forskjellige varianter, og de to største og raskest voksende religionene globalt. Begge er dessuten under press fra fundamentalistiske retninger. Fokus er på religiøse ledere. Til slutt følger noen mer generelle anbefalinger for hvordan man kan håndtere religion i utviklingsspørsmål.

Poliovaksinering og islam i Pakistan og Nigeria

Vi starter med eksempel på hvordan én religion, her islam, påvirker arbeidet for å innføre noe nytt, poliovaksinering, i to forskjellige land. I snart ett tiår har et WHO-ledet massevaksinasjonsprogram vært satt på vent i nord-Nigeria på grunn av lokale islamske ledere som blant annet tror vaksinen er et ledd i en USA-ledet plan for å sterilisere afrikanere.[3] Arbeidet er også blitt hindret av rykter om at vaksinen inneholdt levende poliovirus, celler fra aper og HIV-virus og dermed noe "uislamsk" å få i kroppen. Resultatet har vært en oppblomstring av polio i området med spredning til andre deler av Afrika og Midtøsten, samt økt motstand mot vaksinering mot andre smittsomme sykdommer.

Nigeria er et fattig og vanstyrt land med en turbulent historie og god grobunn for konspirasjonsteorier, blant annet lokale tilpasninger av globale fundamentalistiske oppfatninger av at islam er truet. Det faktum at USA bekjemper visse politiske grupper andre steder i verden oppfattes som at Vesten generelt – og farmasøytiske produkter utviklet der – har som mål å komme islam og muslimer til livs. I tillegg kommer kolonihistorien der britene frarøvet de muslimske gruppene nord i landet politisk og moralsk autoritet. Disse slår nå tilbake, blant annet i form av en fundamentalistisk islamsk bevegelse som Boko Haram som bekjemper enhver form for "vestlig" innflytelse, spesielt vitenskap og utdanning.

Den ofte berettigede mistanken om at "there's no such thing as a free lunch" gjør seg også gjeldende. Virker det egentlig fornuftig å stole blindt på en vilt fremmed som uoppfordret insisterer på å gi deg gratis medisin, fullstendig vederlagsfritt? Mange blir skeptiske. Nord-nigerianske samfunn er dessuten ekstremt patriarkalske, med sterk tradisjon for flerkoneri, en institusjon støttet av lokale religiøse autoriteter som lener seg på visse koranvers. Tanken er at mange barn øker mannens status og at barn er en gave fra Gud.[4] Ettersom forskjellige etniske, religiøse og politiske grupper i området kjemper om innflytelse, er gruppens størrelse avgjørende for hvor stor makt den har. Sammen med dyp mistro til sekulære myndigheter fører dette til motstand mot kampanjer for befolkningskontroll.

Nigerianske imamer som har støttet vaksinering har blitt mistenkt for å være kjøpt og betalt av fienden for å skade muslimske barn.[5] Vaksinemotstandere bruker ofte argumenter som at islam beskytter muslimer

3 Anna Borzello, "Nigeria's Muslim clerics fear polio vaccine", news.bbc.co.uk/2/hi/3400651.stm, 16.1.2004; "Nigeria Muslims oppose polio vaccination",news.bbc.co.uk/2/hi/2070634.stm, 22.6.2002.

4 Martin Robbins, "Vaccines, the CIA, and how the War on Terror helped spread polio in Nigeria"www.guardian.co.uk/science/the-lay-scientist/2011jul/15/1?INTCMP=ILCNETTXT3487, 15.7.2011.

5 Ibid.

og "menneskeheten generelt" og forbyr det som "skader deres helse og velferd".[6] Siden poliospredningen samsvarer med vaksinemotstanden i Afrika og Midtøsten er det flere muslimer enn ikke-muslimer som får polio. Organisasjonen for islamske stater iverksatte etter hvert religiøse mottiltak, mens Egypts stormufti og lokale imamer utstedte fatwaer og religiøse anbefalinger, til støtte for vaksinering, men for sent til å stoppe utbruddet.

Også i Pakistan har islamske ledere stukket kjepper i hjulene for vaksinasjonsprogrammet. Som i Nigeria er islamtolkningene påvirket av fundamentalisme, krigen mot terror og konspirasjonsteorier generelt. Økonomi har òg vært en faktor: Er det ikke mistenkelig at regjeringen plutselig er opptatt av akkurat polio når den ikke engang greier å skaffe folk mat eller rent vann? Å få en sekk mel utdelt sammen med vaksinen har da virket avvæpnende. Samtidig har helsearbeidere i Pakistan fått drahjelp av pakistanske imamer som har brukt fredagsbønnene til opplysning om vaksinering eller reist rundt med helsearbeidere og fungert som døråpnere. [7] De har også vist til koranvers som sier at å hjelpe ett menneske er det samme som å hjelpe hele menneskeheten. Dette blir altså et islamsk argument for at vaksinering hindrer spredning.

Det siste året har imidlertid vaksineprogrammer i deler av den muslimske verden fått et skudd for baugen etter at konspirasjonsteorier om vaksineringskampanjer som "CIAs verk" dels ble "bekreftet" da amerikansk etterretning benyttet en vaksinasjonskampanje mot hepatitt B for å sikre seg DNA-bevis for å bekrefte bin Laden-familiens skjulested. Nylig har også Taliban forbudt poliovaksinering i Waziristan inntil USA stopper sin droneaktivitet i området. Denne beslutningen har fått støtte fra lokale stammeledere og innflytelsesrike islamske geistlige. Sammen argumenterer disse lokale institusjonene for at dronene tar livet av flere barn enn polio, tilsynelatende basert på en forestilling om at det er først og fremst er USA som rammes om polioen sprer seg. En konspirasjonsteori av talibansk type kan dette fremstå som helt logisk. Lokalbefolkningens syn på vaksinering henger sannsynligvis sammen med hvorvidt de støtter Taliban eller ei. I så fall kan man tenke seg at poliostøtte og -motstand kan bli identitetsmarkører i lokale maktkamper fremover.

Det fins altså ikke én islamsk holdning til vaksinering. På tross av viktige likheter mellom den pakistanske og nigerianske konteksten (konfliktfylt historie, problematisk forhold til Vesten, svak stat, fattigdom, tillitskrise, maktkamp og vold), avgjør lokale forhold, sosial kontekst og politisk utvikling "islams" rolle.
Dersom religiøse og/eller deres ledere blir overbevist om vaksinens fordeler, klarer de som regel å finne en religiøs begrunnelse for å støtte vaksinasjon for å beskytte liv og helse. De fleste har et ønske om å unngå at barna blir lamme, deformert og får pusteproblemer. Til syvende og sist vil antagelig det enkle faktum at vaksiner vitterlig forhindrer slikt, utkonkurrere konspirasjonsteorier som bortforklarer det. Det er også tenkelig at inhumane religionstolkninger og ledere som bidrar til at folk mister barna sine, faller i unåde så snart folk forstår sammenhengen.

Islam, kristendom og kvinnelig omskjæring: Kenya og Mauritania

Vi skal nå sammenligne hvordan forskjellige sekulære, kristne og muslimske aktører har prøvd å bekjempe kvinnelig omskjæring (FGM/C), [8] en gammel egyptisk skikk som i dag praktiseres av blant av kristne grupper i Kenya, muslimer fra Senegal til Somalia, koptiske kristne i Egypt, animister og etiopiske Falasha-jøder. Ritualet betraktes som henholdsvis kristent, ikke-kristent, jødisk, ikke-jødisk, islamsk, uislamsk og ikke-religiøst, avhengig av øyet som ser. Flere oppfatter utføringen av FGM/C som en religiøs plikt, og blant afrikanske muslimer pågår det en heftig debatt om det er islamsk eller ei.

Et eksempel på en feilslått kamp mot skikken hadde man i 1920-tallets Kenya, da en britisk koloni, der skotske misjonærer innledet en kampanje mot fenomenet blant landets største etniske gruppe, kikuyufolket.[9] Da misjonsstasjonen ga de kristnede kikuyuene et ultimatum om å avstå fra praksisen eller bli ekskommunikert, forlot de kirken i hopetall.

6 Underskriften Zauma i innlegg på debattsiden "Islam And Polio Vaccine. - Religion – Nairaland", www.nairaland.com/283078/islam-polio-vaccine, 12.6.2009.

7 Sana Saleem, "Muslim scholars fight to dispel polio vaccination myths in Pakistan", www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2011/nov/04/polio-vaccination-pakistan, 4.11.2011.

8 Female genital mutilation/cutting. Ofte foretrekkes "cutting" i stedet for "mutilation" for å unngå å insinuere at de menneskene man vil overbevise skamferer sine pikebarn fordi de vil dem vondt, siden de fleste gjør det i den tro at det er bra for dem.

9 Kwame Anthony Appiah, "The Art of Social Change", www.nytimes.com/2010/10/24/magazine/24FOB-Footbinding-t.html?_r=1&pagewanted=all, 22.10.2010.

Deler av den anglikanske kirken motsatte seg den skotske misjonens uforsonlige linje og ønsket en mer pragmatisk tilnærming til lokale skikker, men kompromissløsheten vant frem og FGM/C ble et spørsmål om kirkedisiplin.[10] Den kenyanske kampen mot koloniveldet rettet seg også mot kirkens politikk, og FGM/C var blitt et symbol på lojalitet til kikuyuenes verdier og kenyansk integritet. At kenyanske uavhengighetsforkjemperne delte synet på FGM/C som en politisk og kulturell frontlinje, gjorde det nærmest umulig for den jevne kenyaner å endre praksis uten at det ble oppfattet som et svik mot sine egne.

Gitt denne dynamikken ble FGM/C viktigere enn før, og snart hundre år senere er fortsatt over en tredjedel av kenyanske kvinner omskåret. Skottenes nederlag i Kenya viser videre at religiøse aktører ikke nødvendigvis har lettere for å nå gjennom, ikke engang hvis de tilhører samme kirkesamfunn som dem man vil påvirke. Til det var forskjellen mellom en skotte og en kikuyu i denne sammenhengen for stor.

I Vest-Afrika har FGM/C tradisjonelt blitt sett som en islamsk plikt, mens oppfatningen nå dreier seg mot at Koranen ikke påbyr det, og at islam tvert i mot fordømmer det som er helseskadelig.[11] Blant annet har en gruppe mauritanske islamske ledere, støttet av UNICEF, for eksempel utstedt fatwaer mot praksisen. Også i Kenya har kampen mot FGM/C blant muslimene de siste årene fått drahjelp fra det islamske lederskapet. En sjeik som jobber for å få nomadiske gjetere i nordøst til å slutte, forklarer dem for eksempel at Gud har skapt alle med perfekt form, slik at fjerning av klitoris er tukling med skaperverket og kritikk av Gud.[12] Sjeiken viser dessuten til dyrefødsler, som de kjenner, for å vise hvor sinnrikt innrettet det naturlige underlivet er. Tidligere forsøk på å avskaffe FGM/C har ikke fungert like bra fordi opplysningskampanjer med bilder av kvinnelig underliv har virket støtende. Støtte fra islamske ledere har vært mer effektfullt. Samtidig kan det bidra til å gi bokstavtolkninger av Koranen økt sosial og politisk innflytelse, hvilket ikke nødvendigvis bedrer kvinners stilling generelt.

Historien om skottene i Kenya illustrerer noen dilemmaer man møter når man vil endre en sosial praksis i tradisjonelle samfunn. Om det hadde vært i dag, skulle norske aktører støttet pragmatiske krefter i kirken som ønsket samarbeid med kenyanere i felles front mot FGM/C? Kunne utfallet vært annerledes om kirken hadde tatt en mykere linje mot FGM/C så den ikke ble en tung symbolsak? Problemstillingene er ikke helt hypotetiske om man velger å alliere seg med religiøse institusjoner. Eksemplene over illustrerer dynamikken i religionens politiske, etniske og sosiale kontekst, som også en selv uvegerlig blir en del av. En gjennomgang av sjekklisten jeg skisserte i begynnelsen gir bedre forutsetninger for å spå utviklingen.

Religionenes fordeler og ulemper i utviklingsarbeid

Religionenes egen forståelse av et fenomen kan være helt forskjellig fra den uviklingspolitiske og akademiske, slik som når bakteriell smitte kobles til forestillinger om personlig moral og religiøs renhet. Et kjent eksempel på at religion kan utgjøre en bremsekloss er den katolske kirkens politikk i HIV-/AIDS-problematikken. Flere afrikanske kirkeledere som ser elendigheten hver dag, støtter riktignok kondombruk etisk og dogmatisk ved henvisning til budet om ikke å ta liv. Katolske organisasjoners pleie og lindring til AIDS-pasienter skal heller ikke undervurderes. Ethvert tiltak mot HIV/AIDS som ikke tar sikte på å hindre smittespredning med henblikk på hvordan folk *faktisk* oppfører seg, er likevel ikke formålstjenlig i et langtidsperspektiv. Siden norske midler bør brukes på tiltak som hjelper på langt sikt, kan det på dette feltet således også være mer effektivt å samarbeide med prostituerte.[13] Der religion motarbeider familieplanlegging og reproduktive rettigheter, hemmer det også likestilling og kvinnelig yrkesdeltagelse, som er helt sentralt for velstandsutvikling. Utdannelse, ikke minst for kvinner, er også en utfordring for religioner som bygger på patriarkalske strukturer og tradisjoner.

10 Jocelyn Murray, "The Church Missionary Society and the 'Female Circumcision' Issue in Kenya 1929-1932", Journal of Religion in Africa , Vol. 8, Fasc. 2 (1976), 92-104.

11 "Mauritanian Muslim imams initiate rare ban on female circumcision", www.trust.org/alertnet/news/mauritanian-muslim-imams-initiate-rare-ban-on-female-circumcision/ 21.1.2010.

12 Sheikh Abdullahi Gudow sitert "De-linking female genital mutilation/cutting from Islam in North East Kenya", www.unfpa.org/public/news/pid/5410, 22.4.2010. Lignende argumenter om at det Gud har skapt har perfekt, brukes også av muslimer og jøder som tar avstand fra omskjæring av guttebarn, slik som Jews against circumcision (www.jewsagainstcircumcision.org) og Quranic Path (www.QuranicPath.com).

13 Elisabeth Pisani 2008, *The wisdom of whores. Bureaucrats, brothels and the business of AIDS.* London: Granta.

For å påvirke lokale religiøse institusjoner i ønsket retning, kreves kunnskap om deres rolle i samfunnet. Hva er deres agenda? Identifiserer de seg med lokalbefolkningen, inkludert kvinner, barn og folk fra andre etniske eller religiøse grupper, og har de en genuin interesse av å løse reelle problemer? Henvender folk seg til dem i moralske eller praktiske spørsmål, eller er det som i Norge, der bortimot ingen hører på presten? Stoler folk mer på f.eks. karismatiske ledere, mystikere eller lokale «snåsamenn» enn de som formelt sett innehar den religiøse autoriteten i området? Er mullaen eller pastoren en slektning, en utsending fra byen eller en utlending? Hva slags utdannelse, informasjon og forbindelseslinjer har de? Har budskapet størst tyngde på TV eller på gaten? Er lederne påvirket av debatter og utvikling andre steder? Vil samarbeid bidra til å gi religiøse ledere mer makt enn de allerede har, eller diskreditere dem?

Holdningsendringer i et samfunn er det suverent mest effektive i å snu en utvikling eller frembringe en "moralsk revolusjon".[14] Det var dette som skjedde da nesten en halv milliard kinesere i løpet av en generasjon gikk bort fra fotbinding (en deformering av kvinnenes føtter fra barndommen av som kinesere i 800 år hadde betraktet som både vakker og nødvendig). Informasjon er viktig for å gi folk grunnlag til å fatte gode beslutninger, men viljen til endring bør komme innenfra. Stimuli utenfra kan bidra til å styrke slike lokale krefter til selv å styre utviklingen i ønsket retning.[15] Her kan blant annet fornuftige religiøse ledere med god vilje være til god hjelp ved å "oversette" bistandspolitiske tiltak til lokale referanser. Dette øker følelsen av eierskap til prosessen og skaper endring innenfra.

Religion blir formet av det dens ledere og tilhengere vil den skal være. Religiøse autoriteter med et personlig engasjement for en sak vil som regel, bevisst eller ubevisst, mene deres syn er i samsvar med religionen og tradisjonen. Holdningsendringer blant religiøse autoriteter kan dermed være effektivt, i alle fall for å redusere aktiv motstand mot for eksempel smittevernstiltak. Det er nemlig ingen gitt sammenheng mellom dogmer og etikk – denne sammenhengen er det de religiøse selv som skaper. Jomfru Maria er tolket både kvinnefrigjørende og kvinnefiendtlig. Hinduers tro på reinkarnasjon og karma kan for eksempel både begrunne at fattige kun har seg selv å takke, eller at det er desto viktigere å gjøre gode gjerninger og hjelpe dem. For islamske ledere i Albania er demokrati, religionsfrihet, sekularisme, sivilsamfunn og vitenskap i samsvar med islam og bør støttes, mens nigerianske Boko Haram oppfatter det som noe antiislamsk som må bekjempes med terror. I Sør-Afrika var forskjellige kirkesamfunn, på bibelsk grunn, aktive både i å støtte og styrte apartheidregimet.

Hvorvidt religioner spiller en positiv eller negativ rolle er avhengig av konteksten. Ikke sjelden er det begge deler samtidig.

14 Kwame Anthony Appiah 2010, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen.* Norton: New York og London.

15 "Tostan community-led development: what we do", www.tostan.org/web/page/567/sectionid/556/parentid/556/pagelevel/2/interior.asp

KONFLIKT, FRED OG FORSONING

Foto: Ken Opprann

RELIGIØSE LEDERE I FREDSARBEID

AKTØRER MED BEGRENSEDE MULIGHETER?

Tale Steen-Johnsen. Ph.D kandidat ved Universitetet i Agder

Religiøse ledere blir av mange sett på som viktige fredsbyggere. Men har de virkelig så stor innflytelse som vi tror? Hva skal til for at religiøse ledere kan bidra i fredsprosesser?

Religiøse ledere har i de senere år blitt fremhevet som viktige aktører i fredsarbeid, både av myndigheter og frivillige organisasjoner. Man har anerkjent deres unike potensiale som sivilsamfunnsledere og ideologiske verdileverandører. Samarbeid mellom religiøse ledere som har representert ulike grupperinger i en konfliktsituasjon, har blitt sett på som et særlig potent tiltak for å kunne bidra til fredelig sameksistens. Jeg tror det er verdifullt å anerkjenne religionens og religiøse lederes mulige bidrag for fred. Religion og religiøse organisasjoner er viktige i mange kontekster, og religionens ideologiske basis har ressurser i seg som kan virke for fred. Det er imidlertid viktig å nyansere oppfatningen av hvor stor kraft religiøse ledere, alene eller sammen, kan ha i å påvirke en konfliktsituasjon. Jeg vil her argumentere for at konfliktkontekst, politisk kontekst og de religiøse ledernes legitimitet er avgjørende for hvilken rolle de kan spille i å dempe konflikt i en gitt kontekst.

Religiøse ledere som fredsressurs

Religiøse ledere blir ansett som viktige bidragsytere for fred av flere grunner. For det første antar man at deres rolle som sivilsamfunnsledere gir dem mulighet til å påvirke for fred langs to akser, både innad i egne organisasjoner samt mot politiske beslutningstakere. I dette ligger antagelsen om at de besitter makt i kraft av sine posisjoner som ledere i religiøse organisasjoner. Lederposisjonene indikerer at de har mulighet til å bevege sine egne. Samtidig antar man at politiske beslutningstakere vil lytte til dem fordi de representerer store grupper mennesker. Tilslutning til en religiøs organisasjon indikerer at man er ideologisk og normativt forpliktet til handling, noe som gir den religiøse lederen potensielt større kraft til å bevege sine medlemmer. Samtidig anses religion som en ressurs for fred fordi det i alle religioner ligger materiale som maner til fredelig sameksistens. Man ser potensialet for at dette materialet kan hentes fram av lederne og mobilisere folk i religiøse organisasjoner til forsoning og sameksistens.
Særlig kraftfullt anses samarbeid på tvers av religiøse skillelinjer. Man tenker seg at slikt overskridende samarbeid har flere fordeler. For det første er det symboltungt at samarbeid er mulig på tvers av skiller, særlig hvis konfliktlinjene går langs de samme skillelinjene. For det andre representerer religiøse ledere som arbeider sammen større grupper mennesker. De anses å ha mulighet til å nå flere med sitt budskap, og mobilisere flere for fred og ha større tyngde inn mot politiske beslutningstagere, enn om de står alene.

Hvordan måler man religiøse lederes bidrag for fred?

Forståelse av hvilken betydning ulike fredstiltak faktisk har i en konfliktsituasjon er et tema som stadig kommer høyere på dagsordenen i norsk forvaltning og i frivillige organisasjoner som arbeider med slik tematikk. Mens det tidligere ble ansett som nok å holde dialogen åpen i vanskelige konfliktsituasjoner, og å hjelpe religiøse ledere til å spre fredsbudskap, stilles det nå stadig strengere krav til å dokumentere hvilket bidrag slike tiltak faktisk har til å dempe konflikt. Ulike redskaper og modeller kan brukes for å forstå effektivitet og resultater. Jeg foreslår her at Collaborative for Development Actions (CDA) kriterier for effektivitet i fredsarbeid gir skjerpet fokus på hva religiøse ledere kan bidra med i en konfliktsituasjon. CDAs kriterier ble utviklet på bakgrunn av langvarige konsultasjoner med organisasjoner som drev fredsarbeid over hele verden. Målet med konsultasjonene var å øke forståelsen for når et tiltak faktisk bidro til å skape fred i en konfliktkontekst. Man fant at noen elementer kunne indikere at tiltaket hadde en betydning for

"den store freden". Kriteriene som CDA identifiserte handlet om at tiltaket bidro til å stoppe mennesker, mekanismer og grunnleggende årsaker til konflikt. Videre var CDA opptatt av om tiltaket bidro til at folk selv startet egne initiativer som bidro til å dempe voldelig konflikt, om tiltaket bidro til å etablere formelle institusjoner for konflikthåndtering. Til sist vektla man og om tiltaket bidro til å øke folks trygghetsfølelse i konfliktområder. CDAs kriterier er ambisiøse, men jeg mener de bidrar med en nødvendig skjerping av forståelsen av hva ulike tiltak faktisk bidrar med i en konfliktsituasjon.

Konfliktkontekst

Religiøse ledere mobiliseres av myndigheter og organisasjoner i ulike konfliktkontekster. Noen ganger mobiliseres og støttes de fordi de representerer viktige potensielle fredsbevegelser i en konfliktkontekst som ikke har religiøse overtoner. Andre ganger støttes deres arbeid i kontekster der religion utgjør en del av konfliktstoffet. Hver konfliktkontekst har sine særegenheter og det er trolig ikke hensiktsmessig å male med for bred pensel når man snakker om dette. Jeg ser likevel verdien av å løfte noen problemstillinger knyttet til religiøse lederes bidrag både i konfliktkontekster der religion ikke spiller noen stor rolle, samt i kontekster der religiøs retorikk er en del av konfliktbildet.

I konfliktkontekster der religion ikke utgjør en viktig del av konfliktbildet vil religiøse lederes bidrag avhenge av om de snakker ærlig og åpent om de grunnleggende årsaken til konflikten, og hvordan disse kan adresseres på en ikke-voldelig måte. Dette vil av noen religiøse ledere oppleves som utenfor deres mandat som nettopp *religiøse* ledere. Andre vil kunne ha sosialpolitiske dimensjoner i sin teologi, og vil være i stand til å snakke om de virkelige årsakene til konflikten og arbeide med strategier for å adressere disse årsakene. Å dempe vold ved å referere til religiøse normer er en strategi som ofte ikke vil ha varig effekt på voldsnivået, da de underliggende problemene ikke adresseres. Her knytter jeg an til CDAs første effektivitetskriterium, nemlig at et fredstiltak må bidra til å stoppe mennesker, mekanismer og grunnleggende årsaker til konflikt, for å kunne ha et reelt bidrag til å skape fred. Man har sett historiske eksempler på at religiøse ledere snakker om grunnårsakene til voldelig konflikt, for eksempel i Sør Amerika og Brasil. Likevel ser man altfor ofte at religiøse ledere, involvert i fredstiltak, "går rundt grøten" og holder seg til den religiøse fredsretorikken. Dette svekker kraften i det bidraget de kunne hatt til å skape fred.

I kontekster der konflikten har religiøse overtoner ser ting annerledes ut. I slike situasjoner kan man tenke seg at religiøse ledere har mulighet til å adressere hva CDA ville kalt en mekanisme som bidrar til å holde liv i en konflikt, nemlig religiøs volds- og opposisjonsretorikk. I en slik kontekst vil de kunne demaskere slik retorikk og bidra med alternative teologiske tolkninger av situasjonen. Her er deres potensielle bidrag større. Samtidig vet vi at det ofte ligger dypere årsaker til voldelig konflikt enn teologisk uenighet, og dersom de religiøse lederne ikke snakker om disse årsakene slik jeg beskrev i avsnittet over, vil deres effektivitet som bidragsytere til fred være svekket. I tillegg vil jeg vise under diskusjonen om betydningen av legitimitet, at det ikke er sikkert de når voldspådriverne med en demaskering av religiøs voldsretorikk. Likevel må det anses som et potensielt viktig bidrag at de adresserer en mekanisme som driver konflikten fremover. Deres posisjon og teologiske mandat gjør dem spesielt skikket for akkurat en slik oppgave.

Politisk kontekst

Religiøse ledere anses ofte som sivilsamfunnsaktører med mulighet for å sette en egen agenda uavhengig av rådende politiske agendaer, og i beste fall tenker man seg at disse lederne har en posisjon som gjør det mulig å påvirke politikk og beslutninger relatert til krig og fred. I en optimal sammenheng ville religiøse ledere kunne spille inn argumenter for å etablere gode fredsavtaler og presse på for å kunne holde fredsprosesser i gang. Man tenker seg også at religiøse ledere, ved sin autoritet, kan ha mulighet til å nå ledere for rebellgrupper og opprørsbevegelser, og også kunne motivere og påvirke disse i fredsskapende retning.

Som nevnt tenker man at religiøse ledere står i mulig posisjon for å kunne mobilisere sine tilhengere organisasjoner for fred, enten i protest mot egne beslutningstakere, eller ved at de opplæres til å arbeide for fred både internt og eksternt i sine lokalsamfunn.

Jeg vil hevde at det politiske handlingsrommet setter klare føringer for hva slags bidrag religiøse ledere har mulighet til å komme med for fred. Ofte er politiske myndigheter i et land del av konflikten, og i slike land er muligheten for å komme med relevante fredsbidrag, i tråd med CDAs effektivitetsmål, små. Siden fred er politikk tillates bare budskap som overlapper med de politiske myndigheters agenda. I slike sammenhenger har ikke religiøse ledere mulighet til å komme med innspill som virkelig griper fatt i konfliktens kjerne. Budskapet utvannes og man får ikke mulighet til å gripe fatt i hva CDA ville omtalt som mennesker og mekanismer som driver konflikten videre eller de grunnleggende årsakene til konflikt. Budskapet blir tannløst og politisk korrekt, og langt mindre kraftfullt fordi det politiske handlingsrommet er begrenset.

Man må også vurdere i hvilken grad religiøse ledere er sammenvevet med myndigheter eller ledere for opposisjonsgrupperinger. Jeg vil argumentere for at religiøse ledere ikke alltid er frie aktører som henter kraft og autoritet bare fra sitt religiøse oppland. Noen religiøse ledere er politisk oppnevnt, andre holder seg tett sammen med politiske ledere fordi de har sammenfallende agendaer. Slike bindinger vil påvirke både legitimiteten og muligheten for å kunne drive uhildet påvirkning. Samtidig bør det nevnes at tette politiske bindinger kan åpne for påvirkning av nettopp politiske beslutningstakere. Man må imidlertid da være klar over farene ved at bindingene gjør at de religiøse lederne blir marionetter i et politisk spill, som ikke alltid har fred og dempet konflikt for øye.

Hva gjelder religiøse lederes muligheter for å mobilisere medlemmer i religiøse organisasjoner for fred, vil de ha små muligheter for å gjøre dette i sammenhenger med mye kontroll og lite politisk handlingsrom. Ytringsfrihet og demokrati er ofte svekket i konfliktkontekster og dette påvirker nødvendigvis de religiøse ledernes mulighet til å mobilisere for fred dersom de skulle ønske dette. Trening av egne tilhengere i konflikthåndtering er ofte mer politisk akseptabelt i slike sammenhenger, og dette er et vanlig tiltak for religiøse ledere involvert i fredsarbeid. I beste fall vil slik trening kunne bidra til det CDA kaller etablering av egne lokale initiativ for å håndtere konflikt.

Det viktigste ved argumentene jeg har presentert over er at den politiske konteksten som de religiøse lederne opererer innenfor anerkjennes som en faktor som har sterk innvirkning på hva slags bidrag de kan gi for fred. Dessverre er det slik at i en konfliktsituasjon vil det politiske handlingsrommet oftest være lite, og det potensielle fredsbidraget til religiøse ledere blir desto mer begrenset.

Legitimitet

En religiøs leders bidrag til fred vil i høy grad avhenge av hans legitimitet. Legitimitet kan ha sitt grunnlag i en formell eller ideologisk posisjon som tilhengere slutter seg til og lar seg styre eller påvirke av. En leders legitimitet avhenger av mange faktorer og vil variere mellom ulike kontekster.

En religiøs leder med tette bånd til et politisk repressivt regime kan ha større vanskeligheter med å påvirke medlemmene i sin egen religiøse organisasjon, enn en leder med større avstand til politiske myndigheter. Dette vil naturligvis avhenge av hvem medlemmene i den religiøse organisasjonen er, og hva slags forhold disse igjen har til myndighetene, men bindinger til det politiske landskapet bør likevel vurderes som en faktor som påvirker legitimitet. Hvordan en religiøs leder er valgt og hvilken "fraksjon" eller etniske gruppe han tilhører vil på samme måte påvirke hvem som lytter til ham. Teologisk ståsted kan ha en betydning for legitimiteten hos ulike grupperinger innad i egen organisasjon, på samme måte som tidligere engasjement i forhold til konfliktsituasjoner trolig vil ha innvirkning på hans kraft som talerør for fred. Noen religiøse ledere har tidligere vært enten passive tilskuere til vold eller vært pådrivere for vold, og disse vil med stor sannsynlighet ha færre muligheter til å få gjennomslagskraft når de snakker om fred. Det er mange årsaker til at religiøse ledere blir med i fredsprosjekter og dialoger, en av disse er at det gir internasjonal anerkjennelse. Hvis folk oppfatter at lederens deltagelse er opportun og at han tidligere ikke har arbeidet for en fredsagenda, kan tilliten til ham som talerør for fred være svekket.

Det inter-religiøse perspektivet blir fremhevet av mange vestlige donororer som et viktig og symboltungt element i fredsarbeid. Det at religiøse ledere kan samles på tross av det som skiller ses som et viktig bidrag til å bygge fred mellom grupper.

Det inter-religiøse kan selvfølgelig bidra til at det etableres inter-konfesjonelle tiltak for konflikthåndtering, noe som ville være i tråd med ett av CDAs mål for effektivt fredsarbeid. Samtidig kan det tverr-religiøse bidra til å gi kraft til en diskurs om sameksistens, særlig i sammenhenger der konflikten har religiøse overtoner. Dette vil være i tråd med CDAs mål om at man adresserer mekanismer som driver konflikten fremover.

På den annen side gir det inter-religiøse et mulig legitimitetstap som gjør det vanskeligere å nå de menneskene som driver konflikten framover. En kristen leder som står sammen med muslimske ledere, vil sannsynligvis ha mindre legitimitet hos en kristen som bruker teologi for å legitimere voldshandlinger. Jeg vil argumentere for at det inter-religiøse perspektivet først og fremst gir legitimitet hos dem som allerede tilslutter seg en agenda for fredelig sameksistens, snarere enn de som bruker teologiske argumenter for vold. Dette gjør bidraget deres mindre effektivt i CDAs målestokk, og bør noteres som en viktig begrensing for hva religiøse ledere, involvert i inter-religiøst arbeid kan oppnå.

Aktører med et begrenset handlingsrom?

Hovedargumentet i dette bidraget er at religiøse lederes bidrag til fred sterkt avhenger av kontekstuelle faktorer som åpner og lukker deres muligheter for påvirkning. I altfor stor grad omtales religion og religiøse ledere som fredsressurser uten å ta hensyn til at de er dypt forankret i sin egen kontekst og at deres mulighet for påvirkning avhenger av en rekke faktorer. Jeg har her generelt diskutert betydningen av politisk kontekst, legitimitet og det inter-religiøse fellesskapet som viktige elementer som påvirker religiøse lederes handlingsrom i fredsarbeid. I altfor stor grad har norske myndigheter og organisasjoner fremhevet den inter-religiøse dialogens og religiøse lederes potensiale i fredsarbeid. Jeg vil slutte meg til synspunktet om at de kan bidra til fred, også med CDAs ganske krevende kriterier som bakteppe, men jeg vil hevde at en kritisk refleksjon rundt kontekstens betydning er nyttig for å gjøre denne typen fredsarbeid enda bedre. Vi skal stille krav til religiøse ledere i fredsarbeid, på samme måte som vi gjør det til aktører i andre fredsprosjekter. En faglig, kritisk debatt og gode kontekstsanalyser, vil øke vår forståelse av religiøse lederes potensiale og hjelpe norske myndigheter og organisasjoner å tilby adekvat og faglig støtte til gode prosjekter innenfor dette feltet.

KANAVINS METODE: SELVREFLEKSJON OG DIPLOMATISK HÅNDVERK

INTERVJU MED AMBASSADØR JANIS BJØRN KANAVIN

Av Ingrid Vik, prosjektleder ved Oslosenteret

Det er en reell fare for at man i søken etter løsninger gir rom og innflytelse til aktører som ikke burde ha makt og innflytelse i et samfunn etter konflikten, sier Norges ambassadør til Tyrkia, Janis Bjørn Kanavin. Særlig mener han at erfaringene i Afghanistan byr på mange tankekors i forhold til krigsherrenes medvirkning til fred, lokalt så vel som nasjonalt.

Vår norske ambassadør i Tyrkia stiller til intervju om religion og kunnskap i utviklingspolitikkens tjeneste. Godt diplomati må også tuftes på kritisk og ærlig selvrefleksjon om egne utfordringer.
- Det er lettere å få til en konstruktiv dialog hvis man byr på seg selv, mener han.

Kanavin taler med lang erfaring. Han opplevde politisk og religiøs storm i Pakistan under karikaturstriden i 2006 og han har fartstid fra en rekke konfliktfylte kontekster, inkludert Afghanistan.
- I sånne sammenhenger er det nyttig for meg å fortelle om norske forhold. Det er få land i verden som har en statsreligion og inntil nylig var Norge en av dem. Kritisk selvrefleksjon kan være en god inngang til samtale med afghanere om forholdet mellom stat og religion, det samme gjelder på menneskerettighetsfeltet.. Norge har fått mye kritikk for lovgivning og praksis i forhold til varetekstfengsling. Det er spørsmål jeg viser til i samtaler om andre lands håndtering av menneskerettigheter, forteller Kanavin. Han mener dette er viktig, ikke bare som diplomatisk redskap, men også fordi det er prinsippielt nødvendig.
– Skal vi utfordre andre, må vi også sørge for å feie for egen dør. Det gjelder også innenfor det religiøse feltet. Konservative religiøse krefter er utfordrende også i det norske samfunnet. Som bistandsaktør og forvaltningsapparat er vi ikke alltid like interessert i å takle verdispørsmålene til organisasjonene vi støtter. Se på Sambandet (Norsk luthersk misjonssamband). De er sikkert en trygg forvalter, men jeg stiller noen spørsmål ved verdisynet som etter mitt syn ikke hører hjemme i 2012, fremholder Kanavin som skynder seg å legge til at hans spørsmål og erfaringer i så måte skriver seg fra hans tid som menneskerettsrådgiver i UD fra 10-12 år siden.

Hvem kan korrigere tradisjonen?
Kanavin mener at religiøse autoriteter må ta større ansvar for å korrigere farlig og negativ praksis på bakgrunn av hellige tekster og autoritative tolkninger. Han viser til eksempler fra blant annet Pakistan der outrerte religiøse aktører avsetter dommer som ikke har hjemmel i islamske lovtekster, f.eks der jenter dømmes til å straffes med gjengvoldtekt.
–Det er typisk at denne form for praksis som oftest skjer i områder der gamle stammekulturer trues, forteller Kanavin.

Dette er imidlertid spørsmål som må takles innenfor den islamske sfæren på tvers av nasjonale grenser. Og Kanavin mener at Norge som et vestlig land har lite å bidra med her. Kanavin har like fullt diskutert slike problemstillinger med religiøse autoriteter i den muslimske verden, blant annet med mannen som har hatt ansvaret for å formulere dagens sharialovgivning i Pakistan. Han var helt enig i at det er en rekke tradisjonsbundne destruktive praksiser i Pakistan.
- Jeg spurte ham om han kunne skrive en autoritativ tolkning om hva som er islamsk og hva som ikke er det. Men dette er sensitive spørsmål, og da han allerede hadde så mange dødstrusler hengende over seg våget han seg ikke på enda en.

Men jeg har spurt meg selv om ikke Norge - som har så god kontakt med muslimske autoriteter i et sentralt land som f.eks Egypt - har kunnet gjøre noe for å stimulere lærestedene til å utvikle islam-tolkninger som bringer disse uoppgjorte forholdene mellom religion og negativ tradisjon framover.
Kanavin trekker paralleller også til det tyrkiske samfunn hvor æresdrap fremdeles praktiseres og utgjør en problematisk side ved tradisjon og kultur i Tyrkia. En av faktorene som forklarer dette ligger i den til tider meget autoritære sekulære linjen den tyrkiske republikken har hatt, tror han. Den har bidratt til at mørke religiøse og tradisjonelle krefter finner grobunn. Dette mener han er i ferd med å endre seg noe under Erdogan og hans regjering.
- Staten er fortsatt sekulær, men den erkjenner i større grad at folk har en tro. Likevel sliter man med å få bukt med negativ tradisjonell praksis. Til tross for at Tyrkia har lover som beskytter kvinner mot vold, er det fremdeles mange eksempler på at kvinnemishandling ikke får følger for gjerningsmannen, forteller han.

Faren ved manglende kunnskap
Erfaring og kunnskap om religion og dens plass i samfunnet har variert i utenrikstjenesten, i fredsarbeid og bistand, mener Kanavin. Han skiller mellom det å anerkjenne religion som et viktig aspekt for individer i et samfunn og mer grunnleggende analyse av religiøse aktørers politiske rolle.

- Jeg har selv en tro og vet av personlig erfaring at religion er et viktig aspekt for mennesker. Dette har en relevans for meg når jeg møter mennesker i forbindelse med mitt arbeid, men på et samfunnsnivå er jeg veldig skeptisk til såkalte "instant experts", sier han. Han forteller at han mange ganger har måttet minne seg selv om ikke uten videre å stole på egne analyser av religiøse aspekter ved komplekse politiske og andre forhold i samfunnet.
- Av og til har jeg funnet det nyttig å se bort fra all mer eller mindre velfundert innsikt og se på de grunnleggende - og nokså universelle - årsakene til konflikt: kampen om eiendom, om makt og penger, og om kvinner.

Vi har ikke tradisjon for å fakturere inn hvordan religion virker samlende eller splittende i våre samfunnsanalyser, hevder Kanavin. Én årsak har å gjøre med *hvem* man inkluder i forkant av beslutninger om f.eks bistand. Han utdyper:
- Vi har fortsatt en vei å gå for fullt ut å bruke de verktøyene vi har tilgjengelig i utviklingen av bistandsprosjekter. Jeg mener for eksempel at den plattformen for dialog som ligger til grunn for et beslutningsnotat kunne vært brukt mer aktivt. Vi hopper litt for lett over denne delen av prosessen, fordi det strengt tatt ikke er nødvendig. Dette gjelder den formelle siden; notatet kalt "Platform for Dialog" kan være et meget nyttig instrument for å kanalisere hensyn til religiøst betingede aspekter inn i beslutningsprosessen. Men det gjelder imidlertid også vektleggingen av en bredere forberedende dialog som gir prosjekter og programmer styrket medeierskap og gjennomslag i samfunnet, mener han.

Kanavin etterlyser også sterkere vilje til å lytte til de som er mest direkte berørt lokalt. Dette er imidlertid ikke uproblematisk, advarer han og utdyper:
- Et av de mest vellykkede prosjektene Norge har bidratt med i Pakistan gjaldt introduksjon av sekulære fag i de religiøse madressah-skolene. Prosjektet fikk høyeste karakter rent forvaltningsmessig, men viktigere var det at det bidro til en nasjonal prosess der myndighetenes ambisjon om "utdanning for alle" gjennom det alminnelige pensum kunne nå inn bak murene i de 20-30.000 religiøse skolene. Disse skolene blir av mange sett som arnesteder for fundamentalisme og det som verre er. Dette er utvilsomt riktig, og slike skoler har vært misbrukt for terrorformål. Det er derfor desto viktigere å trekke nettopp disse skolene inn i det nasjonale utdanningsløftet. Dette var også lokale pakistanske myndigheters syn, og prosjektet var derfor i deres regi. Den sekulære eliten i Pakistan har alltid ment at disse skolene bør "stenges, låses og nøkkelen kastes". Dette synet, kombinert med manglende satsing på utdanning, kan lastes for at disse skolene har florert i landet. Likevel førte markedsføringen av nettopp dette synet i norske media til at prosjektet ikke ble videreført. Å lytte til lokale krefter er nødvendig, men altså ikke tilstrekkelig. Det er like viktig å ha innsikt i hva disse krefter står for og hvor deres interesser ligger. Derfor er bred dialog viktig.

Ambassadøren mener vi må tenke mer langsiktig.
- I fred- og forsoningsprosesser er det en fare for at vi kan bli for kortsiktige. Underveis har man ofte kontakt

med konfliktdrivende aktører og grupper, inkludert religiøse ledere. Man forholder seg instrumentelt til aktørene for å oppnå noe i akkurat den delen av prosessen. Men hva hvis vi tok det motsatte utgangspunktet? Hva om vi i større grad tenkte på det aktuelle samfunnets behov også etter konflikter? Hva slags ledere trenger samfunnet da? Det er ikke gitt at det er de samme som får mye innflytelse i fredsprosesser, mener han.

Hva slags kunnskap

Fokuserer vi for mye på meklingsfaget og mindre på kontekst?

- Jeg føler meg litt truffet av den analysen. Vi blir raskt trukket inn det operasjonelle. Jeg forstår veldig godt hvorfor det skjer. Det er dypt menneskelig å håndtere situasjoner på denne måten.

Er UD dyktige nok til å involvere egen ekspertise og samarbeide på tvers?

- Vi er blitt veldig mye bedre på dette i løpet av de siste tjue åra, mener Kanavin. Men han erkjenner at med stort arbeidspress og mange saker kan det være utfordrende å greie å løfte blikket.
- Kanskje kunne vi innarbeide dypere risikovurderinger, inkludert forhold til religion, i våre egne håndbøker og retningslinjer. Det kan være en måte å takle dette på. Vi er nemlig veldig glad i sjekklister. Kanskje burde vi se på Bistandshåndboken og hvordan vi bruker den, og som sagt bør vi bruke den interne dialogplattformen i forkant av beslutninger på en mer effektiv måte.

Kanavin tror at det er en økende bevissthet om at religion er viktig, også politisk, i UD-systemet:
- Da ambassaden i Beijing utarbeidet en rapport om religion i Kina for nesten 30 år siden, vakte den en viss røre. Enkelte stilte også spørsmål ved ambassadens vektlegging av dette. Kina var jo ikke et religiøst land, og ingen hadde tidligere innrapportert noe på dette feltet. Men det var viktig, ikke minst fordi norske misjonsorganisasjoner var involvert i aktiviteter som det var grunn til å stille noen spørsmål ved. I dag er det betydelig mer oppmerksomhet rundt religiøse drivkrefter, sier Kanavin.

Sjefserfaring i krisetid

Kanavin var ambassadør i Pakistan da karikaturstriden skapte et vannskille i forholdet mellom politikk og religion i Norge. I Pakistan ble det tøft med voldelige demonstrasjoner og dødsfall. Kanavin mener Norge tøyde strikken så langt vi kunne uten å gå over streken i vår kommunikasjon om norske verdier og holdninger.

- Danskene valgte å dra, mens vi mente at det aldri har vært et så stort behov for oss som akkurat da. Vi måtte bruke enhver anledning til å formidle hva vi mente.
Kanavin understreker at for å sikre at budskapet er det samme hjemme og ute, må det utformes med så mye kulturell og religiøs innsikt - og respekt - som vi kan mobilisere.

- Det er ikke slik at samme ordlyd gir samme mening og valør på tvers av grenser og kulturer. Budskap må utdypes og støttes gjennom dialog og handling. Her kom den hjemlige debatten til god nytte. Pakistanere i Norge forklarte at karikaturene krenket dem dobbelt: de følte seg krenket som muslimer fordi karikaturene ble publisert, og de følte seg krenket som nordmenn fordi vårt flagg ble brent i gatene som protest, forteller han.

Hva lærte vi?

- Vi kan lære av ulike responser, for eksempel av hvordan både Norge og Danmark taklet situasjonen hjemme og ute. I Norge kom kristne og muslimske ledere på banen og bidro til å dempe gemyttene. I Danmark har man et tøffere klima i offentligheten, dét kombinert med at statsministeren nektet å ta i mot ambassadører fra muslimske land, bidro ikke akkurat til å lette situasjonen. Det ville aldri ha skjedd i Norge. I Oslo fant det sted en forsoningsprosess der kristne og muslimer gikk sammen til redaktøren som publiserte karikaturene i Norge. Gjennom dialog fant de fram til at publiseringen hadde såret og skadet på en måte som ikke var redaktørens intensjon, og han ba om unnskyldning for dette. Det viktigste var imidlertid at Islamsk Råd - som da representerte 46 muslimske menigheter - aksepterte unnskyldningen.

Dette skjedde meg bekjent ikke noe annet sted, og utgjorde et godt eksempel på hva Norge står for.

Gode nettverk i det pakistanske samfunnet, ikke minst innenfor religiøse strukturer ble en viktig ressurs for ambassaden under krisen.

-Vår kontakt med religiøse miljøer i Pakistan var til god nytte for vår analyse av situasjonen så vel som for pakistanske samfunnsaktørers forståelse av Norge. Denne erfaringen er selvsagt spesifikk for situasjonen og for landet, men den illustrerer poenget som også madressah-skolene viser - religionens mobiliseringskraft og kompliserte rolle i samfunnet. Det er fin balanse mellom dialog, nytten av innsikt og faren for å bli trukket inn i politiske maktspill. Jo mer vi kan alminneliggjøre religiøse anliggender som en del av vår brede samfunnsdialog, jo lettere vil det være å holde riktig side av den balansen, avslutter ambassadøren.

RELIGION, DIPLOMATI OG DIALOG

Oddbjørn Leirvik, professor i interreligiøse studier ved Universitetet i Oslo

Frå byrjinga av 1990-talet har vi både sett framveksten av ein konfronterande identitetspolitikk i religionane sitt namn, og ei veksande dialogrørsle mellom religiøse leiarar. Ein del fenomen som blir kalla religionsdialog, kviler tungt på eksisterande maktstrukturar og tar gjerne form av det nokre har kallar trusbasert diplomati. Andre former for religionsdialog er utvikla nedanfrå, gjerne også med ein tydeleg endringsagenda.

I 1993 blir to tonegivande dokument om religion, konflikt og global etikk publisert og får straks stor internasjonal merksemd. Det eine er Samuel Huntingtons artikkel i *Foreign Affairs* om «The Clash of Civilizations?», som han i 1996 bygde ut til ei bok. Her hevdar han, under inntrykket frå eit framveksande politisk islam, den første Gulf-krigen og krigane på Balkan, at framtidas konfliktar vil følgje dei kulturelle brotlinjene mellom dei sju eller åtte «sivilisasjonane» han listar opp, derimellom «den islamske» og «den vestlege». Samtidig stadfestar han gamle førestillingar om Vesten sin sivilisatoriske misjon og oppmodar vestlege aktøarar til å føre *ein global verdipolitikk* basert på idear som individualisme, menneskerettar, skilje mellom stat og religion, frie marknadar og liberalt demokrati. Han gjer det også klart at dette ikkje er å forstå som eit idealistisk prosjekt men at det å forsvare og fremje slike verdiar faktisk er i Vestens *interesse.* På denne måten kobla Huntington verdibaserte og realpolitiske interesser, noko som mellom anna gav ny inspirasjon til amerikanske nykonservative tenkjarar sine visjonar om «liberalism with teeth».

Det andre dokumentet som ser dagens ljos i 1993 er den såkalla «Erklæringa for ein global etikk» som den tyske, katolske teologen Hans Küng (stiftaren av «The Global Ethic Foundation») fekk det såkalla «Parlamentet for verdsreligionane» til å skrive under då ein stor flokk av religiøse leiarar og dialogaktivistar sette kvarandre stemne i Chicago dette året. I eit heilt anna toneleie enn Huntingtons konfliktorienterte artikkel, utfaldar dette dokumentet ein visjon om korleis eit nytt, globalt samfunn kan tuftast på den gylne regelen sitt universelle prinsipp om at alt du vil at andre skal gjere mot deg, skal du også gjere mot dei. Dokumentet viser også korleis verdsreligionane sine hevdvunne, etiske prinsipp kan nytolkast slik at dei kan bli fundamentet for ein global kultur av ikkje-vald, solidaritet, toleranse, og like rettar for kvinner og menn. Her er det kanskje lite realpolitikk å spore, men dess større verdivisjonar.

Frå neglisjering av religion til trusbasert diplomati?

Dei to dokumenta frå 1993 speglar på kvar sitt vis – det eine konfliktorientert, det andre dialogorientert – korleis diskusjonen om internasjonale relasjonar ved byrjinga av 1990-talet var ferd med å få eit tydelegare fokus på religion og verdiar. Året etter Huntingtions artikkel og Küngs manifest vart publisert, i 1994, gav den amerikanske statsvitaren og dialogaktivisten Douglas Johnston ut ei bok som han gav tittelen *Religion, the missing dimension of statecraft*. Her tok han til orde for at amerikansk utanrikspolitikk og utanlandsteneste i langt større grad måtte ta religion på alvor som ein politisk faktor. I boka hevdar han at det konstitusjonelle skiljet mellom stat og kyrkje i USA kan ha gjort politikarane blinde for den politiske rolla som religiøse leiarar og organsisasjonar faktisk spelar: "I concluded, rightly or wrongly, that the separation of church and state in the United States had so relegated religion to the realm of the personal that it left many of us insensitive to the extent to which religion and politics intertwine in much of the rest of the world."

I 2003 gav Johnston ut ei ny bok, med ein ny og (frå hans utsiktspunkt) meir optimistisk tittel: *Faith-based diplomacy. Trumping realpolitik.* Sluttkapitlet er skrive av historieprofessoren R. Scott Appleby, med overskrifta «Retrieving the missing dimension of statecraft: religious faith in the service of peacebuilding».

Dei fleste av bokas kapittel er case-studiar av religionen si konfliktforsterkande og/eller fredsbyggende rolle i Kashmir, på Sri Lanka, i Israel og Palestina, på Balkan, og i Sudan. Boka drøftar også det fredsbyggande potensialet i verdsreligionane i eit meir idéhistorisk perspektiv. Samuel Huntington blir berre referert til i forbifarta, men med tilslutnad som når Johnston seier seg samd i at mange av dagens konfliktar er av kulturell karakter og at religion, «as Samuel Huntington has pointed out ... is the defining element of culture». Kritikarar vil nok påpeike at bruken av bestemt form i denne referansen til Huntington – «religion er det definerande elementet ved kultur» – indikerer at Johnston og hans tankefellar legg så stor vekt på religionen si politiske rolle at andre kulturelle og sosiale faktorar kjem heilt i skuggen.

Det sentrale omgrepet i Johnstons bok er då også «faith-based diplomacy», eit uttrykk som spelar på den indreamerikanske diskusjonen om kor vidt styresmaktene kan støtte «trusbasert» sosialt arbeid, utan å utfordre konstitusjonen sin grenseoppgong mellom stat og kyrkje. Eit innanrikspolitisk eksempel er «White House Office on Faith-Based and Community Initiatives" som George W. Bush etablerte I 2001, og som Barack Obama tok over, men reorganiserte. Medan Bush hadde fokus på såkalla familieverdiar, har Obama i større grad assosiert trusbasert arbeid med eit engasjement for sosial rettferd – noko som illustrerer at eit trusbasert engasjement kan gi seg nokså ulike politiske uttrykk, både i innan- og utanrikspolitikken.

Det siste tiåret har omgrepet «trusbasert» gripe om seg i diskujonar om religion og politikk, noko som også blir reflektert i uttrykksmåtar som «faith-based organizations» (FBO) som speglar at ein ser slike organisasjonar som ei særleg form for NGOs. Når det gjeld uttrykket «faith-based diplomacy», legg Johnston og hans medforfattarar også stor vekt på dei personlege kvalifikasjonane som må oppøvast og den djupe religionskunnskapen som må tileignast dersom ein – som track 1-diplomat eller track 2-dialogarbeidar – skal kunne spele ei konstruktiv rolle i konfliktar der fleire religionar og ofte eit heilt arsenal av religiøse leiarar med ulike agendaer kan vere involvert. I tråd med visjonen bak den amerikanske institusjonen National Prayer Breakfast, der Johnston sjølv har vore involvert, understrekar Johnston også at ein trusbasert fredsarbeidar må kunne trekkje aktivt på religionane sine åndelege ressursar.

Trusbaserte problem

Fleire eksempel kunne nemnast frå det siste tiåret på korleis styresmakter (også norske) har støtta «trusbaserte» forsøk på konfliktløysing og fredsbygging i område der religion er ein openberr del av konfliktbiletet. At det i samband med slike initiativ blir etablert dialogfora der religiøse leiarar kan gå inn i ein tillitsbyggande samtale med kvarandre, på tvers av dei politiske konfliktlinjene, er utan tvil av stor verdi. Men som kritikarar av konseptet trusbasert diplomati har peika på, er det også nokre openberre problem ved denne måten å agere på. For det første kan ein risikere at dialogfora som blir oppretta på styresmakter sitt initiativ eller ved hjelp av «diplomatiske» aktørar, ikkje blir opplevd som like forpliktande som dei dialogtiltaka der det er dei religiøse leiarane sjølve – fordi nøden tvingar – som går i bresjen for tillitsbyggande samtalar. For det andre kan ein, ved å engasjere religiøse leiarar på høgt nivå, risikere å støtte opp om leiarar som ofte har markert konservative haldningar i verdispørsmål (for eksempel når det gjeld kvinners stilling), til fortrengsel for andre religiøse aktørar som har ein meir liberal, menneskerettsleg, gjerne også meir sosialradikal, agenda.

Spørsmålet om kva verdiar ein i praksis støttar opp om gjennom trusbasert engasjement er særleg aktuelt på området religion og utvikling. I ein artikkel om «Religion and development. A practitioner's perspective on instrumentalisation» (trykt i *Institute of Development Studies Bulletin* 1: 2011) gir Cassandra Balchin nokre eksempel på korleis hjelpeorganisasjonar sine velmeinte forsøk på å engasjere religiøse leiarar kan støtte opp om ein nyliberal privatiseringsagenda som gir velferdsansvaret til trusbaserte organisasjonar heller enn til styresmaktene. Dei kan også lett kome til å bygge opp om makta til etablerte religiøse organisasjonar som ofte er uttalt kritiske til tanken om universelle, ikkje-diskrimerande rettar for utsette grupper som kvinner, homofile og religiøse minoritetar.

Enda eit problem ved konseptet trusbasert fredsbygging eller utviklingsarbeid er at ein risikerer å marginalisere meir sekulære aktørar. Som Balchin uttrykker det: «By privileging religions, development policy of this type ignores rights struggles that are not framed with reference to religion – including rights demands that are based on concepts of citizenship."

Både i fredsarbeid og utviklingsarbeid må ansvarlege aktørar ta høgde for at det hos religiøse leiarar finst svært ulike syn på dei fleste grunnleggande verdispørsmål. Nokre meiner at kvinner og religiøse minoritetar berre har avgrensa rettar, i høve til menn og den dominerande religiøse tradisjonen i samfunnet; andre religiøse leiarar tenkjer prinsipielt menneskerettsleg og kjempar for universelle, ikkje-diskriminerande rettar. I FN-systemet står frontane steilt mot kvarandre. Konservative kristne lobbygrupper kan for eksempel alliere seg med mormonarar og muslimske diplomatar for å sikre «familieverdiar» mot feministiske åtak og slik hindre altfor radikale tolkingar av FNs kvinnekonvensjonar (jf. Jennifer S. Butlers bok *Born Again. The Christian Right Globalised*, 2006). Samtidig ser ein også korleis liberale grupper allierer seg med kvarandre på tvers av trusgrensene, ikkje minst i arbeidet for kvinners (dels også homofiles) rettar.

Også i mange av dei globale fora for religionsdialog som har blitt oppretta dei siste tiåra, ser ein korleis konservative tendensar (stikkord: «samling om tradisjonelle verdiar») brytest med meir liberale haldningar (stikkord: «forplikting på universelle menneskerettar»), i kritiske spørsmål som har med kjønnsrettferd og ulike minoritetar si stilling å gjere.

Kva kjenneteiknar norske religionsdialogar?
Korleis profilerer så norske religionsdialogar seg, i høve til dei globale mønstera som er skissert ovanfor?

Det blir ofte sagt at dialogen mellom trus- og livssynssamfunna er meir etablert og betre institusjonalisert i Norge enn i andre land det er naturleg å samanlikne seg med, også i eit nordisk perspektiv. Sentrale fora er Kontaktgruppa for Mellomkyrkjeleg Råd og Islamsk Råd (frå 1993), Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (frå 1996) og Oslokoalisjonen for tros- og livsssynsfrihet (frå 1998). Alle desse organisasjonane er basert på formell representasjon frå dei involverte trussamfunna. Men arbeidet har også vore prega av dialogaktivistar som i ein del kritiske spørsmål har hatt ein nokså klar endringsagenda – både innover i trussamfunna og vis-a-vis storsamfunnet.

Til forskjell frå mange andre, meir majoritetsstyrte dialoginitiativ har Samarbeidsrådet sitt utgangspunkt i ein minoritetsallianse som vart skipa i 1995 i protest mot det annonserte KRL-faget i skulen som minoritetane meinte var altfor sterkt prega av kristne majorititetsinteresser til å kunne gjerast obligatorisk (noko både FNs menneskerettskomité og Den europeiske menneskerettsdomstolen seinare gav dei rett i, slik at faget måtte endrast i meir inkluderande retning). Her var det i utgangspunktet dei religiøse og livsssynsmessige minoritetsorganisasjonane som gjorde felles sak mot staten, for å sikre sin religionsfridom. Men når Samarbeidsrådet nokre år seinare var med og tok initiativet til Oslokoalisjonen for tros- og livssynsfrihet, spegla dette eit engasjement med likesinna partnarar i andre delar av verda der ein i like stor grad ønskte å utfordre religionane si manglande forplikting på universelle menneskerettar, som statane sin skortande vilje til å gi rom for religionsfridommen.

Eit anna særtrekk ved så vel Samarbeidsrådet som Oslokoalisjonen, samt meir tidsavgrensa dialogprosjekt som det Verdikommisjonen tok initiativ til då ein i 1999-2000 gjennomførte ein «Nasjonal dialog om tro og livssyn», er at Human-Etisk Forbund frå dag éin har vore ein integrert del av religionsdialogen – eller rettare sagt, trus- og livssynssamtalen – i Norge. Dette speglar både HEF sin relativt sterke stilling i det norske samfunnet, og den rolla som Nansenskolen (Norsk Humanistisk Akademi) spela på byrjinga av 1990-talet då HEF vart inkludert i store dialogprosjekt som «Fellesskapsetikk i et flerkulturelt samfunn» (1992-93) og «Religion, livssyn og menneskerettigheter i Norge» (1995-1996). På denne måten har ein unngått at norske religionsdialogar har fått karakter av religiøs alliansebygging mot sekulære interesser.

Ingen av dei nemnde dialoginitativa er det styresmaktene som har tatt initativ til. I staden har norske religionsdialogar vore forankra i sivilsamfunnet og i dei utfordringane som trus- og livssynssamfunna sjølve har identifisert. Det er nærliggande å tenkje at nettopp fordi dialogen i så stor grad har vore sjølvstyrt, har den også blitt opplevd som forpliktande.

Med Huntingtons essay om sivilisasjonskonflikt som bakteppe, har norske religionsdialogar hatt karakter av å vere eit kritisk tilsvar til det ein kan kalle konfronterande identitetspolitikk, der religionen blir brukt

til åndeleg og politisk mobilisering mot «dei andre». Den kristen-muslimske Kontaktgruppa, samt kyrkjeleiarar som har vore inspirert av det tillitsbyggande dialogarbeidet mellom kristne og muslimar, har fleire gongar tatt offentleg til motmæle mot det ein har kalla «muslimhets og islamofobi» hos namngitte norske politikarar.

I forhold til Küngs mottrekk mot den konfronterande identitetspolitikken, nemleg visjonen om global etikk, må norske religionsdialogar kunne seiast å ha gått langt meir induktivt til verks enn Küng sitt meir deduktive prosjekt. Medan Küng og Parlamentet for verdsreligionane slutta seg fram til nokre sentrale verdiar som ein meinte kunne deduserast frå dei store religiøse tradisjonane, som eit dialogisk ekstrakt, har norske religionsdialogar i større grad tatt utgangspunkt i konkrete, samfunnsmessige utfordringar og induktivt testa ut kor langt ein kan kome i retning av felles haldningar i kritiske spørsmål. Dette var arbeidsmåten då Nansenskolen på 1990-talet inviterte til konkrete samtalar om fellesskapsetiske og menneskerettslege utfordringar i Norge. Samarbeidsrådet har tilsvarande hatt konkrete, religionspolitiske utfordringar i fokus for sitt arbeid, meir enn generelle verdisamtalar. Dette har også vore arbeidsmåten til Oslokoalisjonen når den har engasjert likesinna partnarar til samtalar om religionslovgiving og religionspolitikk i land som Kina og Indonesia ; involvert forskarar og skulefolk som arbeider med konkrete modellar for toleranseundervisning i skulen; eller fasilitert nettverk av reformtenkarar innanfor islam som ynskjer å endre tradisjonelle syn på rettane til religiøse minoritetar og kvinner.

Medan Samarbeidsrådet sitt arbeid har vore prega av alliansebygging mellom trus- og livssynssamfunna og slik sett styrkt deira religiøse *grupperettar,* har den kristen-muslimske Kontaktgruppa har gått eit steg vidare og også sett fokus på *individet sine rettar.* Som nemnt ovanfor, med referanse til internasjonal alliansebygging mellom trussamfunna, kan det vere ein fare for at styrking av religiøse gruppeinteresser gjer situasjonen til opposisjonelle grupper i religionane og ikkje minst vilkåra til dei sårbare individa, vanskelegare. Samarbeidsrådet har nok eit ønskje om å balansere omsynet til etablerte gruppeinteresser med individa sine interesser, for eksempel ved å halde konferansar om kvinners stilling i trussamfunna. Den kristen-muslimske Kontaktgruppa har dei seinare åra enda tydelegare addressert dei sårbare individa sin situasjon. Eg tenkjer særleg på ei fellesfråsegna om retten til å skifte religion som i 2007 skapte internasjonal merksemd, og ei fråsegn om vald i nære relasjonar frå 2009. Begge desse fellesfråsegnene er frukter av langvarige samtalar, og speglar ei erkjenning av at sårbare individ somme tider kan kjenne sin integritet truga av si eiga religiøse gruppe – dersom trusfellar reagerer på trusskifte med utestenging eller vald, eller legitimerer vald mot barn og kvinner med religiøse argument. Eit tredje fellesfråsegn som kan nemnast, med overskrifta «Stopp volden mot kristne i Pakistan» (2009), har eit tilsvarande fokus på sårbare grupper og individ som får kjenne den konfronterande, til dels valdelege, identitetspolitikken på sin eigen kropp. (Fråsegnene er tilgjengelege på folk.uio.no/leirvik/kontaktgruppa.htm)

På denne måten har leiarane for trus- og livssynssamfunna – trass i dei avgrensingane som måtte ligge i at det er leiarar og dialogaktivistar som engasjerer kvarandre – prøvd å byggje opp eit felles engasjement *nedanfrå* i den forstand at det er sårbare minoritetsgrupper og (i stigande grad) sårbare individ som får sette dagsorden for samtalen. Som eg har prøvd å viser i ein refleksjon omkring «Religionsdialog, sekularitet og felles forpliktande språk» (i boka *Sekularisme – med norske briller*, 2012) har det felles engasjementet blitt uttrykk i eit menneskerettsleg språk som har relativt få eksplisitt religiøse referansar. Språket kan karakteriserast som «sekulært» i den forstand at det er allment tilgjengeleg – og dermed felles forpliktande på tvers av trusgrensene.

På den måten har ein kanskje unngått nokre av dei problema som ligg innbakt i konseptet trusbasert diplomati – ved å byggje dialogen innanfrå og nedanfrå, og ved å søkje eit felles forpliktande språk som også kan inkludere sekulære borgarar.

RELIGION I KONFLIKT

INTERVJU MED MINISTERRÅD VEBJØRN DYSVIK

Av Ingrid Vik, prosjektleder ved Oslosenteret

- Utfordringen er at økt religiøs mobilisering i denne delen av verden ser ut til å bidra mer til splittelse enn til samling, sier ministerråd Vebjørn Dysvik ved den norske ambassaden i Tel Aviv.

Han understeker at Israel er et land hvor politikk og religion ikke kan forstås atskilt.
- Her sauses det sammen, sier Dysvik. Han har tjenestegjort i Israel i de siste tre årene og har tidligere blant annet vært leder for Seksjon for fred og forsoning. Vi møtes på den norske ambassaden i Tel Aviv for en samtale om religion og politisk utvikling i Israel og Midtøsten.

- Jødedommen er spesiell fordi den som religion handler både om en tro og et folk. Og selv om Israel/Palestina-konflikten på mange måter er en klassisk interesse- og rettighetskonflikt, knyttes den uløselig til religion. Hvem har retten til landet? Partene påkaller historien og religiøse skrifter for å underbygge sine krav. Konflikten, og ikke minst konfliktløsningen, må altså baseres på forståelse av kompleksiteten i situasjonen og historien, sier Dysvik.

Han peker på en utvikling der religion ser ut til å bli stadig viktigere, ikke bare i Israel og Palestina, men over hele regionen.

Sekulær-religiøs konflikt

Det er også en beskrivelse som stemmer godt med utviklingen av det israelske samfunnet. Konfliktfylte relasjoner i Israel handler om langt mer enn forholdet mellom jøder og muslimer. Som i mange andre deler av verden går det også her en dyp konfliktlinje mellom konservative religiøse, og mellom moderate og sekulære.
– Israel er på mange måter veldig motsetningsfullt, et land med en fot i hver leir. For eksempel er kvinneandelen i arbeidslivet relativ høy og de tjenestegjør i militæret. Men det er få kvinner i toppstillinger, og samfunnet er fremdeles preget av en machoism-kultur. Samtidig er Tel Aviv kjent for å feire sine store homoparader, forteller Dysvik.
Til tross for disse motsetningene er det en sikker tendens at religion blir viktigere og viktigere, mener han. Årsakene til det er komplekse, men det er også et faktum at andelen religiøse øker. Dermed har også spenningene mellom religiøse og ikke-religiøse grupper blitt mer markante.
- Det har vært noen stygge episoder med religiøs intoleranse, blant annet har småjenter blitt spyttet på av ultraortodokse fordi de i følge streng religiøs kodeks kler seg usømmelig, forteller Dysvik. Slike hendelser fører til at konfrontasjonene mellom grupper innad i Israel blir tøffere. Meningsforskjellene handler både om livsanskuelser og levesett, men også om synet på staten og konstitusjonen.

Politiske motsetninger og sosial uro

Særlig har motsetningene mellom storsamfunnet og de ultraortodokse blitt mer konfronterende. Konflikten har røtter tilbake til opprettelsen av staten Israel og behovet for å inkludere alle jødiske levemåter i det nye landet. Myndighetene inngikk den gang en avtale med ultra ortodokse jøder som ga denne gruppen visse særordninger. Blant annet fikk de unntak fra obligatorisk militærtjeneste og de slipper å betale skatt. Med årene har de ultraortodokse hatt en voldsom vekst og utgjør i dag nesten 20 prosent av befolkningen. Presset på den sekulære delen av befolkningen øker, mens de i snitt får 1,8 barn, får de ultraortodokse familiene ca. åtte. Mens unntaket for skatt og militærtjeneste i 1948 gjaldt omlag 400 individer, gjelder det i dag for ca. 130 000. Frustrasjonen over de ultraortodokse som isolerer seg fra storsamfunnet, samtidig som mange er avhengige av sosial stønad fra staten for å overleve, forklarer mye av frustrasjonen og

konflikten. For noen handler det om hva slags stat Israel skal være; demokrati eller en religiøs stat. For andre handler det først og fremst om rettigheter, plikter og fordeling.
– Det viser hvor sammensatt også det politiske bildet er. Mens de ultraortodokse befinner seg på høyresiden i spørsmålet om bosetning og konflikten med palestinerne, stiller de seg annerledes til fordeling og sosialpolitikk. Vi kan med andre ord ikke uten videre dele opp det politiske landskapet som hos oss. Mange sympatiserer med høyresiden i bosetningspolitikken, men ønsker en venstreorientert fordelingspolitikk, forteller Dysvik.

Dysvik beskriver en høyredreining av det israelske samfunnet med større forskjeller mellom folk. De rikere blir rikere, og andelen fattige øker særlig blant palestinere og ultraortodokse. Presset på de sosiale utgiftene øker når de statlige trygdeytelsene ikke strekker til.
– I dagens politiske klima er det ikke dette som får prioritet. Det er vanskelig å snakke om sosiale reformer når fokuset er på trusselen fra Iran.
– Den langvarige konflikten med palestinerne er i seg selv en ekstrem utfordring. Så har man Israels relasjoner til nabolandene i tillegg til spørsmålet om Irans atomvåpenprogram. Oppå alt dette har landet en demografisk utvikling der den jødiske befolkningen blir stadig mindre sammenlignet med palestinerne. En hver stat ville oppleve hver av disse som reelle eksistensielle utfordringer, understreker Dysvik.

Religion som inngang til fred
Norge bidrar med betydelige ressurser for å støtte opp om fred og demokratiutvikling i regionen. Det inkluderer støtte til dialog og forsoningsprosesser mellom religiøse ledere og institusjoner.
Hva er forutsetningene for en slik støtte? Er religion en kraft for det gode? Dysvik problematiserer:
- Sett fra et norsk liberalt og protestantisk ståsted forstår nordmenn ofte religion som en fredsfilosofi. Vi er inspirert av Jesu budskap om å være snille mot alle, nærmest en slags Kardemommeby-mentalitet. Vi har en voldsom tro på at religion kan være en kraft for det gode. Det er etter min mening utgangspunktet for mange av de inter-religiøse dialogene initiert av norske aktører.

Er dette en religionsforståelse de deler med aktørene i Israel og Palestina?

- Ikke nødvendigvis. En israelsk rabbiner ønsker også fred, men hans moralske imperativ handler først og fremst om at jødiske liv ikke skal gå tapt. For en konservativ rabbiner i Israel vil et hvert tap anses som blasfemi. Det er da også noe dypt menneskelig over ønsket om å ville det beste for sine egne, for familiens vel og ve. Det er tross alt den viktigste drivkraften i mennesket, og som utenforstående kan vi vanskelig kreve mer enn det. Men i erkjennelsen av at folk deler mange av de samme felles behovene for sikkerhet for liv og framtid, finnes det også et potensial for å finne løsninger, mener Dysvik.

Naiv norsk?
- Men det finnes religionsdialoger som baseres på forestillinger som ikke alltid står seg i møtet med virkeligheten. Vi kan ikke uten videre anta at det finnes et grunnleggende potensial for det gode som vil kunne forløses gjennom dialogen slik en del dialoger forutsetter, sier han.

Men selv om et slikt vilkår ikke er tilstede, kan det gi mening. Dialogen kan potensielt bidra til at religiøse ledere tar ansvar og viser vei. Hvis rabbien i en bosetning sier at det er i tråd med guds vilje at vi flytter tilbake til Israel, vil det selvsagt ha stor betydning.

Har du eksempler på at dette har skjedd som et resultat av religionsdialoger?

- Nei, det har jeg ikke. Men uansett mener jeg at så lenge rabbinere blir stadig viktigere, må vi inkludere dem i et freds- og forsoningsperspektiv, sier Dysvik.
- Det må imidlertid ikke skje uten tilstrekkelig kunnskap om aktørene som involveres, og så langt som mulig på bakgrunn av forståelse av deres motivasjoner og interesser.

Risikerer man å støtte opp om feil aktører?

- Det er en fare for det. I et kaldkrig-perspektiv syntes det kanskje taktisk lurt av amerikanerne å finansiere Mojahedins væpnede kamp mot sovjetisk okkupasjon i Afghanistan på 80-tallet, men historien viser at dette var en investering som bet tilbake, sier Dysvik, som også viser til at en lignende kritikk har rammet Norge i vårt forhold til Hamas.
- Om Hamas vil jeg si at det er vesentlige forskjeller på det vi gjør og det amerikanere gjorde i Afghanistan. For det første har vi ikke bidratt til å sette grupper i stand til å sloss. For det andre har vårt engasjement i det palestinske området vært underlagt det rammeverk av fredsavtaler som er undertegnet av partene. Mange er også kritiske til vår anerkjennelse av Hamas. Men vi forholder oss til dem som et politisk parti som er del av en samlingsregjering med Fatah.

Han mener at Norges posisjon står på god og trygg grunn, til tross for mye kritikk både hjemme og ute. Norsk politikk er tuftet på troen på at man må forholde seg til de reelle politiske aktørene uten at det betyr at man gir dem uforbeholden støtte. Samtidig erkjenner Dysvik at det er en utfordring at man i et fredsengasjement ofte forholder seg til de ekstreme, de som er villig til å gå lengst og som kjemper med våpen.
- Det er svært viktig at vi også holder fokus på de moderate og ikke-væpnede politiske kreftene. Vi må unngå at bare de mest ytterliggående setter agendaen, sier han.

Dysvik mener Norge har gode erfaringer med å involvere norske religiøse aktører og organisasjoner i fredsprosesser, ikke minst fordi vi har en fleksibel og sømløs overgang mellom det offentlige og ikke-offentlige.
- Vi er et lite land og vi kjenner hverandre, sier han.
Dysvik mener at den norske modellen med involvering av det sivile samfunn gir UD en fleksibilitet mange andre land ikke har.
Han understreker at UD som sådan ikke har mobilisert norske statskirkeprester til internasjonalt arbeid. Snarere er det slik at denne formen for samarbeid har utviklet seg fordi det finnes individer med kirkelig bakgrunn som har erfaring og kompetanse i fredsarbeid etter langvarig arbeid i konfliktområder. Lang fartstid i et land, kombinert med teologisk kompetanse gjør dem i stand til å snakke med religiøse ledere i landet på deres egne premisser, noe Dysvik mener er meningsfult.
- Vi forholder oss til aktører som har relevant kompetanse og som kan gjøre en nyttig jobb for oss, avslutter han.

BELEVEN PRAGMATIKER

ERFARINGER FRA DIPLOMATISK KRISEHÅNDTERING I PAKISTAN 2010
INTERVJU MED AMBASSADØR ROBERT KVILE

Av Ingrid Vik, prosjektleder ved Oslosenteret

- I Pakistan er det religion som legger de viktigste rammene for hvordan folk lever livene sine. Uten kunnskap om islam er det derfor umulig å forstå det pakistanske samfunnet, sier Robert Kvile, tidligere norsk ambassadør til Pakistan. Robert Kvile opplevde alle diplomaters mareritt i 2010 da karikatursaken fra 2006 på nytt blusset opp med full kraft i Pakistan.

Bakgrunnen var Aftenpostens oppslag 8. januar om mannen bak karikaturene, tegneren Kurt Westergaard. Saken ble illustrert med en faksimile av Mohammed-tegningene fra 2006. I løpet av kort tid var pakistanske religiøse ledere varslet om at karikaturene igjen på stod på trykk i norsk presse. Reaksjonene lot ikke vente på seg.

- Saken ble aktivt brukt av religiøse ledere for å mobilisere 'street power' mot Vesten. Faktisk tror jeg mange av lederne selv ikke var så veldig opprørte, men de så muligheten til å mobilisere den religiøse grasrota i Pakistan, sier Kvile. Han forteller også at saken ikke var kjent for folk flest. For eksempel viste det seg at flere av de ansatte i norskeide Telenor ikke hadde kjennskap til den. Men blant de engasjerte var det til gjengjeld høy aktivitet.

- Det var som om helvete brøt løs. Ambassaden mottok en tsunami av telefoner og eposter. Demonstrasjoner ble organisert på flere steder, blant annet i Lahore hvor de brente det norske flagget. USA som selve hovedfienden, Sveits på grunn av minaretsaken, Danmark og Norge – alt var sauset sammen. Norge ble oppfattet som ett av flere vestlige land, forteller ambassadøren. Situasjonen utfordret norske interesser på to helt sentrale områder. For det første risikerte man at vold ble rettet mot norske personer eller interesser. I tillegg stod norsk renommé i fare.

- Renommé er selvsagt mindre akutt enn det første, men like fullt alvorlig for Norge. Spørsmålene ble derfor; Hva gjør vi? Hvordan gjør vi det? Hva trenger vi for å komme i dialog med de som er sinte på oss?

Oslo – Islamabad

Da Robert Kvile hadde sagt ja til jobben som ambassadør i Pakistan i 2009 tok han kontakt med religionshistoriker og islam-kjenner Kari Vogt på Universitetet i Oslo. Han innså umiddelbart at han måtte lære mer om islam for å forstå det sosiale og kulturelle rammeverket i det overveiende muslimske, tradisjonelle pakistanske samfunnet. Han ba om leseveiledning, og fikk det. Bøker om islam og norsk oversettelse av Koranen dannet startpunktet for den norske ambassadørens forberedende studier før avreise til Islamabad. Det skulle vise seg at han ville få god bruk for lesningen.

Da karikatursaken eksploderte på nytt i 2010 forstod ambassadøren raskt at han måtte komme i dialog med de forargete religiøse lederne. Fra sine forgjengere hadde han arvet et nettverk av religiøse aktører, men nå måtte han også utvide nedslagsfeltet. Han mobiliserte lokalt ansatte på ambassaden som i første omgang tok kontakt med imamene i nabolaget. De ble invitert på te til ambassaden. Etter disse fulgte en strøm av religiøse ledere for å snakke med den norske ambassadøren.

Å vise respekt
"We came with a broken heart. It is not broken anymore." [1]

-Møtene ble gode og hyggelige. Jeg hadde forberedt meg godt. Jeg visste hvorfor de var sinte. Og jeg hadde tenkt grundig gjennom hvilke budskap jeg selv ønsket å framføre, forteller Kvile.

Han snakket om ytringsfrihet og ytringsansvar, men også om islam. Han henviste til deres egne hellige tekster og fortalte at han hadde lest Koranen. Det gjorde sterkt inntrykk på samtalepartnerne.
- Det hadde de på ingen måte ventet fra en vestlig tjenestemann, en representant fra fienden i vest.

I ukene som fulgte fortsatte den norske ambassadøren å møte religiøse ledere. Ved å snakke om islam og vise til deres egne tekster, fikk han demonstrert respekt og positiv interesse som ble tatt meget godt i mot. Kvile forteller om et pakistansk samfunn der vanlige mennesker ofte har begrenset kunnskap om verden utenfor og hvor anti-vestlige holdninger er utbredt. Først og fremst erfarte han at de religiøse aktørene ønsket å høre ham utrykke respekt for deres religion og kultur.

- Negative holdninger til Vesten gror ofte ut av en kollektiv følelse av ydmykelse og det mange antar er ringeakt for islam fra vestlige rike land, sier Kvile. Det faktum at han hadde lest Koranen skapte et helt nytt rom for samtalene. Hans erfaring fra denne perioden viser at henvisninger til muslimske tradisjoner og kunnskap om Koranen fungerte som effektive isbrytere når relasjoner skulle bygges eller gjenopprettes mellom ham som norsk diplomat og pakistanske muslimske ledere.
- For å gjøre det trenger man ikke nødvendigvis dypkunnskaper om islam, men et visst kjennskap til tradisjonen der Koranen er helt sentralt. Bare å kunne si at jeg hadde lest boka gjorde en stor forskjell.

Hva slags forståelse har muslimske ledere i Pakistan for universelle menneskerettigheter?

- Budskap om menneskerettigheter og prinsipper om ytringsfrihet har liten resonans hos religiøse ledere i Pakistan. Desto viktigere er det at budskapet vektes riktig og tilpasses mottakerens forståelsesramme. En god måte å gjøre dette på er å være personlig og by på seg selv. Historier fra eget liv og fra Norge bidro til å sette budskapet inn i en ramme som ga mening for samtalepartnere, forteller Kvile. Han brukte historier fra sin egen oppvekst på 1960-tallet i Norge og fra dagens norske samfunn.

- Jeg viste til at Stortingets visepresident er en mann med pakistansk muslimsk bakgrunn og jeg snakket om det nye norske mangfoldsamfunnet. Jeg beskrev utfordringer og erfaringer og brukte dette som inngang til å snakke om trosfrihet og om integrering snarere enn assimilering. På den måten ble budskap om menneskerettigheter og demokratiske prinsipper forklart gjennom konkrete fortellinger fra virkeligheter som også pakistanske religiøse ledere kan kjenne seg igjen i.

Prinsipper og taktiske overlegninger
Hvordan ble situasjonen vurdert hjemme i Norge?

- Noen hjemme mente at jeg gikk vel langt i å tilrettelegge budskap for en pakistansk religiøs kontekst, forteller Kvile.

I februar 2010 meldte norsk media om oppslag i pakistanske aviser om at norske myndigheter hadde beklaget trykkingen av Mohammed-tegningene. Bakgrunnen var en pressemelding fra det pakistanske ministeriet for religiøse saker i etterkant av et møte med den norske ambassadøren. Hovedbudskapet i meldingen var at den norske ambassadøren beklaget trykkingen av tegningen i Aftenposten. Den norske ambassadøren kontaktet ledelsen i ministeriet og dementerte innholdet i pressemeldingen.

- Det var selvsagt viktig å oppklare den misforståelsen, sier Kvile. Likevel mener han at oppslagene hadde en viss effekt. Det bidro til å ta brodden av saken og roe gemyttene.

1 Imam under besøk i den norske ambassaden i Islamabad i 2010.

Hvor går grensen mellom prinsipper og diplomatisk spillerom under en krise?

- Når liv og helse står på spill, må man være pragmatisk. Derfor var det også nødvendig at UD støttet den tverr-religiøse delegasjonen som reiste til Midtøsten for å roe gemyttene i 2006 i forbindelse med den første karikaturkrisen. Vi stod midt i en alvorlig krise der norske interesser og liv var i fare. Delegasjonen bidro til å bygge felles plattform mellom Norge og viktige ledere i den muslimske verden.

Diplomatisk håndverk
Kvile er opptatt av diplomatens brobyggende rolle gjennom vektlegging av den menneskelige dimensjonen.

- Det er allmennmenneskelig kunnskap. Ved å gi litt ekstra av seg selv for å etablere et fellesskap med samtalepartnere, blir dialogen rundt selv vanskelige spørsmål enklere. Når gjensidig tillit er opprettet, kan man snakke om det meste, inkludert vanskelige temaer som menneskerettigheter, toleranse og kvinners rettigheter. Det handler først og fremst om hvordan man vektlegger budskapet. Ved å vise til Koranen, kan man underbygge budskapet med islamske verdier. I møte med religiøse aktører i Pakistan er kanskje det den mest effektive veien inn i konstruktive samtaler om slike spørsmål, hevder Kvile.

Vil det fungere i menneskerettighetsdialoger med akademisk kvasse, konservative katolske teologer fra Vatikanstaten?

- Det handler om å tilpasse budskapet i samtalen til konteksten. Jeg ville selvsagt ikke brukt bibelske referanser i menneskerettighetsdiskusjonen med representanter for Vatikanstaten. Det er det da heller ingen grunn til, for de kjenner utmerket godt til menneskerettighetene og de internasjonale prinsipper de har forpliktet seg til, sier Kvile.

I dag arbeider Robert Kvile som norsk ambassadør for OSSE-delegasjonen. Han trekker fram kampen om rettigheter for lesbiske, homofile, bifile og transpersoner - det som på fagspråket omtales som LHBT-gruppen. Han er opptatt av å finne den rette inngangen i dialogen med land som ikke følger opp forpliktelser de har vis-à-vis internasjonal folkerett. I Russland har de lokale myndighetene i St. Petersburg nylig vedtatt en lov som gjør det straffbart å arbeide i åpenhet for likestilling for LHBT-personer. Lignende lover er også vedtatt i andre deler av føderasjonen.

- Vi må på den ene siden være ydmyke for at dette er holdninger som er dypt forankret i disse samfunnene. Vi kan ikke forvente at slike holdninger skal forandre seg over natten. Men man skal samtidig ikke være redd for å stille krav. For det første kan vi kreve at russiske myndigheter ikke bidrar til å lovfeste diskriminering. For det andre bør føderale myndigheter gjøre det klart for lokale politiske ledere at de er forpliktet til menneskerettighetene. Dette er startpunktet for en demokratisk utvikling, mener Kvile.

Kunnskapskultur
Robert Kviles erfaringer fra Pakistan understreker at kunnskap og forståelse om lokale forhold og kultur er avgjørende for å lykkes som diplomat i et fremmed land.
- Kultur og religion er nøkler til kunnskap om et samfunn. I mange land har religion en helt annen og langt sterkere betydning for politikk og samfunn enn i Norge, sier han.

Igjen vektlegger han viktigheten av å finne fram til de tradisjoner og felles røtter som kan brukes til å forene.
- Det er alltid mulig å bygge fellesskap. I forhold til muslimske aktører er vår felles religiøse og kulturelle arv en viktig ressurs. Den kan jeg vektlegge selv om jeg selv ikke er personlig religiøs. Vi har uansett en kristen historisk arv som kan brukes og som gjør at jeg umiddelbart forstås som en representant for kristendommen. Det er uproblematisk for meg.

Han understreker at UD er en profesjonell tjeneste. Likevel tar han til orde for å fremme mer kultur- og religionskunnskap i de etablerte opplæringssystemene. Aspirantkurset er en viktig del av dette.
- Det er selvsagt at en diplomat må sette seg inn i et lands kultur og religion. Men vi må også ha en bevissthet om hva som bidrar til å bygge fellesskap mellom Norge og andre land i verden. Kunnskap om felles religiøse og historiske røtter er eksempler på nettopp dette, avslutter Kvile.

Foto: Birgitte Sigmundstad

«It's still a tendency to treat religion as a special case, a special aspect. whereas I have come around to believing it needs to be mainstreamed as a part of the political and social context»

(Professor Carole Rakodi
Universitetet i Birmingham).

RELIGION, MENNESKE-RETTIGHETER OG DEMOKRATI

Foto: Ken Opprann

RELIGION OG REPRODUKTIVE RETTIGHETER

Christian Moe, religionshistoriker

Mange religiøse aktører gjør en vesentlig innsats både for menneskerettigheter og for folkehelse i utviklingsland. Det butter imidlertid ofte når det gjelder retten til reproduktiv helse, som særlig gjelder kvinners helse og rettigheter. En BBC-dokumentar avslørte i 2003 hvordan den katolske kirken i Afrika, Asia og Latin-Amerika spredte myter om at kondomer har små hull som HIV-virus kan komme gjennom, og dermed forårsaker AIDS i stedet for å forhindre det. Kardinal Trujillo, overhodet for pavens familieråd, bekreftet dette som Vatikanets posisjon, og påsto at Verdens helseorganisasjon (WHO) rett og slett tok feil.[1]

Når man vurderer religion som et strategisk satsningsområde i utviklingsarbeidet, er det verdt å vie reproduktive rettigheter særlig oppmerksomhet som et grensetilfelle. Det er her man finner det kanskje klareste underskuddet på regnskapet over religionens instrumentelle nytteverdi, og de største strategiske utfordringene.

Reproduktiv helse er definert i handlingsprogrammet fra befolknings- og utviklingskonferansen i Kairo i 1994 (ICPD). Det innebærer evnen til å ha et tilfredsstillende og trygt kjønnsliv, evnen til å få barn, og friheten til å bestemme om, når og hvor ofte man skal ha barn; herunder tilgang til trygge, effektive, rimelige og akseptable familieplanleggingsmetoder og helsetjenester som gjør trygge svangerskap og fødsler mulig. Reproduktive rettigheter sies å omfatte allerede anerkjente menneskerettigheter, basert på retten til å regulere egne barnefødsler, retten til best mulig seksuell og reproduktiv helse, og retten til å ta avgjørelser i disse spørsmålene uten diskriminering, tvang og vold.[2] Reproduktive rettigheter er ikke et eget «tusenårsmål» i FN, men berører minst fire av dem: likestilling, barnehelse, mødrehelse og kampen mot HIV/AIDS. Her skal jeg ikke verken problematisere eller forsvare dette programmet, men tar som utgangspunkt at de er gode mål som Norge ønsker å fremme.

Jeg drøfter først religion som en del av problemet, og deretter tilnærminger som gjør det mulig for religion å være en del av løsningen. Jeg understreker internasjonale menneskerettigheter som en strategisk viktig ramme, der et konservativt religiøst tilbakeslag er på gang. Til slutt trekker jeg noen konklusjoner for den norske debatten om religion og utvikling. Jeg anbefaler å ha skyggesidene og ikke bare lyspunktene for øye når religion skal inn i strategien, og antyder at faglig forankring kan være viktigere for bistandsarbeidere enn tydelig forankring i egen tro.

Religion som en del av problemet

Religion og religiøse aktører er strategisk sentrale i arbeidet med reproduktive rettigheter i utviklingsland av minst to grunner: fordi det i betydelig grad er overlatt til dem å tilby løsninger, og fordi de er en del av problemet.

I mange utviklingsland er religiøse aktører sentrale leverandører av helsetjenester, og utgjør et sikkerhetsnett for befolkninger uten adekvat statlig helsetilbud. De siste tiårene har det vært økende internasjonal interesse for rollen til f*aith-based organizations* (FBO). De hevdes gjerne å være effektive, å ha et langsiktig og lokalt institusjonelt nærvær blant de fattigste, og å kommunisere med brede lag av folket på en kulturtilpasset måte. Et religiøst, ikke-statlig helsetilbud passer også godt inn i en nyliberal agenda.

1 «Sex and the Holy City», BBC Panorama, 12.10.2003, transkript på http://news.bbc.co.uk/nol/shared/spl/hi/programmes/panorama/transcripts/sexandtheholycity.txt.

2 ICPD Programme of Action, http://www.unfpa.org/public/home/sitemap/icpd/International-Conference-on-Population-and-Development/ICPD-Programme; definisjon avreproduktiv helse i §7.2 og av reproduktive rettigheter i §7.3.

Til tross for en voksende litteratur på området, er det tydelig behov for mer kunnskap om FBOer som et mangeartet fenomen i utviklingsarbeidet, og ikke minst for åpenhjertige eksterne evalueringer.

Religion og religiøse aktører er imidlertid gjerne en del av problemet når det gjelder reproduktiv helse og rettigheter. Problemet handler selvfølgelig også om fattigdom og manglende infrastruktur, samt om de særegne utfordringene ved reproduktiv helse, som er felles for i-land og u-land, religiøse og sekulære: å ta på alvor problemer som særlig rammer kvinner, og å bruke fornuften når det gjelder sex. Dét er vanskelig nok, men religion kan gjøre det spesielt uhåndterlig.

Alle de store religionene holder i hevd patriarkalske tradisjoner fra de manns-sentrerte, før-moderne samfunnene som formet dem. Kvinners selvbestemmelse over eget liv og kropp, en forutsetning for reproduktiv helse, er problematisk i mange religioner. Innen hver tradisjon har det i nyere tid også utviklet seg fundamentalistiske bevegelser, som gjør det til en merkesak å kontrollere kvinners seksuelle adferd.[3] Familien, kanskje den eneste samfunnsinstitusjonen og sosialiseringsmekanismen som sekulariseringen ikke har skilt fra religionen, er et sentralt symbol i konservativ religiøs retorikk. Den tradisjonelle familien med mor, far og mange barn idealiseres; alenemødre og homofilt samliv stigmatiseres. Religiøs motstand mot familieplanlegging, kondomer og abort, samt fordømmende holdninger til sentrale målgrupper (risikogrupper), legger begrensninger på helsetjenester og opplysningsvirksomhet. I det følgende drøfter jeg bare kort og overflatisk noen kristne og muslimske syn.

Konservative religiøse miljøer anser prevensjonsmidler for å fremme umoralsk fri sex og svekke familien, og vil at seksualopplysning skal handle utelukkende om avholdenhet og trofasthet.

Noen protestantiske kirker aksepterer prevensjon, andre ikke. Den katolske kirken insisterer på at enhver kjønnsakt må bevare forbindelsen til forplantning, avviser bruk av kondomer som uforenlig med menneskelig verdighet, og aksepterer ingen andre former for prevensjon enn avholdenhet og kalendermetoder.[4] Mens svært mange katolikker i i-landene uanfektet trosser pavens lære i dette spørsmålet, har prevensjonsforbudet fortsatt gjennomslag i offentligheten i deler av den tredje verden.

Blant muslimer er det varierte syn på prevensjon. Profeten godkjente avbrutt samleie som metode. Noen ser det som den eneste tillatte metoden. Andre trekker slutningen at forskjellige former for prevensjon er tillatt, bortsett fra sterilisering, og dette var også konklusjonen fra en internasjonal konferanse om islam og familieplanlegging i 1971.[5] Om læren er fleksibel på dette punktet, kan sosiale tradisjoner være mer rigide, og sterke stigmatiserende normer kan gjøre det vanskelig for ugifte unge, særlig kvinner og homofile, å få tilgang på seksualopplysning, prevensjonsmidler og reproduktive helsetjenester, skjønt det er tatt lovende initiativer i noen land.[6]

Det finnes ingen uttrykt internasjonal menneskerett til selvbestemt abort.[7] Noe slikt er heller ikke nedfelt i handlingsprogrammet fra Kairo, som slår fast at abort bør være trygt *der det er lov*, men understreker at abort ikke skal fremmes som et middel til familieplanlegging.[8] Men hvert år tar utrygge aborter 68 000 liv og gir millioner komplikasjoner, blant annet fordi 26% av verdens befolkning bor i land med restriktiv abortlovgivning, ofte fra kolonitiden.[9] Lover som gir valget mellom utrygg, ulovlig abort eller tvungen gjennomføring av uønskede svangerskap, er en alvorlig trussel mot kvinners helse og andre anerkjente rettigheter, som også forsterker sosial urettferdighet:

3 Se generelt Courtney W. Howland, red., *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women* (New York: Palgrave, 2001).

4 Læren er satt frem i rundskrivet (encyklikaen) til pave Paul 6., *Humanae vitae* (1968), mot anbefalingene til kommisjonen av teologer og legfolk som hans forgjenger Johannes 23. hadde nedsatt for å studere spørsmålet, og under innflytelse av Karol Wojtyla, da biskop av Krakow, senere pave Johannes Paul 2, som befestet dette standpunktet i hyrdebrevet *Mulieris dignitatiem* (1988) og rundskrivet *Veritatis splendor* (1993).

5 Leila Hessini, «Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa», *Reproductive Health Matters* 15, nr. 29 (mai 2007): 75–84.

6 Når det gjelder Midtøsten, se Jocelyn DeJong mfl., «The Sexual and Reproductive Health of Young People in the Arab Countries and Iran», *Reproductive Health Matters* 13, nr. 25 (mai 2005): 49–59.

7 Unntaket er artikkel 14 av Maputo-protokollen til Det afrikanske rettighetscharteret (http://www.africa-union.org/root/au/Documents/Treaties/Text/Protocol_on_the_Rights_of_Women.pdf), som gir rett til abort ved voldtekt og incest, og av hensyn til morens mentale og fysiske helse.

8 *ICPD Programme of Action*, §8.25.

9 David A Grimes mfl., «Unsafe abortion: the preventable pandemic», *The Lancet* 368, nr. 9550 (25.11.2006): 1908–1919.

Der politikk og lov håndhever et religiøst abortforbud som de enkelte troende ikke respekterer, er trygg abort et privilegium for de som kan betale.[10]
Det vil føre for vidt å drøfte kristne abortsyn i detalj, men den katolske kirken og mange andre kristne grupper forsvarer som kjent fosterets rett til liv fra unnfangelsen og regner abort som drap. Igjen er det viktig å skille mellom liv og lære (og mellom offisiell lære og avvikende teologiske syn). Lovgivning og sosial praksis varierer vidt, også mellom land med katolsk majoritet, der bare en håndfull har totalforbud.[11]

Islamske lærde drøfter sjelden abort som et kategorisk spørsmål om retten til liv, men vurderer gjerne flere omstendigheter, blant annet fosterets utvikling, hensynet til mors og søskens liv og helse, og noen ganger indikasjoner som voldtekt eller genetiske defekter. Man mener at fosteret først får sjel etter en viss tid, opptil fire måneders svangerskap, ikke fra unnfangelsen. Et særtrekk ved tradisjonell islamsk rett, der drap var et «privatrettslig» anliggende, er at den som utførte aborten pliktet å betale erstatning *(diya)* til de etterlatte. I de fleste land i Midtøsten og Nord-Afrika (MØNA) er imidlertid abort underlagt restriktive sekulære lover av europeisk, kolonial opprinnelse. I 2007 hadde bare Tunisia og Tyrkia liberal abortlovgivning for de første tre månedene av svangerskapet, mens 13 av 21 MØNA-land tillot abort kun når morens liv var truet, seks land av helsegrunner, og i hvert fall ett land (Sudan) ved voldtekt. De fleste aborter i regionen var utrygge, aborttjenester var vanskelig tilgjengelige, og abort krevde ektemannens tillatelse. [12]

USAs religiøst motiverte «Mexico City»-politikk, som er blitt knesatt under konservative presidenter (1984–93, 2001–2008), forbyr utenlandske frivillige organisasjoner som mottar USAID-bistand til familieplanlegging å utføre abort, gi abortrådgivning eller virke for liberalisering av abort, med visse unntak.[13] Denne «kneblingsregelen» berører hundrevis av organisasjoner i over 50 land, uansett hva deres egen lovgivning måtte si. Dette setter direkte og indirekte skranker for seksualopplysning, familieplanlegging og kvinnehelse verden over. [14]

Forskjellige religiøse gruppers fordømmende og stigmatiserende holdninger overfor homofile, sexarbeidere og andre risikogrupper – som at AIDS er Guds straffedom – vanskeliggjør både opplysningsarbeid og omsorg for folk som lever med HIV/AIDS. En del religiøse aktører motarbeider også bruk av kondomer for å forebygge HIV-spredning, og insisterer på seksuell avholdenhet og trofasthet som eneste metode. Men dette er et felt i endring. Kardinal Trujillo, som holdt på at kondomer var vidåpne for HIV, døde i 2008, og i et intervju i 2010 åpnet pave Benedikt for at man i ekstreme tilfeller kunne bruke kondom for å beskytte mot sykdom, men denne høyttenkningen er hittil ikke nedfelt i kirkens lære.[15] En bok om religion og utvikling, som kom nylig, beskriver religionens rolle i bekjempelsen av HIV/AIDS som «kontroversiell», men sier at kristne tiltak i Afrika stort sett er engasjerte, kreative og omsorgsfulle, og at f.eks. den anglikanske kirken, som før hadde en dårlig politikk, har forbedret seg.[16] Thoraya Obaidi, daværende direktør for FNs befolkningsfond (UNFPA), nevnte i 2005 som et positivt eksempel en samtale med erkebiskopen av Kenya om hva han sa om HIV/AIDS i søndagsprekener. Han svarte blant annet at kirken ga ungdommen fullstendig informasjon om prevensjon, men at han bare kunne råde og veilede de unge til seksuell avholdenhet, og henvise dem til andre institusjoner hvis de ikke ville nøye seg med det.[17]

UNFPA har samlet flere slike suksessberetninger om arbeid med religiøse aktører, og noen imponerer, men ikke sjelden later suksessen til å ha bestått i at noen *sluttet* å lage problemer. En slik milepæl var da Guatemala i 2001 vedtok en lov om sosial utvikling med bestemmelser om familieplanlegging og reproduktiv helse.

10 Bonnie Shepard, «The 'Double Discourse' on Sexual and Reproductive Rights in Latin America: The Chasm between Public Policy and Private Actions», *Health and Human Rights* **4**, nr. 2 (januar 2000):110–143.

11 Disse statene anerkjenner i følge en FN-oversikt ikke en gang hensyn til morens liv som gyldig grunn til abort: Malta, Den dominikanske republikk, El Salvador, Nicaragua, Chile og Den hellige stol. *World Abortion Policies 2011,* http://www.un.org/esa/population/publications/2011abortion/2011wallchart.pdf.

12 Hessini, «Abortion and Islam».

13 Unntak: voldtekt, incest eller risiko for morens liv; pleie etter abort; forskning.

14 Barbara B Crane og Jennifer Dusenberry, «Power and Politics in International Funding for Reproductive Health: the US Global Gag Rule», *Reproductive Health Matters* 12, nr. 24 (november 2004):128–137.

15 Benedikts bemerkninger falt i et intervju til Peter Seewald, *Light of the World: The Pope, The Church and the Signs Of The Times,* 1. utg. (Ignatius Press, 2010). Se reaksjoner i Rachel Donadio og Laurie Goodstein, «After Condom Remarks, Vatican Confirms Shift», *New York Times* 23.11.2010, http://www.nytimes.com/2010/11/24/world/europe/24pope.html.

16 Jeffrey Haynes, *Religion and development : conflict or cooperation?* (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2007), 171, 174. Den katolske kirken nevnes ikke.

17 Thoraya Ahmed Obaid, «Religion and Reproductive Health and Rights», *Journal of the American Academy of Religion* 73, nr. 4 (desember 2005): 1164–5.

Kirkene hadde skaffet veto mot tidligere lovforslag, men gjennom omfattende forhandlinger lyktes det å unngå at de satte seg mot loven denne gangen. [18]

Hvordan religion likevel kan være en del av løsningen

Til tross for problemene jeg løst har skissert her, er det også flere forhold som gjør det mulig for religion og religiøse organisasjoner å være en del av løsningen. De kan tilby ukontroversielle helsetjenester, og overlate tabutemaer til samarbeidspartnere. Religion kan noen ganger være en motvekt til skadelige folketradisjoner. Religion kan alltid tolkes på nytt, og erfaring viser at nasjonal og internasjonal politikk kan lede an. Enkelt og uproblematisk er det imidlertid ikke, og i det følgende nevner jeg noen åpenbare dilemmaer ved slike løsninger.

I denne fremstillingen fokuserer jeg på stridstemaer, men det finnes jo viktige reproduktive helsetjenester som religiøse grupper kan tilby både profesjonelt og med god samvittighet, f.eks. omsorg for mor og barn før, under og etter fødselen, inkludert pleie for alvorlige fattigdomsrelaterte komplikasjoner som vaginal fistel. Ikke sjelden er også religiøse organisasjoner de første til å ta seg av mennesker med HIV/AIDS, til tross for de stigmatiserende holdningene som forekommer. Mange steder ville det ikke vært noe annet behandlingstilbud, men noen steder kan nok religiøse tilbud svekke grunnlaget for etablering av andre tilbud med bredere, mer effektiv forebyggende virksomhet, som seksualopplysning og kondomer mot HIV-smitte, og mot de tidlige og hyppige svangerskapene som f.eks. øker risikoen for fistel.

I mer problematiske spørsmål kan løsningen være samarbeid og arbeidsdeling mellom religiøse og sekulære aktører med komplementære interesser, som er enige om å være uenige. Den katolske kirken i Kenya sprer kanskje dødelige myter om kondomer, men samarbeider med UNFPA om å bekjempe kvinnelig omskjæring.[19] En studie om FBOer og HIV i Latin-Amerika[20] vurderer hvordan FBOer og andre tilbydere kan utfylle hverandre: FBOer kan bidra med HIV-testing og klinikker på landsbygda og med omsorg, pleie og medisiner for HIV-smittede og AIDS-syke. De har en viktig rolle å spille i å redusere stigma knyttet til HIV/AIDS (som de selv har bidratt til). Ikke minst kan de legge til rette for helsearbeidere i menighetene. Studien siterer ledere både fra religiøse organisasjoner og helsesektoren på at det kan være greit om de religiøse dekker de første to bokstavene av seksualhygienens ABC (*Abstain, Be faithful*), og lar helsearbeidere dekke den tredje (*use Condoms*)[21]. En del religiøse aktører er stilltiende klar over at avholdenhetsstrategien ikke strekker til, og sekulære helseaktivister erkjenner at veien til befolkningens tillit går gjennom menighetene.

I noen tilfeller kan man appellere til konservativ, skrifttro religiøs lære i kampen mot skadelige kulturelle (u)skikker. UNFPA har en rekke steder støttet utgivelser av hefter med islamske skriftsteder og argumenter for familieplanlegging, mot vold i familien osv. WHO og andre internasjonale instanser har mobilisert argumenter fra Koranen og Profetens tradisjon mot kvinnelig omskjæring, som f.eks. i en regional brosjyre forfattet av en professor ved et saudisk universitet.[22]

Det er åpenbart at slike strategier kan være viktige, men det later til å finnes få evalueringer og begrenset kunnskap om hvordan slikt materiale blir brukt. Tre abere bør også nevnes. For det første bidrar det til å legitimere at religiøse argumenter skal bestemme over kvinnekroppen. For det andre bør man huske på at f.eks. saudiske wahhabiers begeistring for å undertrykke lokale kulturtradisjoner de mener strider med islam, ikke begrenser seg til omskjæring. For det tredje kan man også finne støtte for kvinnelig omskjæring i islamsk rettstradisjon,[23] selv om det store flertallet av verdens muslimer ikke praktiserer skikken, og mange moderne lærde avviser den.

18 UNFPA, *Culture Matters : Working with Communities and Faith-based Organizations : Case Studies from Country Programmes* (New York: United Nations Population Fund, 2004), 9–16, http://www.unfpa.org/public/publications/pid/1430.

19 UNFPA, *Culture Matters : Lessons from a Legacy of Engaging Faith-based Organizations (New York: United Nations Population Fund,* 2008), 36, http://www.unfpa.org/public/pid/1353.

20 Kathryn Pitkin Derose mfl., *The Role of Faith-Based Organizations in HIV Prevention and Care in Central America*, (RAND Corporation 2010), http://www.rand.org/pubs/monographs/MG891.html.

21 Ibid., 56, 69, 76–77.

22 Muhammad Lutfi al-Sabbagh, *Islamic Ruling on Male and Female Circumcision* (Health Education through Religion; 8) (Alexandria, Egypt: World Health Organization, Regional Office for the Eastern Mediterranean, 1996).

23 Middelalderjuristene regnet kvinnelig omskjæring som prisverdig men ikke påbudt i tre av sunni-lovskolene, og som påbudt i den fjerde, ofte med forbehold om at man ikke måtte skjære *for mye.* Jonathan P. Berkey, «Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East», *International Journal of Middle East Studies* 28, nr. 1 (1996): 19–38.

Den indre variasjonen og fleksibiliteten i religiøse tradisjoner motstår forsøk på å redusere dem til enkle kampanjeslagord for progressive formål.

Heldigvis slår det to veier: I mangfoldet og fleksibiliteten kan man finne ansatser til progressive nytolkninger. Det hellige er tvetydig og kan tolkes på nytt på tradisjonens grunn.[24] Ett av de mest slående eksemplene er reformene i den katolske kirken under 2. vatikankonsil (1962–65). Reproduktive rettigheter var dessverre ikke en del av disse reformene, men ble tvert om offer for et konservativt tilbakeslag etterpå. Dét utelukker imidlertid ikke at kirken med tiden kan bringes til å godta slike rettigheter gjennom intern katolsk dialog og tverrkulturell dialog.[25]

P3M, en muslimsk NGO i Indonesia, har gått foran med ett eksempel på hvordan reproduktive rettigheter kan fremmes gjennom indre religiøs dialog på lokalplanet. Siden 1983 har P3M arbeidet med utvikling basert i *pesantren*, tradisjonelle islamske pensjonatskoler. De unge islamstudentene som startet organisasjonen gikk inn for kritisk lesning og kreative, samfunnsrelevante tolkninger av de hellige skriftene, og for engasjement mot sosial urettferdighet, ikke minst mot kjønnsdiskriminering. Etter deres lesning har kvinner rett til reproduktiv helse og sikkerhet, basert på «bevaring av liv» som en islamsk grunnverdi; rett til økonomisk vederlag for sin reproduktive rolle; og rett til medbestemmelse sammen med ektemannen i spørsmål om sex, prevensjon og når og hvorvidt de skal ha barn. Siden 1995 har P3M samlet litteratur og dokumentasjon om emnet, produsert materiell og holdt intensive treninger og workshops for kvinnelige predikanter, troslærere og pesantren-ledere. De arbeider i miljøer der språket til internasjonale organisasjoner og vestlige feminister kan virke kulturelt fremmed og avskrekkende. I stedet har de lært å bruke deltagernes egne erfaringer, enkel helseopplysning, case-studier av skikker som skader kvinner, og islamske skrifter og rettstenkning.[26]

Et annet eksempel fra den muslimske verden er reformen av den marokkanske familieloven i 2004, som gjorde store skritt i retning av likestilling. Blant annet ble ekteskapsalderen hevet til 18 for begge kjønn. Reformen, som ble igangsatt av kongen gjennom en demokratisk prosess som vekket bred debatt mellom kvinnesaksaktivister og islamister, bygget både på internasjonale menneskerettigheter og islamske kilder. [27]

Å nytolke religion er ikke en enkel løsning. Det er et ansvarsfullt og krevende arbeid. Det holder ikke å plukke ut enkelte skriftsteder og tolke dem etter forgodtbefinnende for og nå en forutbestemt konklusjon. Tolkninger som fjerner seg for langt og for vilkårlig fra tradisjonens grunn vil ha vanskelig for å vinne varig aksept. Tradisjonen har ressurser til reform, men den yter motstand. En reell, utvungen reformprosess innenfra har ikke et garantert utfall og ingen leveringsfrist.

Erfaring viser imidlertid at når staten leder målbevisst an, vil religiøse etablissementer ofte følge etter, selv om det dreier seg om en helomvending i et så intimt og religiøst betent spørsmål som familieplanlegging.

På 1950-tallet førte Indonesia en politikk for høye fødselstall, og alle de tre tunge islamske organisasjonene gikk mot tilbud om prevensjon. På 1970-tallet slo landet om, og innførte et nasjonalt familieplanleggingsprogram. Det fikk full støtte fra rådet av islamske lærde (MUI), som også har støttet bruk av spiral og reverserbar kirurgisk sterilisering. Siden MUI har en halvoffentlig status som rådgivende organ for regjeringen, og politisk innflytelse har det med å slå begge veier, er dette kanskje ikke så overraskende. Men også «tradisjonalistiske» Nahdlatul Ulama, verdens største muslimske organisasjon, støttet frivillig familieplanlegging ut fra islamske prinsipper, mens den «modernistiske» Muhammadiyah-

24 R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (New York: Rowman & Littlefield, 2000).

25 Rishona Fleishman, «The Battle against Reproductive Rights: The Impact of the Catholic Church on Abortion Law in Both International and Domestic Areas», *Emory International Law Review* 14 (2000): 277. Modellen med nytolkning gjennom intern og tverrkulturell dialog, som Fleishman anvender på den katolske kirken og reproduktive rettigheter, er opprinnelig utviklet av An-Na'im med særlig tanke på menneskerettigheter i muslimske land. Abdullahi Ahmed An-Na'im, red., *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus,* Pennsylvania Studies in Human Rights (University of Pennsylvania Press, 1992), 3. I denne modellen får tverrkulturell dialog blant annet frem at det er et mangfold av religiøse og moralske overbevisninger, og at staten ikke kan håndheve én religiøs lov overfor alle, enten det gjelder katolske abortforbud eller koranske straffemetoder.

26 Rosalia Sciortino, Lies Marcoes Natsir og Masdar F. Mas'udi, «Learning from Islam: Advocacy of reproductive rights in Indonesian Pesantren», *Reproductive Health Matters* 4, nr. 8 (november 1996): 86–96.

27 Aïcha El Hajjami, «Gender equality and Islamic law : The case of Morocco», i *New Directions in Islamic Thought : Exploring Reform and Muslim Tradition*, red. Kari Vogt, Lena Larsen og Christian Moe (London: I. B. Tauris, 2009), 101–112; Bruce Maddy-Weitzman, «Women, Islam, and the Moroccan State: The Struggle over the Personal Status Law», *Middle East Journal* 59, nr. 3 (2005): 393–410; Katie Zoglin, «Morocco's Family Code: Improving Equality for Women», *Human Rights Quarterly* 31, nr. 4 (2009): 964–984.

gruppen sies å ha gått «fra passiv motstand til passiv aksept». [28]
I shahens Iran ble det fra 1967 etablert familieplanleggingsklinikker, som imidlertid ikke nådde ut til de fattige på landsbygden. Etter den islamske revolusjonen i 1979 ble prevensjonsmidler utilgjengelige, og ayatollahene som overtok makten, tok en rekke grep for å holde kvinnene hjemme og fødselstallene oppe. På slutten av 1980-tallet ble de bekymret for at politikken hadde vært så alt for vellykket, og at befolkningsveksten spiste opp velstanden revolusjonen hadde lovet. Et omfattende program for familieplanlegging ble hurtig satt i verk, og fremmet i statlige media, derunder også fredagsprekenen. Fatwaene som nå ble gitt, kunne fortelle at prevensjonsmidler ikke var forbudt i islam, tvert om var det god moral å begrense familien til det fellesskapet hadde råd til.[29]

Disse eksemplene kan være oppløftende i et snevert perspektiv, men de peker også på åpenbare problemer. Overdreven statlig innblanding i religiøse debatter bryter ned skillet mellom stat og religion, og kan krenke retten til trosfrihet. At udemokratiske regimer som ikke bryr seg om slike hensyn, kan diktere prekener, er ikke en bærekraftig eller ønskelig løsning på alle de mulige konfliktene mellom religion og reproduktive rettigheter.

Kampen i internasjonale fora

Derimot er det viktig å utvikle og forankre reproduktiv helse som en del av internasjonale menneskerettigheter. [30] Menneskerettighetene er både en juridisk forpliktelse for stater, en politisk ressurs for aktivister, og en etisk utfordring for religiøse tenkere. Riktignok er det ikke alltid en fordel å pakke inn et ukontroversielt gode som «helse» i ideologisk omstridt språk om «rettigheter», og dette språket er heller ikke det eneste som kan bevege stater til å sette i verk helse- og familieplanleggingstiltak. På sikt virker det likevel som et viktig bidrag til å endre både staters praksis og religiøse holdninger.

Derfor er det bekymringsfullt at konservative religiøse allianser de siste årene har klart å stanse og skru tilbake utviklingen av reproduktive rettigheter i FN.[31] Kvinnekonferansen i New York i mars 2012 endte opp uten konklusjoner,[32] og sluttdokumentet fra Rio+20-konferansen ble en skuffelse.[33] Tilbakeslagene skyldes delvis at progressive krefter er svekket: EU, som i økende grad søker å tale med én stemme i internasjonale fora, later til å finne det vanskeligere å heve denne stemmen for kvinners reproduktive rettigheter etter utvidelsen med land som Polen og Malta. [34]

Men det later også til å være en ny giv blant religiøse krefter i FN. Slike allianser mellom Den hellige stol (Vatikanet) og en del muslimske og romersk-katolske land ble bygget allerede i Kairo i 1994, og bidro til å vekke internasjonale organisasjoners oppmerksomhet når det gjaldt religionens rolle. Den islamske konferanseorganisasjonen (OIC) har hatt en aktivistisk linje i FN også på andre områder («defamation of religion»). Under George W. Bush gikk USA til et feilslått frontalangrep på den reproduktive agendaen landet tidligere hadde vært forkjemper for. Det provoserte bare andre land til å slå ring om de vedtatte formuleringene,[35] men på frakkeskjøtene av Bush-administrasjonen kom nye aktører inn i forhandlingene. Det siste drøye tiåret har en rekke anti-abortgrupper fra den amerikanske kristne høyresiden, så vel evangeliske som katolske, skaffet seg rådgivende status i FN, til tross for at mange av dem har ekstremt FN-skeptiske holdninger. De samarbeider med likesinnede regjeringsdelegasjoner om å trenere eller blokkere fremskritt for reproduktive rettigheter i ulike forhandlinger.[36]

28 Sciortino, Natsir og Mas'udi, «Learning from Islam», 87-8. (Disse merkelappene kan være forvirrende; under ledelse av avdøde Abdurrahman Wahid har «tradisjonalistene» ofte fremmet svært liberale syn, mens «modernistene» tar en strengere puritansk linje.)

29 Homa Hoodfar, «Devices and Desires : Population Policy and Gender Roles in the Islamic Republic», i *Political Islam : Essays from Middle East Report*, red. Joel Beinin og Joe Stork (London & New York: I. B. Tauris, 1997), 220–233.

30 Om reproduktive rettigheter som del av menneskerettighetene, se bl.a. Rebecca J. Cook, «International Human Rights and Women's Reproductive Health», *Studies in Family Planning* 24, nr. 2 (mars1993): 73–86; id., «Human Rights and Reproductive Self-Determination», *American University Law Review* 44 (1994-1995): 975–1016.

31 Generelt om fremdriften for reproduktive rettigheter i FN, se Laura Reichenbach og Mindy Jane Roseman, red., *Reproductive Health and Human Rights: The Way Forward*, Pennsylvania Studies in Human Rights (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009).

32 Commission on the Status of Women, http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/agreedconclusions.html.

33 *The Future We Want*, 19.06.2012, FN-dok. A/CONF.216/L.1*, §§145–6, http://www.uncsd2012.org/thefuturewewant.html; se f.eks. kritikk i «Gro Harlem Brundtland censures Rio+20's gender equality outcomes», *Guardian*, 22.06.2012, http://www.guardian.co.uk/global-development/2012/jun/22/gro-harlem-brundtland-rio20-gender-equality.

34 Se f.eks. Alf Ole Ask, «EU er taus i viktige kvinnespørsmål i FN», *Aftenposten* 27.02.2012, http://www.aftenposten.no/nyheter/uriks/EU-er-taus-i-viktige-kvinnesporsmal-i-FN-6771462.html.

35 Se f.eks. Jennifer Block, «Christian Soldiers on the March», *The Nation*, 16.01.2003, http://www.thenation.com/article/christian-soldiers-march?page=full.

36 Pam Chamberlain, *UNdoing Reproductive Freedom: Christian Right NGOs Target the United Nations* (Political Research Associates, desember 2006), http://www.publiceye.org/reproductive_rights/UNdoingReproFreedomSimple.html.

Hvis kvinner verden over skal sikres sine reproduktive rettigheter på sikt, må den religiøst motiverte blokaden i FN brytes. Det er nærliggende å vurdere mulighetene for en «religioner for reproduktive rettigheter»-kampanje. Det skorter ikke på troende kvinnesaksforkjempere, liberale teologer og religiøse grasrotorganisasjoner som har sett alvoret f.eks. i sitt daglige møte med AIDS, men som blir marginalisert når FN samler mannlige religiøse ledere til å snakke om verdens problemer. En kritisk masse av slike aktører som engasjerte seg systematisk og profesjonelt i korridorpolitikk over tid, kunne danne en motvekt mot bakstreverske trosfeller. En slik strategi ville fordre en sober vurdering av hva som kan og ikke kan oppnås gjennom dialog og kompromiss.[37] Ganske sikkert måtte det også rustes til konfrontasjon: Man kan ikke vente kompromisser og allianser med grupper som United Families International, Family Watch International eller C-FAM, som definerer seg i kompromissløs opposisjon til hele «dødskulturen» de forbinder med den reproduktive agendaen, og som er i stand til å se kodeord for abort i selv de rundeste formuleringer. [38]

Noen innspill til norsk debatt om religion og utvikling

I dette essayet har jeg drøftet retten til reproduktiv helse som et spesielt problematisk felt av spørsmålet om religion og utvikling, der man ikke kan vurdere religion som en del av løsningen uten å ha en klar erkjennelse av religion som en del av problemet. Det er behov for å se skyggesiden klarere i analyser og evalueringer, som for ofte preges av honnørord og stillhet om tabutemaer.

I helsekapitlet til en nylig bok om religion og utvikling, for eksempel, understreker Jeffrey Haynes riktignok at vellykkede partnerskap ikke kommer av seg selv, og at det ligger indre hindringer i religionene, som ressurskamp mellom ulike trosretninger, etnoreligiøse og politiske konflikter og tradisjonelle holdninger og kulturelle normer. Kapitlet skildrer likevel mest håpefulle eksempler. Det drøfter mødrehelse uten å nevne abort, og sier ingenting om f.eks. den katolske kirkens eller amerikanske myndigheters rolle.[39]

UNFPA har gjort et prisverdig arbeid med å samle erfaringer fra «kultursensitive» programmer i rapporter som fokuserer konstruktivt på suksesser og «best practices» i samarbeid med FBOer, men man må lese mellom de diplomatisk formulerte linjene for å øyne de mange eksemplene på frustrasjon over reaksjonære religiøse «worst practices».[40]

Slik skjev rapportering av lyspunkter kan virke motiverende, men det er et dårlig utgangspunkt for strategiutforming. Et beslektet poeng, som tas opp i en evaluering av Kirkens Nødhjelps arbeid mot kjønnsbasert vold,[41] er at det lett ender med at man fokuserer på å samarbeide med gode krefter om gode formål, men uten å nå de dårlige kreftene og hindre skaden de gjør.

Det er vanskelig å generalisere om mangeartete religiøse organisasjoners rolle i reproduktiv helse i de over 100 landene der Norge yter bistand. Det vil avhenge av skjønn i hvert enkelt tilfelle hvem som er naturlige partnere alt i utgangspunktet, hvem man kan dele arbeidet med ut fra respekt for hverandres forskjellige standpunkter og komplementære strategier, hvem man kan håpe å påvirke til å endre standpunkt, og hvem man bare kan håpe å demme opp for.

Kristne norske bistandsorganisasjoner har flagget et ønske om å kunne stå tydeligere frem som religiøse i sitt arbeid enn det som har vært kutymen når de forvalter norsk offentlig bistand. [42]

37 Den tidligere lederen av Catholics for Choice har viktige betraktninger om spørsmålene som tas opp i dette avsnittet. Frances Kissling, «Examining Religion and Reproductive Health: Constructive Engagements for the Future», i *Reproductive Health and Human Rights: The Way Forward*, red. Reichenbach og Roseman, 211–220.

38 F.eks. uttrykk som «age appropriate sexual education» og «gender». Se «fredagsfaksen» fra lobbygruppen Catholic Family and Human Rights Institute (C-FAM), 27.3.2012, http://www.c-fam.org/fridayfax/volume-15/us-bullying-angers-developing-world-and-leads-to-us-defeat-at-un.html.

39 Haynes, *Religion and Development*.

40 UNFPA, *Culture Matters* (2004, 2008).

41 Una Hombrecher, *Global Evaluation of the Thematic Priority 'Men and Women Address Gender-Based Violence' in Norwegian Church Aid's Strategic Plan 2005-2009*, april 2010, http://www.kirkensnodhjelp.no/PageFiles/13223/NCA_GBV global evaluation report Una Hombrecher April 2010.pdf.

42 Arne Olav Øyhus, «Religionens betydning for utvikling», *Bistandsaktuelt* 17.03.2010, http://www.bistandsaktuelt.no/Kommentar/Arkiv+Kommentarer/Religionens+betydning+for+utvikling.164538.cms; Jørn Lemvik m.fl., «Religion er viktig for utvikling», *Bistandsaktuelt* 16.06.2010, http://www.bistandsaktuelt.no/debatt/kategorier/tr%C3%A5der?thread=177290; jfr. daværende bistandsminister Erik Solheim, «Ta Gud alvorlig», *Aftenposten* 12.08.2010, http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/aktuelt/taler_artikler/miljo_utvikling_taler/2010/kronikk_religion.html?id=612337

Å arbeide med belastede spørsmål som reproduktiv helse fordrer tillit i lokalsamfunnet, og i mange sammenhenger kan det utvilsomt virke tillitsskapende at man vet hvor man har bistandsarbeideren som et troende menneske.

Det sier imidlertid lite om hans eller hennes kunnskap om og gehør for andre religioner og kulturer.
Bistandsarbeidere som selv står for «familieverdier», konservativ seksualmoral og livets hellighet kan argumentere særlig overbevisende for nytten ved familieplanlegging, prevensjon, seksualopplysning, helsepleie knyttet til abort og en inkluderende holdning til homofile – hvis de kan og vil. Før man eventuelt satser på slike kort, er det åpenbart viktig å avklare hvor bistandsorganisasjoner med rot i konservative kristne miljøer selv trekker grensene i slike spørsmål.
Det samme gjelder i internasjonale fora, der kampen står om reproduktiv helse som en rettighet, og der progressive religiøse partnere kan være en ressurs i en motoffensiv mot den konservative religiøse aksen som blokkerer forhandlinger. En eventuell motoffensiv ville kreve en klar strategi, profesjonelle ressurser, og ikke minst en kompetanse om katolske, muslimske og amerikansk-fundamentalistiske motparter som det slett ikke er gitt at norske aktører sitter inne med. Man møter ikke Vatikanet eller iransk diplomati med tilfeldige dialogtiltak.

Noen av bidragene til UNFPAs kulturrapporter understreker et behov for religiøs kompetanse, men de understreker hyppigere at religiøse aktører ofte endrer holdning hvis de får helsefaglig informasjon og statistikk om virkningene av skadelig adferd. I tillegg understrekes betydningen av et kulturtilpasset språk, brede konsultasjonsprosesser, respekt for hverandres forskjellige roller og utgangspunkt, og tålmodighet.[43] Bistandsarbeiderens tydelige forankring i egen tro fremstår ikke som noen viktig forutsetning sammenlignet med den faglige forankringen.

I så måte er det betegnende at selv kardinal Trujillo ikke satte sin lit til religiøs autoritet og religiøse argumenter, men supplerte dem med et psevdo-vitenskapelig helseargument om porøse kondomer, en myte som ikke må møtes med tro, men med troverdig medisinsk kunnskap.

43 Selvfølgelig kan dette inntrykket igjen henge sammen med skjev rapportering. Siden UNFPA har samlet erfaringer fra sine medarbeidere, som er profesjonelle bistandsarbeidere og helsepersonell, og som i sitt virke representerer et FN-organ, ikke en religiøs organisasjon, er det ikke underlig om den fremhever deres egen kjernekompetanse som en styrke og muligheter for å lykkes i samarbeid med religiøse organisasjoner, og har lite å rapportere om eventuelle fordeler ved å arbeide fra et religiøst ståsted.

FORHOLDET MELLOM STAT OG KIRKE SETT FRA OSLO BISPEKONTOR

INTERVJU MED BISKOP OLE CHRISTIAN KVARME

Av Ingrid Vik, prosjektleder ved Oslosenteret

Ole Christian Kvarme er allment kjent i offentligheten som konservativ teolog og biskop i hovedstaden. Hva tenker en norsk kirkelig toppleder om forholdet mellom religion, stat og menneskerettighetene?

Våren 1969, tre år før loven mot homofili ble fjernet, skrev stud.theol på Menighetsfakultet, Ole Christian Kvarme en teologisk begrunnelse for hvorfor staten burde endre sin lovgivning og avkriminalisere homofile. (Den unge teologistudenten hadde kommet i kontakt med medlemmer og aktivister i Det norske forbundet av 1948 som gjennom sin politiske kamp bidro til opphevelsen av forbudet mot homoseksuelle forbindelser i 1972 og innføring av lovvern mot diskriminering på grunnlag av homofil legning. I tillegg fulgte han godt med i den bredere samfunnsdebatten hvor homofilispørsmålet stadig ble debattert. Kvarme beskriver arbeidet med artikkelen som en formativ prosess.
- Situasjonen gjorde to ting med meg. For det første bidro de personlige møtene med mennesker fra dette miljøet til at jeg forsto at lovgivningen var feil og at noe måtte endres. Samtidig førte den pågående debatten og mine egne teologiske arbeider til at jeg måtte jobbe dypere med spørsmål om seksualitet og ekteskap i et teologisk og bibelsk perspektiv. I denne prosessen ble det syn jeg fremdeles har på dette området utviklet og formet, forteller han.

Debatten om homofili den gang var på et annet sted enn i dag. Men arbeidet med problematikken førte den fremtidige biskopen inn i det prinsipielle skillet mellom kirken og statens ulike hensyn; statens forpliktelser i forhold til menneskerettighetserklæringen, og kirkens autonomi i forhold til prinsippet om trosfrihet som gir kirken rett til å forme sitt syn på grunnlag av sine teologiske vurderinger. I følge Kvarme bidro loven til å krenke én bestemt gruppe i et spørsmål som handlet om identitet og etiske valg, og som ikke hørte hjemme i lovgiving og rettsvesens. For ham ble dette et spørsmål om menneskeverd. På samme måte mener han at trosfriheten gir et trossamfunn selvstendig rett til å forme sitt indre liv på bakgrunn av teologiske refleksjoner. Det er med andre ord et spørsmål som utfordrer ulike rettighetsområder; trosfrihet og kirkens behov for å følge sine hellige tekster og lære på den ene siden, og en enkeltgruppes rettigheter vis a vis staten på den andre.

Artikkelen vakte naturlig nok en viss oppsikt i fagmiljøet, det teologisk konservative menighetsfakultet som ikke første og fremst var kjent for å fremme liberale holdninger på dette området. Det var dessuten ikke slik at det norske samfunnet for øvrig var spesielt liberalt i forhold til homofiles rettigheter på slutten av 1960-tallet.

Staten og kirken

- I en diskusjon om trosfrihet er det viktig å definere tydelig hva det er å være en stat og hva er det å være en kirke. Statens rolle er å skape rammer og ordninger som gir enkeltmennesker og grupper mulighet til utvikle og utfolde sine liv både individuelt og i fellesskapet. Staten eller storsamfunnet skal også verne og ivareta de som faller utenfor, de fattige og syke og marginaliserte. Staten tar denne rollen på vegne av fellesskapet. Staten representerer med andre ord det store fellesskapet, understreker Kvarme.

Om kirkens rolle er biskopen tydelig: - For meg er kirken et kristent fellesskap av de som bekjenner seg til den kristne tro og vil leve i tråd med dens trosgrunnlag i kirkens hellige tekster. Kirkens oppdrag er å forankre menneskers liv i fellesskapet med Gud. Han understreker at samfunnet engasjerer kirken, men at grenseoppgangen for kirkens samfunnsengasjement hele tiden må diskuteres.
– Kirken verken er, eller skal være, et politisk parti! Spørsmålet for meg er hva vi som kirke kan bidra med i samfunnsdebatten.
Han vektlegger kirkens grunnleggende glede og takknemlighet over skaperverket og forvalteransvaret.
- Kirkens viktigste rolle i samfunnsdebatten er etter min mening å bidra til å artikulere etisk ansvarlighet og etiske grunnholdninger. Det har ført til spenning og sprik både i forhold til dagens ekteskapslovgivning og i andre aktuelle samfunnsspørsmål. Kirken har sin selvsagte rolle i menigheten, men jeg mener at den aldri må bli seg selv nok, understreker han.

Religionsfrihet
Kvarmes engasjement for religionsfrihet er internasjonalt og langvarig.
– Etter mange års arbeid i Midtøsten har jeg sett på nært hold hvordan kristne minoriteter strever i i mange av disse samfunnene. For meg handler dette om likeverd. Vi ønsker og forventer å leve ut vår egen tro, men en slik forventing må bygges på likeverdighetsprinsippet. Det fordrer at jeg vektlegger norske muslimers trosfrihet like høyt som min egen. Han fortsetter:
- Historisk var det slik i Europa at den som eide staten, også eide religionen. I denne tenkningen finner man årsakene til religionskrigene i europeisk historie. Som kristen i det norske samfunnet i dag, vurderes trosfriheten som grunnleggende og noe som må gjelde alle. Det er prinsippet om *fakultas* og *obligatus*; den rett som gjelder for en selv, gjelder også for andre.

Grunnlaget for dette er, i følge Kvarme, et tydelig skille mellom stat og kirke. I en norsk sammenheng opplever han at det gjeldende kirkeforliket har sine problematiske sider.
- Det som tidligere var Kongens kirke der biskoper utnevnes av kongen i Statsråd, avløses nå av et Stortingets kirkestyre. Vi forblir med andre ord statstjenestemenn, sier Kvarme. Han mener at dette er utfordrende både for staten og for kirken.
- Med kirkeforliket er grenseoppgangen mellom stat og kirke under stadig diskusjon. I levende demokratier forventer vi religionsfrihet, men jeg mener at dagens ordninger fremdeles ikke legger helt til rette for det.

Forholdet mellom stat og kirke i det norske samfunnet vil fortsette å skape debatt både innenfor og utenfor den norske kirke. På samme måte som kirkens rolle i det nye Norge også fremprovoserer til nye teologiske diskusjoner om pluralitet og toleranse innad kirken og i samfunnet for øvrig.
Spørsmål knyttet til forholdet mellom kirke og stat i forbindelse med homofiles rettigheter er ett av de spørsmålene som kirken vil måtte forholde seg til også i årene framover. – Dette er et felt hvor alle prinsipielle løsninger kommer til kort. Men for meg personlig handlet artikkelen jeg skrev på 60-tallet om å ta menneskeverdet på alvor og forsvare menneskets rett til å handle etter egen vilje, også når dette strider mot min tro eller kirkens lære, sier biskop Kvarme.

RELIGION OG MENNESKE-RETTIGHETER I SPENNING

HOVEDINNLEGG PÅ FOLKEMØTET PÅ LITTERATURHUSET I OSLO

Av Knut Vollebæk, høykommissær for nasjonale minoriteter i OSSE

I invitasjonen til dette møtet hevdes det at religion i stadig større grad står mot menneskerettigheter i internasjonale fora, og det spørres om hvordan Norge kan møte denne utfordringen. Mens religion krever mer plass og mer forståelse ute, er religion fortsatt en underkjent og miskjent størrelse i Norge.

I det siste har vi sett en tendens til at internasjonale menneskerettigheter og overnasjonale overvåkingsorganer utfordres av nasjonalistiske og populistiske politikere, også av jurister som setter spørsmålstegn ved slike organers kompetanse i forhold til nasjonal lovgivning. Denne holdningen finnes også i vårt eget land. Det er i dette spenningsfeltet dagens debatt finner sted.

For en tid tilbake hadde avisen Vårt Land en serie artikler om iranske asylsøkere som er blitt sendt tilbake til Iran selv om de hevder at de har konvertert til kristendommen. Dette har skjedd også i tilfeller hvor asylsøkerens kristentro er blitt "godkjent" av biskop, prost og prest, men altså ikke av staten, som ikke har funnet at troen gav grunnlag for opphold i Norge.

Man mangler ikke empiri når det gjelder forfølgelse av kristne og andre religiøse grupper, som f. eks. Baha'i, i Iran. Slik forfølgelse er et brudd på artikkel 18 i FNs verdenserklæring om menneskerettigheter. Videre sier artikkel A.2 i FNs konvensjon om flyktningers stilling at man er flyktning hvis man befinner seg utenfor det landet man er borger av på grunn av sin religion og hvis man på grunn av frykt er uvillig til å påberope seg dette landets beskyttelse. Dermed skulle en iraner som har konvertert fra islam til kristendommen oppfylle betingelsene for flyktningestatus i Norge.

Ettersom jeg ikke tror at Norge bevisst bryter avtaler og konvensjoner man har tiltrådt og ratifisert, må tilbakesendelsen skyldes at man ikke tror på asylsøkernes konvertering. Men hvem bestemmer at jeg har en tro? Og at den er "god" nok? I siste instans er det vel et forhold mellom Gud og meg. Men i den daglidagse sammenheng er det vel ikke så vanskelig å bli enige om at sannsynligheten for at en prest kan vurdere mitt Gudsforhold er større enn sannsynligheten for at en jurist eller statsviter kan foreta den vurderingen.

"Iraner-saken" er et interessant eksempel når vi snakker om religion og menneskerettigheter fordi det handler om en grenseoppgang i forholdet til hvem som har kompetanse i religiøse spørsmål og hvordan konflikter kan løses uten brudd på internasjonale avtaler og forpliktelser og uten å undergrave tilliten til myndighetene.

Jeg er ikke naiv og vet godt at mange mennesker som påberoper seg å være flyktninger og hevder at de er troende av forskjellig slag, ikke nødvendigvis er det. Det oppstår imidlertid en tillitskrise mellom stat og religion, når religiøse leder opplever at de ikke bare unntaksvis, men som en regel ikke blir tatt på alvor når de går god for en persons ærlige overbevisning. Tillitskrisen forsterkes når avslaget i følge media av og til gis en begrunnelse som viser at saksbehandleren har et fjernt forhold til tro, f.eks. når det sies at man kan leve greit hvis man bare ikke praktiserer sin tro veldig synlig. En troende vil spørre hva slags tro det er som ikke syns? Det er behov for en grenseoppgang i spørsmålet om religiøs kompetanse. Hvor går grensen mellom den statlige og den religiøse sfære og hvem definerer den? Dette er ikke en statisk grense. Men hvis det oppstår tvil om statens beslutninger tas på et tilstrekkelig informert grunnlag, vil avgjørelsene

oppleves som en inngripen i den religiøse sfære og et overgrep mot religionsfrihetsprinsippet. Prosessene må derfor bli mer åpne. Hvis ikke står myndighetene i fare for ikke bare å miste tillit i religiøse kretser i Norge, men også undergrave vår troverdighet internasjonalt og dermed redusere Norges mulighet til engasjement i kampen for minoriteters rettigheter. Det er ikke troverdig å sende religiøse minoriteter tilbake og samtidig kritisere myndighetene for forfølgelse og diskriminering.

Religionsfrihet og toleranse er to begreper som går hånd i hånd. Begge er honnørord. De klinger godt sammen og finnes i uttallige internasjonale dokumenter. Da Menneskerettighetserklæringen ble vedtatt i desember 1948, var referansen til religionsfrihet ikke så vanskelig å få på plass. Det kan vel skyldes at når vi snakker om religionsfrihet, er det få som vil gå mot prinsippet, men mange vil ha sterke meninger om hvordan det skal praktiseres. Det er blitt sagt at det er med frihet som med skatt. Hva som teller er netto frihet etter fradrag av pålagte begrensninger, ikke den forgylte brutto friheten som holdes frem i festtaler. Toleranse betyr dessverre altfor ofte at hvis du passer på ikke å si, skrive eller gjøre noe som utfordrer myndighetene, lar myndighetene deg være i fred. Toleranse misbrukes i mange samfunn som et instrument for undertrykkelse, ikke nødvendigvis brutal, men for å usynliggjøre dem og det som måtte være utfordrende. Dette kan bl.a. gi seg utslag i en restriktiv godkjenningspolitikk for religiøse samfunn. I de tidligere sovjetrepublikkene har den russisk-ortodokse kirke fortsatt en særstilling blant kristne kirker, mens nye protestantiske samfunn nektes registrering og dermed bryter loven med sine aktiviteter.

Mange minoriteter møter krav om "usynlighet". I et innlegg i Vårt Land 3. februar skriver stortingsrepresentant Bent Høie under overskriften "Troen må synes i samfunnet", bl.a. "(j)eg vil ikke at det liberale prinsipp om religion som en privatsak skal bli statens prinsipp, og dermed undertrykking overfor dem som tar religion mest alvorlig". Bare hvis vi tar denne debatten på alvor her hjemme, kan vi forvente å bli tatt på alvor når vi deltar i debatt om religionens plass i andre land.

Den andre siden av debatten om religion og menneskerettigheter er spørsmålet om hvor langt myndighetene kan gå i å påtvinge borgerne det som er "godt" for dem. Dette gjelder både i Norge og i forhold til vårt engasjement internasjonalt. Hva er så viktig og grunnleggende fra et menneskrettighetssynspunkt at vi ikke kan fravike det? Kan vi påstå at Menneskerettighetserklæringen er universell, og hvis den er det, hvilke konsekvenser får det i nasjonal lovgivning?

Menneskerettighetserklæringen av 1948 er den første som understreker individets rettigheter. Etter første verdenskrig hadde det vært gjort forsøk på å fastsette kollektive rettigheter for minoritetsgrupper. Men Menneskerettighetserklæringen representerer noe fundamentalt nytt. Selvidentifisering er blitt et grunnleggende prinsipp. Jeg har egen verdi som individ, ikke bare som tilhørende en gruppe. Dermed har jeg også rett til å definere meg ut av den gruppen jeg tradisjonelt skulle tilhøre. Få i denne salen vil protestere mot individets rett til å skifte religion. Men er vi like villige til å akseptere at noen religioner har egne regler som ikke faller sammen med storsamfunnets, som f.eks. omskjæring av guttebarn?
Et eksempel på utfordringer i denne sammenheng kan også være alles rett til arbeid. Hva med kvinnelige prester i den katolske kirke? Og skal homofile som lever i parforhold ha rett til arbeid i kirkesamfunn som mener dette er galt? Her møtes to rettigheter: min rett som samfunnsborger til ikke å diskrimineres i arbeidslivet og spesielle gruppers rett til å forsvare sin tro og sine verdier. Det kan ikke herske tvil om at kvinner og homofile har krav på beskyttelse mot diskriminering i samfunnet. Et statlig pålegg om ansettelsespraksis i religiøse institusjoner vil imidlertid være et brudd på prinsippet om religionsfrihet så lenge kvinner og homofile har andre muligheter til arbeid. Staten er ikke kirke og kirken er heller ikke stat. Minoriteter av alle slag må finne seg i at de lever i et storsamfunn hvor deres verdier ikke nødvendigvis er de som gjelder. Men majoriteten har også en grunnleggende plikt til å respektere minoriteten.

Etter at Menneskerettighetserkæringen ble vedtatt, er det kommet en rekke konvensjoner og institusjoner som skal styrke og sikre gjennomføringen av disse rettighetene. Det har imidlertid vist seg at det er vanskelig å bli enige om hvilket praktisk innhold prinsippene skal gis. Arbeidet med å få vedtatt FNs Erklæring om fjerning av alle former for intoleranse og diskriminering basert på religion eller tro av 1981, er et eksempel på dette. Mens MR-erklæringen av 1948 slår fast retten til å skifte religion, er det i erklæringen av 1981 ikke en gang en indirekte referanse til skifte av religion.

Den kortvarige europeiske våren etter den kalde krigen, førte til at det på 90-tallet ble vedtatt en rekke erklæringer som understreket at intet land kan hevde at situasjonen for menneskerettigheter er et indre anliggende. Brudd på menneskerettigheter kan ikke forsvares ut fra kultur eller religion. Denne viljen til å la seg inspisere av internasjonale og overnasjonale organer, er ikke lenger så uttalt, heller ikke i tradisjonelle demokratier. Dette gjelder både i forhold til internasjonale domstoler og konvensjoner. Vi opplever at enkelte land enten vil trekke seg fra allerede vedtatte avtaler eller vegrer seg mot å inngå eller ratifisere nye.

Ikke minst har Den europeiske menneskerettighetsdomstolen i Strasbourg blitt gjenstand for kritikk. Stadig oftere er det blitt hevdet at domstolen trenger reform. Og med 140 000 ubehandlede saker i 2010 er det vel ikke så helt urimelig å gi dem rett som mener at det trengs. Domstolen hadde da fått hele 61.300 nye individuelle klager til behandling bare det året. Den positive siden av dette er at folk kjenner til domstolen og har håp om å få sin sak behandlet av en uhildet rett. Det finnes mange eksempler på at nasjonal lovgivning ikke tar hensyn til minoriteters og individers rettigheter, inkludert religiøse minoriteter. Det finnes enda flere eksempler på at rettsvesenet ikke fungerer slik det skal og at mennesker derfor opplever at de ikke blir rettferdig behandlet selv om lovene i utgangspunktet er greie nok. Det er derfor svært problematisk når fremtredende europeiske politikere mener at Den europeiske menneskerettighetsdomstolen i for sterk grad og unødig griper inn i nasjonale rettsprosesser.

Overnasjonalitet er ikke uproblematisk. Det vet vi fra vår egen EU-debatt. Samtidig vet vi også hvor viktig det har vært å få på plass konvensjoner som sikrer individets rettigheter uavhengig av kultur, religion og politikk. Menneskerettighetserklæringen ble kjempet frem på bakgrunn av en verdenskrig. Det ville antagelig ikke ha vært mulig å få til noe tilsvarende uten denne alvorlige bakgrunnen. Senere erklæringer, konvensjoner og institusjoner er kommet på plass gjennom et møysommelig arbeid. Hvis man begynner å rokke ved disse erklæringene, kan de lett smuldre opp og vi blir henvist til kulturrelativisme og politisk opportunisme. I disse dager har Norge sin egen debatt om hvordan menneskerettighetene skal komme til uttrykk i Grunnloven. Det er ved å rettsliggjøre menneskerettigheter, ta dem ut av den politiske diskurs og heve dem over politiske stemninger, at de trygges. Grunnleggende menneskerettigheter er i så måte ikke demokratiske. De er en forutsetning for at demokratiet ikke skal bli et flertallsdiktatur. I en tid med økende nasjonalisme, hvor forholdet mellom etnisitet og stat stadig oftere blir understreket, hvor religion både brukes som nasjonsbygging, og som grunnlag for diskriminering og ekskludering, er det dessverre ikke tilstrekkelig garanti i nasjonal lovgivning. Fortsatt mangler mange land et reelt demokrati og også i land med frie valg er det en hårfin grense mellom demokrati og flertallsdiktatur. Derfor trenger vi fortsatt mulighet til overnasjonal overvåking av nasjonal lovgivning og nasjonal gjennomføring av menneskerettighetene.

Når Norge vegrer seg mot å ta internasjonale konvensjoner inn i nasjonal lovgivning, og når vi avviser Flyktningehøykommissærens kritikk av norsk asylpolitikk med argumentet om at vi i Norge ikke kan være bundet av alt FN finner på, undergraver vi ikke bare norsk rettssikkerhet, men også vår mulighet til å kjempe for menneskerettigheter internasjonalt. Det er bare ved å la oss selv bli kontrollert av overnasjonale organer at vi også kan stille andre land til ansvar gjennom de samme organer og institusjoner. "Ånden" fra 1990-årene om menneskerettighetenes overnasjonale gyldighet, må holdes ved like. Hvis vi skal ta opp kampen for menneskerettigheter ute, må vi være villige til å ta en åpen debatt om hva dette betyr i vårt eget samfunn. La meg oppsummere dette i tre punkter:

1. Vi må holde fast ved Menneskerettighetserkæringen av 1948 og kjempe mot at den undergraves nasjonalt og internasjonalt.
2. I arbeidet med å fremme sosiale og økonomiske rettigheter som gjelder hele samfunnet, må vi også ta hensyn til og verne om individets, herunder minoriteters, rettigheter.
3. Beslutninger som kan oppfattes å virke begrensende på individets frihet, herunder menneskers rett til fri religionsutøvelse, må fattes i full åpenhet og kunne være gjenstand for nasjonal og overnasjonal prøving.

De menneskerettighetene vi har kjempet frem er truet fra mange hold i dag, enten det brukes religiøse, kulturelle eller politiske argumenter. Respekten for det enkelte individs rettigheter er grunnleggende. Bare ut i fra en slik respekt kan myndighetene også fremme kollektive rettigheter.

Fra folkemøtet på Litteraturhuset i Oslo, februar 2012

UFULLSTENDIG GRUNNLOVSREFORM

Njål Høstmælingen, direktør ved International Law and Policy Institute (ILPI)

Norske myndigheter ivrer for grunnlovsreformer i mange land i Sør, og krever forpliktende paragrafer om beskyttelse av menneskerettigheter og grunnleggende friheter. Vår egen Grunnlov av 1814 er ikke på høyde med de kravene vi stiller internasjonalt. Hvorfor møtes da forslag om norsk grunnlovsreform med et gjesp?

Geitost er noe av det som – i følge TINE Meierier – gjør nordmenn til nordmenn. Det er også noen andre viktige kjennetegn: Enige og tro til Dovre faller. Barnetog heller enn våpenparader. Dugnad. Et skille mellom kristne og "personlig" kristne. Vikingetid og sagaer. Ibsens mange skuespill, særlig om Peer Gynt. Natur.

Den viktigste delen av vår nasjonale identitet ligger i det helt opplagte: "Vi ere en nasjon vi med". Vi er ikke lenger underlagt Danmark, Sverige eller Nazi-Tyskland – vi er uavhengige. Uavhengigheten knyttes svært tett opp mot Grunnloven av 1814, som ble utferdiget på Eidsvoll av en håndfull revolusjonære menn.

Grunnloven av 1814 var inspirert av idealer fra den gamle og nye verden. Den franske revolusjon dannet bakteppet, sammen med amerikansk uavhengighet. Til datiden å være, inneholdt Grunnloven relativt mange bestemmelser om det vi regner som menneskerettigheter. Mange av disse var inspirert av uavhengigheten: dette er det frie folks styringsdokument, hvor Kongens og Kirkens makt innskrenkes til det mest nødvendige.

Menneskerettighetene i Grunnloven av 1814 knyttet seg til eiendomsrett, frihet fra tortur, visse rettergangsregler, ytringsfrihet, en anelse respekt for privatliv, og litt religionsfrihet. Senere har disse bestemmelsen blitt justert, og noen nye er kommet til. I dag vernes både religionsfrihet og ytringsfriheten bedre, samtidig som retten til arbeid er skrevet inn ved siden av en spesiell beskyttelse av det samiske urfolk og naturmiljøet. En overordnet bestemmelse om at statens myndigheter skal respektere og sikre menneskerettighetene er også lagt til. Men den er taus når det gjelder demonstrasjonsfrihet, likestilling mellom kjønnene, barns rettigheter og mye mer.

Stortinget hegner om revolusjonsdokumentet fra Eidsvoll. Norges grunnlov er verdens neste eldste som fortsatt er operativ, noe som frembringer stolthet for denne til tider akk så unge nasjon. Politikere er forsiktige med å legge nye bestemmelser til, og nekter endog å skrive grunnloven i et språk som almuen forstår: de holder seg til en avart av det danske embetsspråk fra grunnlovens barndom. Den viktigste funksjonen Grunnloven i dag har, er den symbolske, og den trekkes frem i taler på syttende mai og som argument mot EU-medlemskap.

Snart fyller Grunnloven 200 år. Stortinget har nedsatt en egen komité som jobber med markeringen av jubileet, og tilsvarende initiativ finnes for eksempel ved Universitetet i Oslo. Kulturministeren er blitt kritisert for ikke å gi jubileet det fokuset det fortjener, men jevnt over er inntrykket positivt til markeringen. Det er ikke kritikk, ettertanke og problematisering som er kjennetegn: man sikter inn mot fest og feiring.

To små skår i grunnlovsgleden finnes likevel. Ett knytter seg til nyordningen av forholdet mellom stat og kirke. Et annet til Den store grunnlovsreformen.

Den store grunnlovsreformen, hvor alle fine menneskerettigheter skulle bakes inn i Grunnloven, hadde alle de riktige intensjoner. Norge skulle få frem hvor flinke vi er med dette, hvor fint vi balanserer mellom sivile og politiske rettigheter på den ene siden og økonomiske, sosiale og kulturelle på den andre. Den skulle også få frem den store norske deltakelsen og hvor solid vi har bygget vår maktfordeling. Men så snublet det hele ved at arbeidsgruppen som skulle drive prosessen frem og utvikle det fine innholdet i en revidert Grunnlov, maktet kun det siste og ikke det første. Det ble ingen folkebevegelse. Det ble ikke noe stort folkelig engasjement. Det var knapt nok debattinnlegg i avisene. Selv ikke Stortinget tok seg særlig tid til å diskutere fremlegget da det kom 19. desember 2011. Etter noen pliktskyldige kommentarer, og etter at kritikk av mulig rettsliggjøring var unnagjort, ble forslaget sendt til kontroll- og konstitusjonskomiteen. Stortinget viste til arbeidet i komiteen da det 4. juni 2012 avslo å vurdere syv endringer i Grunnloven. To ordtak står i motstrid: "Den som venter på noe godt, venter ikke forgjeves" og "Det beste må ikke bli det godes fiende."

Det andre skåret i grunnlovsgleden er nyordningen av forholdet mellom staten og Den norske kirke. Dette har vært en særdeles lang prosess, med mange motstridende hensyn. Politikere ønsker kontroll over kirken, men samtidig ikke måtte stå til ansvar for det kirken gjør. De ønsker å beholde koblinger til nasjonsbygging og nasjonal identitet, men vil ikke fremstå som bakstreverske og umoderne. Mange og store utredninger, og mange og store politiske hestehandler ligger bak det forliket som de politiske partiene inngikk 10. april 2008. Nyordningen er presentert som en løsning av båndene, og at kirken dermed blir mer fri og selvstendig samtidig som myndighetene frasier seg tilsvarende kontroll. Det er også presentert som et første steg i retning av full fristilling.

Men virkeligheten trenger ikke alltid være slik som politikere presenterer den. En annen virkelighet er de endringene som skjer i Grunnloven. Den norske kirke består som begrep, og får et tilleggsnavn, "Norges Folkekirke". Myndighetene får en plikt til å sikre at den "understøttes", slik myndighetene gjør i dag, og "dens Ordning fastsættes ved Lov". Kongen får plikt til å bekjenne seg til "den evangelisk-lutherske Religion". Og det kanskje viktigste nye: "Værdigrundlaget forbliver vor kristne og humanistiske Arv."

Ser vi snevert til Norge, er det ikke mye nyordning som reflekteres i revisjonen av Grunnloven. Den norske Kirke forsetter som statskirke, styrt av Stortinget gjennom lov og gjennom økonomiske bidrag, og med Kongen som sin høye beskytter. Slik er det også i dag. Forskjellen her er at det ikke lenger er Regjeringen som styrer kirken, f. eks med krav om at mer enn halvparten av Regjeringen skal være medlemmer.

Det er etter mitt syn to negative trekk som nå kommer til syne. Det ene er at Norge nå har fått en verdibestemmelse i Grunnloven, som sier at Norges verdigrunnlag er den kristne og humanistiske arv. Strengt tatt roter politikerne det litt til når de sier at verdigrunnlaget er en religion og et livssyn, det riktige ville ha vært å ha nevnt hvilke bestemte verdier man mener det norske samfunnet bygger på. Men alvorligere er hva de samme politikerne sier om andre religioner og livssyn: er ikke de verdiene som er typiske innen islam eller buddhisme verdier for det norske samfunnet?

Det andre er det hjemmesnekrede begrepet "Norges Folkekirke". For meg fremstår dette som en tilsnikelse av makt og posisjon gjennom ord, men igjen ligger det mer alvorlige implikasjoner i det signalet som Stortinget sender til de som ikke er medlemmer av Den norske kirke: "Dere er ikke del av Norges folk, dere tilhører ikke dette fellesskapet".

Det har ikke vært de helt store protestene mot disse endringene av Grunnloven. En selvsikker Trond Giske viste stolt frem bunkene fra høringsrundene hvor en forsvinnende liten andel var mot de endringene han foretrakk, og et stort flertall for. Etter mye støy rundt religionsutøvelse i det offentlige rom, ble det nedsatt et utvalg juni 2010 som skulle se på tros- og livssynspolitikken i Norge. Forholdet mellom staten og Den norske kirke ville vært naturlig del av dette, men i mandatet til utvalget er det eksplisitt sagt at dette ikke skal vurderes. Tilsvarende var det med det utvalget Stortingets presidentskap nedsatte for å vurdere muligheten for å styrke menneskerettighetene i Grunnloven. Kanskje var forliket for skjørt til å kunne bære motargumenter?

Utvider vi bildet, og ser dette fra Genève og New York, blir fargene enda litt grellere. Det er ikke så vanskelig å se en kristen nasjon som aktivt forsvarer sin historie og trosfellesskap mot nyere religioner og livssyn. Det er ikke så vanskelig å se en utadvendt "personlig kristen" utenriksminister som er aktiv i internasjonale fora med kritikk av islamske staters forvaltning av sine undersåtters menneskerettigheter. Det er heller ikke så vanskelig å se Den norske kirkes plass i minnemarkeringene etter 22.juli-drapene, hvor drapsmannens hovedbudskap var islams maktovertakelse i Europa. Kanskje de også vurderer Kongens involvering i prosessen, med krav til Stortinget om at Kongen fortsatt skal være Den norske kirkes høye beskytter.

De spesielt interesserte i Genève og New York vil merke seg menneskerettighetsdialogene Norge fører med Indonesia, Kina og Vietnam. Her har relativt åpne samtaler om menneskerettigheter blitt ført med regimer som har store og små problemer med å realisere menneskerettighetene. I disse dialogene har Norge lagt vekt på nettopp dialog: det skal snakkes om problemer både i eget land og i dialoglandet. Det smiles jo litt skjevt at dette mantraet, siden forholdene i dialoglandene jo ikke akkurat er sammenlignbare med forholdene her hjemme. Men likevel er det noe å gripe tak i: er den grunnlovsbaserte beskyttelsen av menneskerettigheter egentlig noe bedre i Norge enn Indonesia? Er tros- og livssynsfriheten bedre forvaltet i Norge enn i Kina? Er styringen av Kongeriket Norge mer i tråd med menneskerettighetene enn det indonesiske demokratiet?

De innvidde i Genève og New York vet at Norge engasjerer seg i grunnlovsreformer verden rundt, gjerne i forbindelse med overgang fra diktatur til forhåpentligvis mer demokratiske styreformer. Men det er nok ikke mange av disse som vet hvor treg og forsiktig vår egen grunnlovsreform er, og hvor lite villige norske politikere er til å skrive inn rettslige forpliktelser i Grunnloven. Ei heller vet de hvor nølende Norge er i å nedbygge den særstillingen Den norske kirke har i Grunnloven. Kanskje det ikke svekker Norges tilretteleggingsmulighet, men tvert om: forhandlere som selv har sitt å stri med, er kanskje bedre forhandlere enn de som kommer fra det problemfrie nirvana. Men ofte vil det være motsatt: den som ikke har feid for egen dør, har sjelden legitimitet til å feie for andres.

Sett i sammenheng med den arabiske våren og grunnlovsendringene der, er det norske bakteppet litt problematisk. Ønsker vi at islam, og en bestemt retning innen islam, skal være statens religion? Ønsker vi at landene skal bygge på "islamske verdier"? Ønsker vi innføring av et kongedømme, som kan blande seg inn i de demokratiske prosessene? Ønsker vi at grunnlovene deres skal behandle menneskerettigheter som nettopp det: rettigheter? Eller skal det heller være politiske signaler, for å hindre uønsket rettsliggjøring og overprøving av de folkevalgtes beslutninger? Ønsker vi at det skal skrives inn noe om barns rettigheter eller likestilling mellom kjønnene?

Det meste av det som er skrevet ovenfor, handler om paragrafer og ordninger. I virkelighetens verden er det opplagt mye bedre å være religiøs minoritet i Norge enn i de fleste andre land i verden. I virkelighetens verden er menneskerettighetene i Norge godt beskyttet gjennom lov og domstoler. I virkelighetens verden troner Norge øverst på pallen i de mange menneskerettighetskonkurransene.

Den norske ordningen, hvor praksis er bedre enn den formelle menneskerettighetsreguleringen, er snudd på hodet i forhold til situasjonen i de fleste andre land i verden. Derfor hadde det vært så veldig mye mer styrke i de norske argumentene internasjonalt, og opp mot utsatte grupper i Norge, at også formalia var på plass. Men for å få det til, kreves mer mot og kraft enn det Regjeringen og Stortinget har i dag.

VEIEN TIL LIKESTILLING

Martha Skretteberg, generalsekretær i CARITAS Norge

Den store majoriteten av verdens fattige er kvinner. De er marginaliserte både politisk og sosialt, og er spesielt sårbare i krig og konflikt.[1] Veien til likestilling går gjennom utdanning og lokalt engasjement.

Etter en årrekke med feltreiser i Latin-Amerika, Asia og Afrika har jeg sett behovet for å bedre kvinnenes stilling i samfunnet gjennom å fremme deres rettigheter. Å fremme kvinners rettigheter er å fremme utvikling generelt. Utfordringen er imidlertid hvordan man kan inkludere kvinner i samfunnsutviklingen gjennom å snakke *med* dem og ikke *til* dem.

I utfordringer knyttet til likestilling, religion og utvikling er det viktig å ha en nyansert tilnærming. Man bør søke kunnskap om hvilke komplekse politiske, kulturelle, økonomiske og sosiale årsakssammenhenger disse problemstillingene er en del av. Det er bred enighet i Norge om å stille seg bak de universelle menneskerettighetene, FNs kvinnekonvensjon og å prioritere kvinners rettigheter og likestilling i utviklingssamarbeidet. Det er likevel viktig å påpeke at nasjonal suverenitet, samt respekt for lokal religion og kultur, bør være retningsgivende i gjennomføringen av utviklingspolitikken. Samtidig må det understrekes at de viktigste endringsaktørene er kvinnene selv. Det er derfor avgjørende at Norge støtter opp om forslag kvinner fremmer lokalt. *Nærhetsprinsippet*, tanken om at lokalsamfunnene selv skal identifisere egne behov og selv foreslå løsninger tilpasset deres virkelighet, bør stå sentralt i utviklingsarbeidet. [2] Tilgang til, og kontinuerlig kontakt med grasrota er avgjørende for at lokal tilpasning skal kunne finne sted. Dette sikrer at utviklingen skjer på kvinnenes egne premisser.

FNs Sikkerhetsrådsresolusjon 1325 forplikter medlemslandene å være kjønnsperspektivet bevisst og å fremme kjønnsbalanse i internasjonale operasjoner, politiske beslutningsprosesser og i håndteringen av konflikt og andre humanitære kriser. [3] En av de viktigste endringene denne resolusjonen markerer er hvordan kvinner omtales som ressursfulle aktører, og ikke som passive ofre for krig og konflikt. [4] Et annet sentralt element i Sikkerhetsrådsresolusjon 1325 er å fremme kvinners deltakelse i beslutningsprosesser. Resolusjonen har altså både et rettighets- og et demokratiperspektiv.

Mye har skjedd på papiret de siste årene, men dette reflekteres dessverre ikke alltid i praksis. For effektiv implementering av de nevnte resolusjoner er kunnskap om lokale forhold helt avgjørende. Underrapportering og straffefrihet for seksuelle overgrep mot kvinner er svært utbredt, ikke minst i konfliktsituasjoner. For at kvinner i det hele tatt skal snakke om seksuelle overgrep, og komme rundt all skammen og tabuene dette berører, er nærheten og tilliten til dem de formidler sin historie til nødvendig. Her spiller ofte religiøse institusjoner en helt avgjørende rolle. Jeg har gang på gang blitt slått av den enorme tilliten den katolske kirken har blant vanlige folk, både i Latin-Amerika, store deler av Afrika og på Filippinene. Om det dreier seg om sosial urettferdighet, mangel på skoler og helsestasjoner eller behov for nødhjelp og beskyttelse under væpnet konflikt eller naturkatastrofer, tyr folk i stor grad til de religiøse grasrotorganisasjonene.

1 FN, Department of Economic and Social Affairs 2010. The World's Women 2010: Trends and Statistics.

2 En slik tilnærming er nedfelt bl.a. i Norads Prinsipper for Norads støtte til sivilt samfunn i sør, 2009.

3 FN, Security Council 2000. Resolution 1325.

4 FN, Security Council 2008. Resolution 1820. Resolusjonene 1888 (2009), 1889 (2009) og 1960 (2010) skal videre styrke og sikre gjennomføringen av resolusjon 1325 og resolusjon 1820.

I Afrika svarer over 80 prosent at religion er en viktig faktor i deres liv. [5] I mange utviklingsland nyter kirken større tillit i befolkningen enn stat og rettsvesen. Meningsmålinger fra 2011 viser at 64 prosent av befolkningen i Latin-Amerika har tillit til kirken, 32 prosent har tillit til nasjonalforsamlingen og bare 29 prosent har tillit til rettsvesenet. [6] I Afrika sør for Sahara har 76 prosent tillit til religiøse institusjoner (2006-2007), [7] og oppslutningen om den katolske kirken har økt i katolske land, både i Afrika og Asia. [8] I en slik kontekst blir det viktig å ta høyde for religionens plass i samfunnet. Man må legge til rette for samarbeid med religiøse institusjoner slik at endringer kan komme innenfra og nedenfra.

Jeg har mange ganger vært vitne til hvordan FN-organer og store internasjonale hjelpeorganisasjoner gir støtte til kurs og kampanjer om for eksempel helse, skole eller kvinners rettigheter. De som imidlertid ofte oversetter budskapet, både språklig og kulturelt og gjør dette tilgjengelig for lokalbefolkningen, er katolske nonner som har arbeidet i området i årevis. Det er gjennom dem budskapet når frem til de som trenger det.

Norge har mye å lære bort. Noe av det viktigste mange utviklingsland kan lære er verdien av et sterkt sivilt samfunn. Den norske modellen har bidratt til mange positive endringer og har blant annet ført til at likestilling mellom kjønnene er blitt satt på dagsorden. Samtidig er det viktig å huske på at situasjonen for kvinner på grasrotnivå varierer sterkt fra sted til sted, selv innenfor samme land. Det kan være både etniske, religiøse, kulturelle og sosiale årsaker til dette. Det disse kvinnene imidlertid har til felles er at de lever i kontekster som er svært forskjellige fra hvordan kvinner i Norge lever. Dette bør i større grad reflekteres i utviklingspolitikken og også i måten man driver utviklingsarbeid og humanitær assistanse på.

Å styrke sivilt samfunn og å fremme likestilling lokalt i andre land, fordrer at man arbeider ut fra den lokale konteksten man befinner seg i. Dette betyr naturligvis ikke aksept av alle eksisterende kjønnsrollemønstre og maktstrukturer. Men det er de lokale kvinnene som er de viktigste endringsagentene hvis de gis handlingsrom og deres stemme blir hørt.

Caritas opererer i over 200 land og territorier. Vi støtter de fattige, ekskluderte og sårbare. Som et resultat av politisk og sosial ekskludering er 70 prosent av verdens fattige kvinner.[9] En viktig lærdom av vårt arbeid med kvinner i sør er at mange opplever norske og vestlige verdier og tenkemåter som fremmede. Mye av det som Vesten forkynner oppleves som noe som strider mot deres egen kultur og overbevisning. Dette skaper etiske dilemmaer. Samtidig trenger de den økonomiske støtten rike land kan komme med. Skal bistanden være bærekraftig er det derfor viktig å finne løsninger som reflekterer både donorlandenes prioriteringer og den lokale konteksten. Caritas Norge har utviklet modellen «Caritas-partnerskap» og gjennom denne bidratt til å sette likestilling på den internasjonale dagsorden. Ved å fremme rettighetsmessige argumenter for likestilling mellom kjønnene, og gjennom vårt nære samarbeid med Caritas Latin-Amerika, har vi bidratt til at alle Caritas-organisasjonene i regionen i dag er forpliktet til å ta likestillingshensyn i all sin prosjektvirksomhet. [10] Prosjektene blir bl.a. implementert av frivillige som tilhører de lokale katolske menighetene og likestillingsperspektivet blir slik sett en del av deres verdier.

Utviklingen de siste årene viser at hvis kvinner har adgang til utdanning og informasjon, kan de selv ta et kunnskapsstyrt valg ut fra egne premisser og den sosiale konteksten de lever i. Kvinner med utdanning har lavere mødredødelighet, lavere fødselsrater og større deltakelse i arbeidslivet enn kvinner uten skolegang.[11] Utdanning er derfor et viktig satsningsområde. Når det kommer til etiske, helsemessige og moralske dilemmaer de møter, er det avgjørende at kvinnene selv kan ta opplyste valg. I dette ligger avveininger og problemstillinger relatert til egen overbevisning, etikk og sosiale /økonomiske forhold.

Norge er et samfunn med en sterk velferdsstat og med økonomiske, sosiale og kulturelle rammer som

5 Mc Cauley F. and Gyimah-Boadi E. 2009. Religious Faith and Democracy: Evidence from the Afrobarometer Survey.

6 Corporación Latinobarómetro 2011. Informe 2011.

7 Gallup.com 2007. Africans' Confidence in Institutions. http://www.gallup.com/poll/26176/Africans-Confidence-Institutions-Which-Country-Stands-Out.aspx (tilgang26.06.2012).

8 Agencia Fides 2011. Catholic Church Statistics. http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=30147&lan=eng (tilgang 26.06.2012).

9 Oxfam International 2008. The Global Call to Action against Poverty. http://www.mtnforum.org/sites/default/files/pub/5105.pdf (tilgang 26.06.2012).

10 Cáritas y Pastoral Social (2007): Tejiendo Reflexciones y Metodologías de Equidad entre Hombres y Mujeres

11 FN (2011). The Millennium Development Goals Report 2011.

skiller seg sterkt fra virkeligheten kvinner flest i verden opplever. Norge er i denne sammenhengen et atypisk land. Likestillingsdebatten i Norge foregår på et plan og i en kontekst som ikke treffer hverdagen til kvinner som lever i ekstrem fattigdom eller i voldsutsatte områder. Caritas erfarer at det blant fattige kvinner i sør er spørsmål om universelle basisrettigheter, som retten til mat, helsetjenester og utdanning som utgjør de mest prekære utfordringene. Først når disse er på plass, blir det mulig for kvinnene selv å ta de valgene som best korresponderer med deres egen hverdag og kultur.

Norges og Vestens sekulære utgangspunkt skiller seg fra hverdagen i land der religion har en sterk posisjon. Det er viktig å anerkjenne at tro ofte er en viktig del av livet til kvinner i sør. I mange utviklingsland representerer derfor ofte religiøse institusjoner både en genuin tilgang til mennesker og til kontinuitet. [12] Samtidig er det viktig å være klar over at religiøs kultur og praksis varierer fra sted til sted, og at menigheter og bispedømmer opererer autonomt. Religiøse ledere er endringsagenter som ofte fremmer lokale behov. Dette var for eksempel tilfellet i Mellom-Amerika der kirken spilte en sentral rolle i å fremme lovforslag som sikrer nok mat og rent drikkevann, og arbeidet for å fremme en bærekraftig økonomisk utvikling.[13] Det er her viktig å skille mellom ansvarsfordelingen mellom stat og kirke. Menneskerettighetene er et anliggende mellom stat og borger, og staten er den eneste som kan gi garantier som sikrer borgernes rettigheter. Kirkens rolle er å fremme menneskerettighetene og å overvåke statens overholdelse av dem.

Det er viktig at Norge i utformingen av utviklings- og utenrikspolitikken tar høyde for at sosiale og kulturelle kontekster i land man støtter er svært forskjellige fra det sekulære norske samfunnet og dets mer individualistiske verdiprioriteringer. Det er ikke alltid de løsningene og virkemidlene man ønsker å prioritere i Norge virker i andre land, særlig på lokalt nivå. Derfor er det avgjørende at kvinner i sør utformer sine krav og påvirker samfunnsendringer i den retningen de selv mener er riktig. Gjennom målrettede tiltak som styrker kvinners økonomiske situasjon og øker deres kompetanse, vil kvinnene selv kunne påvirke samfunnsendringer i tråd med deres behov, kultur og identitet. Det er disse endringene som er bærekraftige.

12 Se Rick James (2011) "Handle with care: engaging with faith-based organisations in development" i Development in Practice, 21:1, 109-117 (s. 112

13 Lover vedtatt i Costa Rica, Nicaragua, El Salvador og Honduras: Ley Genereal de Aguas og Ley de Agua Potable y Saneamiento Básico, Ley General de Minas, Ley de seguridad alimentaria, Ley Forestal, Ley de aguas. Regionen opplever også store utfordringer i forbindelse med migrasjon mot nord. Menneskehandel, som spesielt rammer kvinner, er et av fokusområdene til kirken. Etter langvarig innsats for å bevisstgjøre nasjonale myndigheter om de menneskelige konsekvensene har problematikken blitt satt på dagsorden og har allerede blitt integrert i den nye migrasjonsloven i Costa Rica, Ley general de migración y extranjería.

GUD OVER MENNESKER

DEN RUSSISK-ORTODOKSE KIRKE OG MENNESKERETTIGHETENE

Vebjørn L. Horsfjord, stipendiat ved Det Teologiske Fakultet, Universitetet i Oslo

I mange religiøse tradisjoner står guds lov prinsipielt over menneskers lov. [1] **Det kan skape problemer i møte med menneskerettighetene. Artikkelen analyserer den intense russisk-ortodokse motstanden mot menneskerettigheter og viser hvorfor det er hensiktsmessig å diskutere konkrete rettigheter heller enn begrunnelsen for dem. Forfatteren diskuterer også hvordan ulike religiøse tradisjoner bygger allianser mot det de ser som vestlig sekularisme.**

Verdenserklæringen om menneskerettigheter og de sentrale menneskerettighetskonvensjonene gir klare regler som stater og deres lovgivning må holde seg innenfor. Men de gir i svært liten grad svar på *hvorfor* man skal overholde dem. I møtet mellom menneskerettighetene og religiøse tradisjoner er dét en stor fordel. Hvis menneskerettigheter presenteres som ideologi – eller til og med som et livssyn – mobiliseres motvilje hos representanter for mange religioner. For dem som vil fremme respekt for menneskerettighetene, bør det være tilstrekkelig å diskutere – eventuelt insistere på – *innholdet* i rettighetene. Det er ikke nødvendig at alle støtter opp om dem av én bestemt grunn.

Selv uten at hvorfor-spørsmålene ligger på bordet kan religiøse tradisjoners forhold til menneskerettighetene være problematisk. Alle religioner rommer et stort mangfold, og i nær sagt alle vil man finne liberalt orienterte stemmer som hevder at menneskerettighetene er fullt ut forenlig med deres religion. For noen har slike påstander utgangspunkt i et brennende engasjement for de verdier menneskerettighetene fremmer, for andre er de like gjerne forsøk på å gjøre religionen mer akseptabel for en liberal, vestlig orientert og hegemonisk internasjonal offentlighet. I Norge er vi godt vant med kirkeledere som framholder hvordan kristen lære om nestekjærlighet og gudgitt verdighet samstemmer med menneskerettighetenes beskyttelse av individet. Disse taler på vegne av viktige strømninger, men er like lite som noen andre representanter for all kristendom, enn si all religion.

I offentlig debatt blir muslimer ofte utfordret når det gjelder tilslutning til menneskerettighetene. *Kairo-deklarasjonen om menneskerettigheter i islam* ble vedtatt av Organisasjonen for islamsk samarbeid (OIC) i 1990 og er et sentralt dokument for islamsk forståelse av dette temaet. I paragraf etter paragraf tas forbehold om at rettighetene må være i overensstemmelse med sharia. Mens rettighetenes innhold i mangt sammenfaller med internasjonale konvensjoner, settes altså Guds lov over menneskers lover. Selv om dette virker provoserende for mange med en sekulær grunninnstilling, kan prinsippet om Guds lovs forrang gjenfinnes i de fleste religiøse tradisjoner.

I denne artikkelen vil jeg gå nærmere inn på en annen religiøs tradisjon med sterk innflytelse på den internasjonale scenen, russisk-ortodoks kristendom, hvis ledere også systematisk tar forbehold når de stilles overfor menneskerettighetene. På samme måte som Kairo-deklarasjonen hevder de at Guds lov må stå over menneskers lover, og de framstiller menneskerettigheter som et instrument brukt av fiendtlige krefter for å fremme "militant sekularisme". Denne måten å tenke på er organisk integrert i russisk-ortodoks teologi og tenkning. Samtidig finnes åpninger for å diskutere menneskerettigheter, vel å merke hvis de framstår som konkrete rettsregler og ikke som en ideologi som konkurrerer med kirkens grunnleggende teologi. I de senere årene har vi sett at Den russisk-ortodokse kirke (ROK) i økende grad søker samarbeid med andre trossamfunn for å fremme sine synspunkter på dette feltet.

1 Denne teksten er basert på et utkast til en lengre engelskspråklig artikkel om samme tema der jeg viser hvordan de tilnærmingene til menneskerettigheter som her bare refereres, kommer til syne i konkrete tekster og uttalelser.

Den russisk-ortodokse kirke

Den russisk-ortodokse kirke er verdens neste største kirkesamfunn. Det anslås at mellom 100 og 150 millioner mennesker tilhører kirken som har opplevd kraftig vekst etter Sovjetunionens sammenbrudd. Kirkens øverste leder, patriark Kirill av Moskva, oppfatter seg i økende grad som den ledende stemmen for verdens opp mot 350 millioner ortodokse kristne, selv om andre ledere tradisjonelt har hatt høyere rang. Den russiske kirkens forbindelse til Kreml er tett, og patriarkens entusiastiske støtte for Putin i presidentvalget i mars 2012 fikk stor oppmerksomhet. I ortodoks kristendom er det en tett forbindelse mellom religionen og landet, og man taler om de ulike kirkers "kanoniske territorier". I den russiske kirken er dette utviklet til en sterk nasjonalisme som former kirkens standpunkter i mange spørsmål. I russisk utenrikspolitikk kan man se klare spor av kirkens innflytelse. I oktober 2009 fremmet Russland en resolusjon for FNs Menneskerettighetsråd om menneskerettigheter og tradisjonelle verdier ("Promoting human rights and fundamental freedoms through a better understanding of traditional values of human kind" (A/HRC/RES/12/21)) som ble vedtatt blant annet med støtte fra landene i OIC. Året etter arrangerte Høykommissæren for menneskerettigheter, slik resolusjonen påla, en konferanse i Genève med samme tema. Rapporter fra konferansen tyder på at Den russisk-ortodokse kirke spilte en sentral rolle.

I 2008 vedtok ROKs øverste beslutningsorgan, bispekonferansen, et grunnlagsdokument om menneskerettighetene, *The Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights* (heretter kalt BT).[2] Den grunnleggende skepsisen til menneskerettigheter som preger dokumentet, kommer fram allerede i innledningen: I dagens verden blir "beskyttelse av menneskerettighetene [...] ofte brukt som et middel til å realisere ideer som i sitt vesen står i radikal motsetning til kristen lære" heter det. Dokumentet ble utformet av kirkens utenriksavdeling (Department for External Church Relations) under ledelse av daværende metropolitt Kirill som kort tid etter overtok som patriark. Da dokumentet ble presentert for bispekonferansen, satte han ord på den ambivalensen som preger holdningen til menneskerettighetene:

> På den ene side har vi sett positive virkninger av menneskerettighetene for folket. Takket være respekt for disse rettighetene i etterkrigstiden begrenset sovjetiske myndigheter forfølgelsen av troende...På den annen side har vi de siste tiårene sett hvordan menneskerettighetene kan være et instrument rettet mot folks åndelige og moralske dannelse. De som beskjeftiger seg med menneskerettigheter i vårt samfunn, forsøker å styrke en livsfilosofi som er ikke-religiøs, relativistisk og hedonistisk. Den forsiktighet som ortodokse kristne utviser når de taler om menneskerettigheter, er berettiget. De troende frykter at de sammen med gode og riktige ideer vil omfavne fremmede ideer som er skadelige for sjelen.

Det er én fordel med den tydelige talen fra ROKs representanter: I sin retorikk prøver ikke kirken å pynte på sine standpunkter for å gjøre dem mer spiselige for liberale og sekulært orienterte. I dette ligger en mulighet for ærlig samtale dersom man lykkes med å bygge ned gjensidig mistenksomhet.

To ulike tilnærmingsmåter til menneskerettigheter

Ambivalensen i patriarkens holdning så vel som i *Basic Teaching* og andre dokumenter, kan forstås som to ulike diskurser som lever side om side i kirkens tale om menneskerettigheter: Én diskurs bruker teologiske argumenter mot enhver menneskerettighetstenkning, framholder at kirken forvalter en absolutt sannhet og forstår menneskerettigheter som en sekulær ideologi som kirken må kjempe imot. En annen diskurs forholder seg aktivt til menneskerettigheter ved å diskutere de enkelte rettighetene, ser i menneskerettighetene mulighet for å sikre kirken frihet, og gjør motstand mot menneskerettigheter på et konkret nivå. Den første kan kalles en absoluttistisk diskurs. Dette er kirkens default-posisjon basert på århundrers tradisjon for refleksjon rundt etiske spørsmål. Den andre diskursen, som (med store forbehold) kan kalles en pluralistisk diskurs, er sekundær og avledet, men like fullt også tydelig til stede.

2 ROK presenterer mange av sine viktige tekster i offisielle engelske oversettelser. Jeg holder meg til disse når det gjelder titler etc. Der jeg gjengir tekst på norsk, er dette min egen oversettelse fra den offisielle engelske. *The Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights* finnes både på ROKs utenriksavdelings (Department for External Church Relations) nettside www.mospat.ru og som trykksak (28 s.)

De to diskursene lever side om side og er ikke først og fremst representert ved ulike fløyer i kirken, og begge diskurser utviser motstand mot menneskerettighetsarbeid. Men, mens den absoluttistiske diskursen knapt åpner for samtale med representanter for andre tenkemåter, er dette kjennetegnet ved den pluralistiske. For dem som ønsker å fremme respekt for menneskerettighetene, er det derfor viktig at de i omgang med Den russisk-ortodokse kirke og dem som kirken har innflytelse over, søker å mobilisere den pluralistiske diskursen og unngår å kalle fram den absoluttistiske så lenge målsetningen ikke er konfrontasjon.

Den absoluttistiske diskursen er preget av det vi kan kalle "teologiens primat". For å kunne forholde seg til mye av den motstanden mot menneskerettigheter som artikuleres av ROKs ledere, må man kjenne noen grunnleggende trekk ved kirkens lære. Det at Guds lov står over enhver menneskelig lov er en selvsagt del av tenkningen, men kanskje ikke den mest avgjørende. Minst like viktig er forståelsen av mennesket ("antropologien"). Der verdenserklæringen om menneskerettigheter nøyer seg med å fastslå at alle mennesker er født med samme menneskeverd og utstyrt (engelsk "endowed") med fornuft og samvittighet (artikkel 1), er ROK entydig klare på *hvem* som har utstyrt mennesket slik: Gud. Derfor står mennesket i et avhengighetsforhold til Gud. Mye ligger til rette for at mennesket med sin gudgitte fornuft og samvittighet kan skape gode ordninger for menneskelivet, slik tradisjonell naturrettstenkning har som utgangspunkt. Når det ikke lykkes mennesket å oppfylle Guds vilje, skyldes det synd. Synd er ikke først og fremst onde handlinger, men en grunnleggende avskårethet fra Gud som formørker menneskenaturen og skygger for den gudgitte verdigheten. Dermed blir menneskelivets mål, dets "telos" – eller vi kunne si "meningen med livet" – da å overvinne synden (ved Guds hjelp og nåde) og vende tilbake til et liv som i størst mulig grad overensstemmer med Guds vilje. Tenkningen skiller seg her fra protestantisk og katolsk kristendom som gjerne har tenkt i juridiske termer: "Mennesket *blir erklært* rettferdig for Gud." Det er altså *relasjonen* til Gud som endres når Gud frelser. Ortodoks teologi har en mer fysikalistisk tenkning: Frelse (eller "forløsning") er en transformasjon av mennesket selv. Forskjellen kan virke subtil, men har store konsekvenser: Når målet for menneskelivet er denne indre forvandling til et liv i overensstemmelse med Guds vilje, er det også rimelig at samfunnet ordnes slik at det legger til rette for denne forvandlingen. Derfor er det logisk når BT (artikkel III.5) sier det slik:

> [D]e politiske og juridiske menneskerettighetsinstitusjonene kan fremme den gode målsetningen å beskytte menneskets verdighet og bidra til at personligheten utvikles åndelig og etisk. For å gjøre dette mulig må implementeringen av menneskerettigheter ikke komme i konflikt med moralske normer gitt av Gud eller tradisjonell moral avledet av disse.

Menneskerettighetene må altså underordnes menneskets overordnede mål: Å frigjøres fra synd til et liv etter Guds vilje. Ifølge sentrale kirkeledere er det her en avgrunn mellom ROKs tenkning og tenkningen i menneskerettighetene: ROKs tenkning er gudssentrert (teosentrisk), mens menneskerettighetene er menneskesentrerte (antroposentriske).

Det er med dette utgangspunktet ROKs ledere knytter menneskerettigheter til en "militant sekularisme", et uttrykk som stadig brukes i kirkens retorikk. Den militante sekularismen bruker menneskerettigheter som brekkstang for å undergrave tro og moral. BT uttrykker seg forsiktig om dette temaet, men i kirkelederes taler finner man temaet stadig gjentatt. Metropolitt Hilarion, som overtok etter Kirill som leder for kirkens utenriksavdeling, snakker for eksempel om sekularismens frammarsj med ord som "kamp", "slag", "angrep". Der man i vesten kan oppfatte ROK som offensiv i motstand mot (deler av) menneskerettighetsregimet, er kirkens selvforståelse at de verdier den står for, er under angrep og at man kjemper en forsvarskamp mot en stadig mer dominerende og mektig motstander.

Ut fra logikken i den absoluttistiske diskursen jeg nettopp har beskrevet, spiller *innholdet* i menneskerettighetene i prinsippet mindre rolle, siden det er selve grunnlaget de bygger på, og deres tilknytning til en sekularistisk ideologi, som er kjernen i problemet. Likevel innlater kirken seg altså også på diskusjoner nettopp om menneskerettighetenes innhold og betydning. Det er dette jeg kaller den pluralistiske diskursen. Det er innenfor denne pluralistiske diskursen det gir mening når BT har en lang

avsluttende oversikt over ROKs "innsats for menneskerettigheter" til tross for den kategoriske avvisningen av menneskerettigheter som et verktøy for sekularismen. I disse listene finnes mange gode målsetninger som å arbeide for religionsfrihet, å motarbeide religiøst motivert vold og fiendskap, ivareta verdigheten til mennesker i institusjoner som fengsler, sykehus, barnehjem etc., og å arbeide for en rettferdig økonomisk samfunnsorden og for rettferdige rettergangsprosesser.

Også i den pluralistiske diskursen møter vi motstand mot menneskerettigheter når de antas å fremme verdier og praksiser som kirken er imot. BT framholder for eksempel at menneskerettighetene ikke må tillates å fremme "absolutt onde ting slik som abort, selvmord, seksuell løssluppenhet, perversjoner, ødeleggelse av familien og tilbedelse av vold og ondskap". Listen suppleres andre steder med "eksperimenter som forandrer en persons natur" og krenking av religiøse symboler. Religionsundervisning i skolen er også et vanskelig menneskerettslig tema for ROK siden kirken mener det må gis forrang til den dominerende religionen. Man trenger ikke kjenne ROK og internasjonalt kirkeliv særlig godt for å se at kjønn og seksualitet er et svært sentralt og ømtålig tema: ROK frykter kort sagt homofiles rettigheter (i hvert fall samkjønnede ekteskap og homofile prester) og kvinners rettigheter (i hvert fall i kirkens egne hierarkier).

Strategier i møte med menneskerettighetene

Det at kirken vedtok BT i 2008, viser at ledelsen ser at de er nødt til å forholde seg til den internasjonale samtalen om menneskerettigheter. Ut fra dokumentet og hvordan kirkens ledere ellers uttaler seg, kan vi identifisere tre ulike strategier: (1) avvisning av menneskerettighetene, (2) fortolkning av menneskerettighetene som setter dem i forbindelse med "tradisjonelle verdier", og (3) alliansebygging. Mens (1) er knyttet til den absoluttistiske diskursen, springer (2) ut av den pluralistiske. Alliansebygging (3) brukes til å fremme de to første strategiene.

Jeg har allerede referert til hvordan framstående representanter for ROK i ulike sammenhenger avviser menneskerettighetene på prinsipielt grunnlag. Oversikten i BT (kapittel V) over hvordan ROK vil arbeide for menneskerettighetene viser fram en annen strategi. Her gir ROK sin egen tolkning, slik at noen av de internasjonalt anerkjente menneskerettighetene framstår i gjenkjennelig form (for eksempel religionsfriheten og økonomisk rettferdighet), andre savnes (for eksempel kvinners rettigheter), atter andre framstår med en tydelig vektlegging tilpasset kirkens lære (for eksempel "[s]tøtte familien tradisjonelt forstått så vel som farskap, moderskap og barndom (fatherhood, motherhood, childhood) (artikkel V.2). "Tradisjonelle verdier" er blitt et viktig begrep i ROKs møte med menneskerettigheter i senere år, kf resolusjonen i Menneskerettighetsrådet nevnt over. I noen sammenhenger knyttes menneskerettigheter og tradisjonelle verdier tett sammen. I andre sammenhenger framstår tradisjonelle verdier snarere som et alternativ til menneskerettighetene.

I senere år er det blitt tydelig at ROK aktivt bygger allianser med andre religiøse grupperinger med sammenfallende synspunkter i saker som ansees som viktige. BT avslutter med en anbefaling av slikt samarbeid: "Den russisk-ortodokse kirke er forberedt på å forsvare de samme prinsipper [altså de som er fremmet i dokumentet for øvrig] i dialog med verdenssamfunnet og i samarbeid med mennesker av andre tradisjonelle religioner." Metropolitt Hilarion har i flere sammenhenger pekt på Den katolske kirke som ROKs naturlige partner i spørsmål om menneskerettigheter, og kirken engasjerte seg sterkt, til forsvar for Italia, i den såkalte krusifiks-saken (Lautsi mot Italia) da den gikk i to runder for Den europeiske menneskerettighetsdomstolen.

Et nært samarbeid med Den katolske kirke er på ingen måte en selvfølge for ROK. Siden Sovjetunionens sammenbrudd har forholdet de to kirkene imellom vært anstrengt. Den russiske kirken har mistenkt den katolske for å ville ekspandere på russernes områder. Et symbolsk viktig møte mellom Paven og patriarken av Moskva har lenge vært ventet, men foreløpig ikke funnet sted. Det er derfor betydningsfullt når ROKs ledelse lar samstemmighet i tilnærming til menneskerettighetene trumfe grunnleggende dogmatiske og praktiske uoverensstemmelser og utpeker Den katolske kirke som viktigste partner. Avstanden til andre religiøse tradisjoner er enda større, men kirken viser i ord og handling at den gjerne søker samarbeid med både muslimer og jøder.

I desember 2011 sto ROK som arrangør av en "European Interreligious Conference on the Family" i Wien sammen med nettopp Den katolske kirke og den jødiske menigheten i byen.

Rapporter fra konferansen kunne fortelle at deltakerne:

> *"were in complete unanimity with regard to the need to protect the traditional family in face of threats generated by secularism and moral relativism".*

Samarbeidsstrategien er interessant fordi den i seg selv bygger på en aksept av et visst mangfold av religiøse tradisjoner og dermed kan plasseres innenfor den pluralistiske diskursen. Men når det kommer til den agendaen som skal fremmes, og dermed hvilke partnere man velger seg, slår den absoluttistiske diskursen igjennom: Man søker samarbeid med dem som deler ROKs frykt for at sekularismen bruker menneskerettighetene som brekkstang mot tradisjonell religion. Sagt på en annen måte: ROKs strategi viser at enighet i konkrete etiske spørsmål veier tyngre enn uenighet om trosspørsmål. Alliansebyggingen inngår dermed i den bredere "vending mot det etiske" som kjennetegner mange utviklingstrekk innenfor religionene de siste tiårene. Samtidig kan alliansebyggingen tolkes som en defensiv strategi: Kirken tror ikke lenger at den kan stå imot presset fra sekularismen alene.

Hvordan møter man Den russisk-ortodokse kirke?

Hvordan skal man så møte Den russisk ortodokse kirke hvis målet er å fremme aksept for menneskerettighetene? Meningsfull og vellykket omgang med ROK forutsetter et minimum av innsikt i hvordan kirkens ledere tenker. Det som for en norsk aktivist eller diplomat kan framstå som irrasjonelle eller reaksjonære impulser, er fundert på århundrers refleksjon om menneskets rolle i verden og er i mange henseende like rasjonelt og konsistent på sine betingelser som en liberal rettighetstenkning er det på sine. Poenget med å analysere ROKs tilnærming til menneskerettigheter som to ulike diskurser som overlapper og griper inn i hverandre, er å peke ut noen områder der en samtale om menneskerettigheter kan føre fram, og andre områder som neppe er fruktbare hvis endring er målet. Russisk-ortodoks teologi om menneskets plass i verden, om synd og gjenopprettelse er grunnfestet og ikke til forhandling. ROK vil aldri kunne overtales til å akseptere menneskerettigheter ut fra et grunnprinsipp som setter mennesket i sentrum for all lære om rett og galt. Dette tilhører den absoluttistiske diskursen. Dersom man mobiliserer den, bekrefter og forsterker man forestillingene blant ROKs ledere om at menneskerettigheter er en sekularistisk ideologi som står i et grunnleggende motsetningsforhold til tradisjonell religion.

Jeg har samtidig vist at dette ikke er alt som kan sies om ROK og menneskerettigheter, fordi det også finnes en pluralistisk diskurs. Denne er ikke nødvendigvis mer åpen for å fremme respekt for alle menneskerettigheter i det konkrete, men den benytter argumentasjonsformer som åpner for å snakke om menneskerettighetenes *innhold*. Dominerende i den pluralistiske diskursen er frykten for det som for ROK framstår som moderne dekadanse, gjerne knyttet til kjønn og seksualitet. Dersom man aksepterer frykten som en realitet (selv om man kan mene at den er dårlig begrunnet), kan man gå inn i samtaler på det konkrete planet: På hvilken måte mener kirkeledere, for eksempel, at menneskerettighetene fremmer stamcelleforskning, som de er imot? Nøyaktig hvilke rettigheter er det man ikke ønsker å gi homofile: er det rettigheter i samfunnet generelt, eller er det knyttet til rettigheter innenfor kirken? Langs dette sporet kan en del misforståelser ryddes av veien: Kirken ønsker neppe å nekte homofile en del grunnleggende politiske rettigheter (for eksempel til å stille til valg), mens menneskerettighetene i dag ikke rettmessig kan brukes til å påtvinge en kirke homofile prester mot dens vilje. Samtaler som dette vil neppe vise fram en grunnleggende harmoni. Tvert imot er det dype forskjeller på hvordan ROK tenker om mange av disse sakene på den ene siden og utbredte fortolkninger av menneskerettighetene på den andre. Poenget er at dersom man holder seg i det konkrete, til *hva*-spørsmålene og ikke til *hvorfor*-spørsmålene, kan man ha en meningsfull samtale innenfor ROKs pluralistiske diskurs. Et godt sted å begynne kan være i det dilemmaet patriarken selv har påpekt: Religionsfriheten – en sentral menneskerettighet – sikrer på den ene siden kirken rom til å være seg selv, men gir også et tilsvarende rom for mange som har andre tilnærminger til virkeligheten.

Begrepet "tradisjonelle verdier" er sentralt i ROKs møte med menneskerettighetene. Igjen er det nødvendig å ha blikk for nyansene. Det kan tenkes måter å tenke og tale om tradisjonelle verdier som gjør dem til et verdifullt supplement til menneskerettighetsdiskursen i konkrete sammenhenger. Tradisjonelle verdier kan betegne grunnleggende motivasjonsstrukturer som er langt sterkere enn overflatiske oppfordringer til å respektere bestemte rettigheter formulert av FN-organer. Dersom disse *de facto* overensstemmer med menneskerettighetene og derfor blir ønsket velkommen av andre, kan tale om tradisjonelle verdier gi både russisk-ortodokse og andre en opplevelse av å bli hørt og verdsatt. I beste fall kan slike samtaler avverge at tradisjonelle verdier fester seg som et kodeord i den strategien som også er tydelig til stede, nemlig at tradisjonelle verdier stilles opp som et alternativ til menneskerettighetene.

Når Den russisk-ortodokse kirken så tydelig søker å bygge allianser med andre religiøse grupper gir det grunn til å reflektere over hvilken rolle interreligiøs dialog kan spille i arbeid med menneskerettighetsspørsmål. Dersom alt samarbeid mellom religioner kalles interreligiøs dialog, er det liten tvil om at dialog kan undergrave respekten for menneskerettigheter når ulike konservative religiøse grupper samarbeider. I tilfelle må man skjelne tydelig mellom tjenlig og ikke-tjenlig religionsdialog. Noen ganger forbeholdes imidlertid begrepet "religionsdialog" eller "interreligiøs dialog" interaksjon der man deltar med en vilje til å la seg påvirke i møtet med andre. Det er i tilfelle noe annet enn alliansebygging. ROK deltar både i fora som kan betegnes som alliansebygging og i fora som framstår mer som religionsdialog i kvalifisert forstand. Det er nødvendig å forstå forskjellene og eventuelt fremme det ene mens man avgrenser seg mot det andre. Kvalifiserte dialogfora kan være blant de viktigste arenaene der ROKs lederskap blir utfordret om konkrete menneskerettigheter på respektfulle måter som fremmer samtale og kanskje også forandring.

Menneskerettigheter og religion

Denne gjennomgangen av ROKs holdning til menneskerettigheter har hatt som utgangspunkt at det er viktig å forstå samtalepartneren godt. Den gir derfor først og fremst hjelp til samtaler nettopp med Den russisk-ortodokse kirke og de som deler dens tenkemåte, både andre ortodokse kirkers representanter og politiske ledere med bånd til kirken. Tross sammenfall i konkrete synspunkter, atskiller tenkningen om menneskerettigheter i for eksempel Den katolske kirke seg ganske betydelig fra det vi finner i de ortodokse kirkene. Likevel er det overføringsverdier. Innledningsvis antydet jeg at man i mange religiøse tradisjoner vanskelig kommer utenom å sette Guds lov over menneskers lov, i hvert fall i prinsippet. Dersom de som ønsker å fremme respekt for menneskerettighetene eksplisitt eller implisitt forutsetter at slik respekt må bygge på en tenkning som prinsipielt setter mennesket over alt annet, kommer samtalen neppe langt. Også i møte med andre tradisjoner kan man da forvente å mobilisere absoluttistiske diskurser som avviser menneskerettighetene en bloc. Men også i andre religiøse tradisjoner kan man finne pluralistiske diskurser som løper side om side med den absoluttistiske og som gir rom for å diskutere menneskerettighetenes innhold. Da vil oppgaven være å mobilisere denne diskursen og unngå å mobilisere den absoluttistiske. Derfor kan det være et gode i møte med ulike religiøse tradisjoner at menneskerettighetene presenteres som konkrete rettsregler (positiv lov) som man søker konsensus om, snarere enn som en menneskesentrert ideologi alle må slutte seg til. Så får det være opp til hver enkelt tradisjon, for ikke å si hvert enkelt menneske, å sette mer eller mindre presise ord på *hvorfor* man aksepterer å la seg binde (eller mer presist, aksepterer at den staten man tilhører lar seg binde) av disse reglene.

MODELL FOR RELIGION OG POLITIKK?

Av Ingrid Vik, prosjektleder ved Oslosenteret

Tyrkia har seilt opp som et hyperaktuelt forbilde for de arabiske landene med sin sekulære konstitusjon og et moderat islamistisk statsbærende parti. Men er det gitt at Tyrkia er den mest relevante modellen? Ikke hvis grunnlaget for analysen bare handler om religion.

Statsminister Recep Tayyip Erdogan ble i 2010 og 2011 kåret til den mest populære politiske lederen i den arabiske verden, mye på grunn av Tyrkias økonomiske suksess koblet med en frittalende retorikk blant annet rettet mot israelsk okkupasjonspolitikk. Erdogan var også tidlig ute med støtteerklæringer til politiske demonstranter i den arabiske verden, og da han gjennomførte en rundreise i september 2011 til Egypt, Libya og Tunisia, ble han mottatt som en popstjerne av jublende folkemengder. Det muslimske brorskapet i Egypt hadde lenge sett med beundring på Erdogans evne til å integrere tradisjonelle muslimske verdier og demokratiske prinsipper og var blant de som hyllet den tyrkiske statsministeren. Men da Erdogan, i et intervju på egyptisk tv, uttalte at Egypt burde velge en sekulær statsform slik som Tyrkia, kom Det muslimske brorskapet raskt på banen og hevdet at det egyptiske folket ønsket en islamsk stat.

Om brorskapet har "second thougts" om den tyrkiske statsmodellens relevans ble uttalelsen godt mottatt i Vesten hvor mange frykter at islamistene skal kuppe den arabiske revolusjonen på bekostning av demokrati og menneskerettigheter. Talen i Kairo bidro til å befeste tanken om Tyrkia som modell for landene i Midtøsten, ikke minst i USA hvor stemningen over tid hadde vært at Tyrkia og den frittalende Erdogan gradvis hadde vendt Vesten og Nato ryggen etter en rekke egenrådige manøvre.

- Et «best case» for Egypt vil være en slags tyrkisk utvikling, hvor du får muslimske partier som erkjenner at de er i et muslimsk land, men respekterer sekulære institusjoner, sa daværende statssekretær i UD, Espen Barth Eide i et intervju til Aftenposten i februar 2011. Tilsvarende argumenter har også vært uttrykt fra utenrikspolitiske analytikere i en rekke land. Reiser man til Tyrkia og diskuterer disse spørsmålene med samfunns- og religionseksperter, får man imidlertid også servert noen motforestillinger og nyanseringer. Det er nemlig mye som skiller Tyrkia fra land som Egypt og Libya, ikke minst i forholdet mellom stat og islam. Eller som religionsforsker og spesialist på det religiøse ministeriet *Diynaet*, professor Istar Gozaydin-Savasir uttrykker det; "Tyrkia har sikkert noe å bidra med, men modelltenkningen blir lett ahistorisk og statisk".

Utsagnet 'alle modeller er gale, men noen er nyttige' gjelder trolig også i demokratibygging. Modeller kan inspirere og aspirere, men må også inkludere fornuftige forbehold. Nedenfor sammenstilles noen punkter fra samtaler og intervjuer ført på en feltreise til Tyrkia i mai/juni 2012 som peker på noen historiske og kontekstuelle ufordringer i tanken om Tyrkia som modell for arabiske land i politiske overgangsprosesser. Hovedargumentene viser til spesifikke sider ved den tyrkiske politiske historien som må inkluderes for å forstå landets politiske og demokratiske utvikling.

En sterk stat og sekulære tradisjoner

Den tyrkiske statsviteren Omir Taspinar beskriver den tyrkiske statsdannelsens røtter i det ottomanske riket med en sterk stat med klar forrang over religion. Mens islam var grunnlaget for de arabiske statene – det eksisterte ingen arabisk stat før islam - var dette ikke tilfelle i den ottomanske og tyrkiske statsdannelsen. Da den tyrkiske republikken ble etablert i 1923 etter det ottomanske rikets fall, ble det innført en sekulær ettpartistat med allmenn stemmerett for kvinner og menn. Landsfaderen Mustafa Kemal Atatürks mål var å bygge en tyrkisk sekulær nasjonalstat på lik linje med de europeiske stormaktene, og han skjelte til

den franske konstitusjonen som modell for å regulere forholdet mellom staten og den religiøse sfæren. Det gjorde han fordi det var tradisjon for å håndtere religionen gjennom en tydelig statlig dominans. Fra republikkens begynnelse var det militæret som fikk rollen med å vokte statens sekularitet og integritet. På den andre siden pålegger den tyrkiske grunnloven det militære å holde seg unna den politiske arenaen.

Islams rolle vis a vis staten er altså historisk vesensforskjellig fra de arabiske statsdannelsene. En annen viktig side ved det tyrkiske demokratiet er tradisjonen for flerpartisystem og en form for politisk pluralisme som går tilbake til tiden etter andre verdenskrig. I skyggen av den dominerende motsetningen mellom sosialister og nasjonalister som preget tyrkisk politikk fra 1940-tallet og framover vokste politisk islam fram under ledelsen av den muslimske politikeren Necmettin Erkaban på 1960-tallet. I brytninger med andre politiske strømninger fikk man de neste tiårene en bølge av islamsk pluralisme. Det siste er ikke minst viktig hvis vi ser på utviklingen av politisk islam slik vi kjenner det i Egypt og andre arabiske land. Mens islam var en side av den konservative fløyen i tyrkisk politikk, har islam i mange arabiske land vært en viktig, og i enkelte tilfeller også den eneste, politiske motkraft. I Egypt har maktkampen grovt sett vært mellom autokratene på den ene siden og islamistene på den andre, uten noen reell politisk kraft mellom disse motpolene. Så langt ser vi at det er nettopp islamistene som evnet å organisere en politisk organisasjon, mens sekulære og liberale aktivister som deltok aktivt under revolusjonen har manglet en effektiv plattform og tydelig lederskap.

Mange peker også på betydningen av den tyrkiske sufi-tradisjonen som en viktig del av landets islamske identitet, og med viktig innflytelse på utviklingen av moderat politisk islam i Tyrkia. Gulen-bevegelsen har sin plass nettopp i denne tradisjonen og har nære bånd til Erodgans parti AKP. Tradisjonelt har Gulen-bevegelsen vært drevet som et nettverk med et sterkt sosialt og kulturelt engasjement både i og utenfor Tyrkia. Likevel, bevegelsen har vært gjenstand for hard kritikk for sine angivelige politiske ambisjoner og har blitt anklaget for å ha en rolle i den såkalte Ergenkonsaken, Tyrkias mest omtalte rettsak i moderne tid. [1] Uansett er det grunn til å hevde at Gulen-bevegelsen er en langt mer moderat og reformert religiøs kraft, sammenlignet med det muslimske brorskapet, med et verdigrunnlag som eksplisitt inkluderer demokratiske prinsipper og menneskerettighetene.

Fra slagord til handling

Da Erdogan kom til makten, først som borgemester i Istanbul i 2001 og senere som statsminister for AKP i 2003, var det på et reelt politisk program og med støtte også fra tradisjonelt sekulære og urbane segmenter. Brorskapets slogan "Islam er løsningen" ville trolig aldri fått Erdogan til makten i Tyrkia, hevder mange. Og hvem kan vel styre og utvikle en millionby som Kairo på grunnlag av et religiøst program? Kanskje vil Morsys 'Frihets og Rettferdighetsparti's skjebne i Egypt nettopp avgjøres av deres evne til å utvikle politiske løsninger som kan drive utviklingen av landet framover. Å reformere og transformere Egypt til et bærekraftig samfunn vil kreve evner til å omsette visjoner til konkrete programmer og sterkt lederskap for å gjennomføre politikken. Hvis ikke vil det muslimske brorskapets legitimitet og popularitet svekkes.

Ser vi nærmere på grunnlaget for Erdogans medgang handler det ikke minst om at Tyrkia har hatt en eventyrlig økonomisk vekst, selv når landene rundt, inkludert Europa, sliter med økonomisk krise. Økonomisk struktur utgjør også et viktig skille mellom Tyrkia og de fleste andre landene i regionen. Fordi Tyrkia ikke har gudgitte naturressurser som olje eller en Suez-kanals stødige puls av inntekter, har det politiske lederskapet vært nødt til å investere i egen befolkning gjennom utdanning og i utviklingen av aktiv kultur for business og næringsliv som har bidratt til framveksten av en stor middelklasse. For å sikre staten inntekter har man vært nødt til å gjennomføre et effektivt skattesystem. I mange arabiske land har oljen bidratt med faste inntekter uavhengig av den øvrige økonomiske produksjonen i landet, og har således blitt en sovepute for det politiske lederskapet som har ført til manglende utvikling og til syvende og sist revolusjon og maktskifter. Se på Egypt eller Tunisia; den demografiske utviklingen med en ung befolkning uten noen reelle framtidsutsikter var en tikkende bombe med større kraft enn regimene, eller verden for øvrig, hadde forutsett.

1 Ergenkon-saken handler om et hemmelig høyre-nasjonalistisk nettverk som angivelig har gjennomført operasjoner for å destabilisere Tyrkia for å skape grunnlag for et militærkupp.

Europa og demokratiet

Sist, men ikke minst, er Tyrkia gjennom sin plassering rent geografisk også et euroasiatisk land. Et besøk til hovedstaden Ankara eller millionbyen Istanbul viser en tyrkisk kraftfull modernisme, side om side med tradisjon og religion som skiller seg dramatisk fra f.eks Egypt. – Aldri har jeg følt meg så fremmed som da jeg var på besøk i Egypt, forteller en tyrkisk mann fra en liten by i Tyrkia. Felles religion til tross, kulturelt, religiøst og sosialt er Tyrkia et helt annet samfunn enn det langt mer tradisjonelle Egypt.

Samtidig - Tyrkias forhold til Europa og EU har vært en avgjørende faktor for landets demokratiprosess. Islamister og sekulære har stort sett stått samlet om målet om tyrkisk integrasjon i EU. Kombinasjonen med Europas manglende vilje til å slippe Tyrkia inn i unionen og EUs dype økonomiske krise, har imidlertid dempet interessen for EU i Tyrkia. Det har skapt bekymring for utviklingen av det tyrkiske demokratiet. Økt press på ytringsfriheten og forsamlingsfriheten, samt en tøffere tilnærming i konflikten med den kurdiske minoriteten gir grunn til bekymring.

Med krisen i Syria har trolig Erdogans stjerne i den arabiske verden falmet noe. "The geography and history of Turkish-Syrian relations, coupled with Turkey's growing regional status, have raised expectations that the country would take a lead in resolving the conflict. This was a tall order from the outset as Turkey's 'soft power' came face to face with tough regional realities", skriver Tyrkia-forsker ved PRIO, Pinar Tank i et blogginnlegg.[2] Kanskje må også forventningen om Tyrkias betydning som rollemodell for arabiske land justeres ned til et mer realistisk nivå. Men Tyrkia har noen viktige erfaringer å bidra med, og det er all grunn til å håpe at tyrkiske prosesser for håndtering av politikk og religion blir en del av kunnskapstilfanget når nye løsninger skal utvikles i Egypt, Tunisa eller Libya.

2 The New Middle East Blog: Turkey´s Challanges in the Syrian Crisis, April 2012

«Staten er ikke kirke og kirken er heller ikke stat. Minoriteter av alle slag må finne seg i at de lever i et storsamfunn hvor deres verdier ikke nødvendigvis er de som gjelder. Men majoriteten har også en grunnleggende plikt til å respektere minoriteter»

(Knut Vollebæk, høykommissær for nasjonale minoriteter i OSSE)

Foto: Birgitte Sigmundstad

FREMVEKSTEN AV RELIGION I UTVIKLING:

EN STUDIE AV ERFARINGER FRA NEDERLAND OG ENGLAND

Av Nikolai Hegertun, prosjektkoordinator ved Oslosenteret

Resymé

I arbeidet med prosjektet «Religion og Utvikling» har Oslosenteret ønsket å se nærmere på lignende prosesser i to andre sammenlignbare land for å dokumentere og sammenstille erfaringer og kunnskap. Storbritannia og Nederland pekte seg raskt ut som to caser verdt å studere da begge lands utviklingsdepartementer satte fokus på religion allerede tidlig på 2000-tallet.

Deskstudien som er foretatt innebefatter både en introduksjon til feltet, en avgrenset litteraturgjennomgang og den empiriske sammenstillingen av erfaringer fra Nederland og Storbritannia.

De to landene har valgt ulike tilnærminger, men prosessene har likevel klare berøringspunkter. Funn fra studien viser tydelig den krevende prinsipielle balansegangen og de kunnskapsutfordringene religion representerer for statlige utviklingsdonorer. Det er et felt som bringer ideologiske uenigheter for dagen, samt et stort landskap med en mengde ulike aktører og delte interesser, men som potensielt har en enorm synergieffekt.

Funn fra studien viser at forskning som er gjort på religion og utvikling vanskelig har latt seg forene med politikkens omskiftende natur og krav om håndterbare anbefalinger. Manglende dialog mellom politisk oppdragsgiver og forskningsutøver om behov og preferanser har også vært utslagsgivende for at anbefalinger fra forskningen ikke har blitt relevante for politisk ledelse.

I forlengelsen av dette har utviklingsindustriens økte krav til dokumentasjon og raske operasjonelle resultater i en tid med økt press på statlige midler også bidratt til å vanskeliggjøre langsiktig og grundig forskning på religioners komplekse samhandlingsmekanismer med utvikling.
I tillegg har prosesser i begge land vært preget av at religion har blitt behandlet *ad hoc* og på grunnlag av enkeltindividers initiativ og interesse for religion. Religionsdimensjonen trenger institusjonell forankring, spredt eierskap, og en plan for videreføring og systematisering av kompetansebygging.

I begge land har det vært et stort fokus på trosbaserte organisasjoner. Selv om mange informanter har en empatisk grunnholdning til feltet av trosbaserte utviklingsorganisasjoner, og i tillegg var tilbøyelige til å tro at de også har et komparativt fortrinn *vis-à-vis* sekulære utviklingsorganisasjoner, var det lite entydig dokumentasjon for dette. En hovedårsak til dette er gruppens enorme kompleksitet, som gjør den både vanskelig å generalisere over og å operasjonalisere analyse av. Likevel gjør kombinasjonen av svake stater og ambisiøse tusenårsmål at donorers samhandling med disse aktørene har økt, og det har ført til mer prinsipiell tenkning rundt hvordan en sekulær stat best kan samarbeide med religiøse aktører av ulik valør og natur.

Sist er det verdt å belyse at både litteratur og informanter delvis baserer seg på en retorikk som beskriver en utviklingsdiskurs delt mellom antatt svakerestilte religiøse aktører, og sekulære aktører med en rendyrket materialistisk agenda blottet for kultursensitivitet. Disse posisjonene fremstilles som dikotomiske og i konflikt. Uten å underdrive ideologisk uenighet bør en slik forståelse av religion og sekularitet likevel nyanseres ved å holde frem felles mål og snakke om religion på en måte som ikke innehar normative standpunkt og forutinntatte posisjoner. Dette bør etterstrebes av alle parter i debatten.

1.0 Religion som anti-utvikling?

En god religionsdebatt innenfor utviklingsteori har tradisjonelt sett vært ikke-eksisterende. En pekepinn på dette kunnskapshullet er Kurt Alan ver Becks studie fra 2000 der han gjorde en innholdsanalyse av tre anerkjente utviklingsstidskrifter [1] i perioden 1982 til 1998. Til sammen hadde de tre tidsskriftene kun 16 referanser til religion. Til sammenligning hadde *World Development* alene 83 referanser til miljø og 85 referanser til kjønn (ver Beck, 2000: 36-37).[2] Samme studie analyserte også strategier og policy hos store utviklingsorganisasjoner [3] uten å finne en eneste referanse til religion. Faktisk hadde organisasjonene bevisst anstrengt seg for å unngå temaet i programmer og strategier (ibid: 38).

Det kan pekes på flere mulige årsaker til denne forsømmelsen, men den mest brukte forklaringsvariabelen er det underliggende premissperspektiv på utvikling og modernisering som toneangivende samfunnsforskere tradisjonelt sett har fremholdt. Fra tenkere som Marx, Weber og Durkheim har nemlig samfunnsvitenskapen sin betingede antakelse om at moderniseringen nødvendigvis ville medføre en marginalisering av før-moderne verdier som religion, slekt og etnisitet (Selinger, 2004: 526-527, Tomalin, 2006: 95).

En grunntanke i sekulariseringsteorier er at i en prosess der legitimitet og autoritet i økende grad blir overgitt til nye demokratiske institusjoner, samt at vitenskapen overtar religionens rolle i forklaringen og tolkningen av verden, vil religion skyves inn i den private sfære. Denne institusjonelle differensieringen og svekkelsen av religion i den offentlige sfære ville på sikt medføre religionens degradering og endelige bortfall.

I tråd med dette ble religion i etterkrigstidens utviklingsparadigme ikke bare ansett som irrelevant, men til og med som et alvorlig hinder for økonomisk utvikling (ibid: 95, Lunn 2009: 939-940). Enkelte teoretikere har til og med kategorisert utviklingsteori som gjennomgående sekularistisk og teknokratisk med sin ideologiske rot i det vestlige liberale prinsipp om en tydelig separasjon mellom kirke og stat (Clarke 2012, Hovland 2008: 177). Enkelte religiøse gruppers hang til fundamentalisme og vold har også vært med på å styrke oppfattelsen av religion som uttrykk for arkaiske holdninger. «Splittende», «irrasjonelt», «undertrykkende», «irrelevant» og «misjonerende» har vært hyppig brukte merkelapper på religion. Som en rapport fra Verdensbanken oppsummerte det i 2004: «The connections between these two worlds [faith and development], [...] have been fragile and intermittent at best, critical and confrontational at worst» (Marshall & Keough 2004: 1).

Det er dog ikke bare de negative sidene som ligger til grunn for unnlatelsen av religion i utviklingsdiskursen. Det er også den blinde tiltro til stater, regjeringer og det kapitalistiske systems kapasitet til å levere høykonjunktur og velstand (Deneulin & Rakodi 2011: 45).
Den akkumulerte konsekvensen av disse historiske tendensene har altså vært et påfallende fravær og manglende analyse av religionens rolle i utvikling og modernitet.

1.1 Fra glemsel til relevans

Dette bildet har endret seg betraktelig bare de siste femten årene. I dag finnes det en stadig økende mengde litteratur som tar for seg forholdet mellom religion og utvikling, religion og menneskerettigheter og religion og demokrati. Og det er flere årsaker til dette.

En første underliggende årsak er at moderniseringsprosessen, i alle fall i et globalt perspektiv, ikke har medført en like sterk marginalisering av religion som først antatt. I mange deler av verden har religion verken blitt privatisert eller blitt irrelevant for offentlig debatt og politikk.[4]

1 *World Development, Journal of Development Studies og Journal of Developing Areas.*

2 Leah Sellingers innholdsanalyse av dokumenter og rapporter fra FN, Verdensbanken og det britiske departementet for internasjonal utvikling (DFID) bekrefter tendensen (Sellinger 2004: 525).

3 USAID, CARE International og Catholic Relief Service (CRS).

4 Det har ikke manglet på kritikk av moderniserings og sekulariseringsteoriene. En av hovedanklagene er at utvikling alltid er kontekstuelt og teoriene gjenspeilte en eurosentrisktenkning rundt utvikling. Se Deneulin 2009 og Holenstein 2005. Etablerte sekulariseringsteoretikere som Peter Berger og José Casanova har også i de senere år nyansert sine perspektiver på sekularisering. Casanova understreker at moderniseringen har ført til differensiering av religiøse og statlige institusjoner, dessuten en privatisering av religion i europeiske land, men uten at det har medført et endelig forfall av religion. Religion har heller vist en forbausende evne til fortsatt å gjøre seg gjeldene i offentlig debatt både i utviklingsland og i Vesten (Casanova 1994: 35-38, Deneulin & Bano 2009: 53-57).

Eksempler som ofte trekkes frem er den iranske revolusjonen i 1979, som av mange anses som et vendepunkt (Singh et. al 2007: 6, Working Paper 7), det fremtredende elementet av religion i såkalt identitetspolitikk [5] og religio-etniske konflikter og bevegelser som for eksempel *Hindutva* i India. Men også de evangelisk-konservative kreftene i amerikansk politikk som for alvor kom på banen på 1980-tallet og som fortsatt gjør seg gjeldende i dagens amerikanske politikk [6] , samt islamistenes lange ferd fra forfulgte opposisjonelle til folkevalgte ledere i land som Egypt, Tunisia, Libya, Marokko og de Palestinske områdene (Jones & Petersen 2011: 1292-1293).

Enkelte undersøkelser viser også at to tredjedeler av respondenter i utviklingsland regner seg som religiøse (Gallup 2005). Pew Forum kan vise til at fra 1900 til 2010 har kristendommen vokst fra 9 til 57 prosent på det afrikanske kontinentet sør for Sahara. Islam har vokst fra 14 til 29 prosent. Samtidig har tradisjonelle afrikanske religioner falt fra 76 til 13 prosent. Men her er det også mange tilfeller av hybrid-religioner som kompliserer statistiske undersøkelser.
Tall fra 2001 viser at verdens store religioner fortsatt vokser på grunn av demografisk vekst og konvertering, men at veksten er mindre enn før (Deneulin & Rakodi 2010: 47, Barrett et. al. 2001). Andre undersøkelser viser dessuten at religion er noe av det man verdsetter minst hvis man må velge. Familie, helse og jobbsikkerhet er det man hegner om (Gallup 1999). Men dette varierer igjen fra region til region og fra land til land.

Når undersøkelser ikke entydig kan påvise økende omfang av religiøsitet, er skillet mellom religion og religiøsitet en nyttig distinksjon. Religion som symbolsk og politisk kapital ser ut til å fungere nesten uavhengig av både en gitt befolknings nivå av religiøsitet og type religiøsitet. Det er altså rimelig å anta at man i dag ser en *re-politisering* av religion, på tross av det faktum at det er vanskelig å peke på et økt nivå av religiøsitet. En ny forskningsrapport fra Nigeria, Tanzania, Pakistan og India viser for eksempel at religion er blitt «de-privatisert» i disse landene først og fremst grunnet politisk mobilisering og kooptering av religiøs identitet og religiøse symboler – ikke religiøs vekkelse. [7]

For det andre er religiøse, eller trosbaserte organisasjoner, såkalte faith-based organisations («FBOs») [8] i dag både utbredte og fremtredende i utvikling og humanitært arbeid. Faktisk er noen av verdens største utviklingsorganisasjoner trosbaserte: *World Vision, Caritas, Aga Khan Foundation* og *Christian Aid.*

I tillegg var en indirekte konsekvens av de såkalte omstruktureringsprogrammene som kjennetegnet utviklingsagendaen på 1980-tallet at handlingsrommet for FBOer og andre sivilsamfunnsaktører – spesielt i Afrika – ble kraftig åpnet. Dette fordi de statlige initiativene og instrumentene for utvikling ble begrenset i en periode med økt privatisering og sterk tro på markedsliberalismens effekt på utvikling (Clarke 2006: 837). I arbeidet med FNs tusenårsmål som ble vedtatt i 2000 ble flere donorer og statlige utviklingsaktører dessuten langt mer oppmerksomme på bidragene fra religiøse grupper. Faktisk anslo Verdensbanken at FBOer i 2000 sto for halvparten av alle helse- og skoletilbud i Afrika sør for Sahara (Deneulin & Bano 2009: 1).[9] Altså var "oppdagelsen" av trosbaserte utviklingsaktørers enorme omfang hva gjelder tjenester innenfor utdanning og helse en avgjørende årsak til de siste års fokus på religion i utvikling.

I denne prosessen var Verdensbankens leder, James Wolfensohn, direkte utslagsgivende. Wolfensohn kom først over disse tallene i 1997 og tok straks affære. Han tok kontakt med religiøse ledere med det mål for øye å øke kunnskapen om hva religion og religiøse aktører bidro med i utvikling.

5 Dette gjelder ikke minst i Europa der migrasjonsstrømninger, innvandring, nasjonalisme og debatten om multikulturalisme revitaliserer religion som politisk kapital og symbolmarkør.

6 I 2003 var 43 prosent av USAs stemmeberettigede evangelikalske kristne (Waldman 2004).

7 Se Policy Brief 12 – 2011 på http://www.religionsanddevelopment.org/

8 FBO er i dag et innarbeidet begrep, selv om «faith-inspired» kanskje hadde vært et mer dekkende begrep. FBOer er en høyst variert gruppe og Gerard Clarke operer med en typologi der han deler gruppen inn i fem: 1. trosbaserte organisasjoner som styrer de troende, 2. trosbaserte utviklingsorganisasjoner, 3. trosbaserte organisasjoner som mobiliserer troende politisk, 4. trosbaserte misjonsorganisasjoner, 5. trosbaserte terroristorganisasjoner som deltar i væpnede konflikter (Clarke 2006: 840). I denne teksten vil jeg referere til disse som «FBOer» på grunn av termens etablerte posisjon.

9 Dette er i dag et omstridt tall. Det var i sin tid en trosbasert organisasjon som kom med tallet, African Religious Health Asset Program (ARHAP). Også UNFPA og WHO har forsøkt å tallfeste FBOenes bidrag i denne regionen og i dag varierer tallene som regel mellom 30 til 70 prosent. Men dette forblir vanskelig å validere da gruppen «FBOs» i seg selv er vanskelig å definere klart.

I samarbeid med erkebiskopen av Canterbury, George Carey, arrangerte Wolfensohn og Verdensbanken fire konferanser med representanter for de største verdensreligionene i 1997, 1999, 2002 og 2005. Et resultat av dette er blant annet den Washington-baserte organisasjonen *World Faiths Development Dialogue* (WFDD) som jobber for å bygge broer mellom utviklingsinstitusjoner og religiøse bevegelser, samt et økt interreligiøst samarbeid, men uten en formell tilknytning til Verdensbanken. [10] Et annet resultat var et økt samarbeid mellom Verdensbanken og religiøse utviklingsinstitusjoner om tusenårsmålene (Marshall 2005).

Da Wolfensohn først satte seg fore å bygge broer til de religiøse hadde han liten støtte hos resten av økonomene i Verdensbanken. Som han selv har sagt: «they all thought I was mad, to be quite honest» (Lawton 2011). Faktisk ble hans forslag om å starte en formell dialog med verdens religioner i sin tid enstemmig nedstemt av styret i banken med 24 mot null stemmer (Tyndale 2003: 25). Og kontroversene rundt Verdensbankens forhold til religiøse bevegelser førte til at Verdensbanken offentlig bare opprettet enheten «Development Dialogue on Values and Ethics» med et mandat som kun behandlet verdier og etikk, ikke tro (Marhall & Marsh 2007: 28). [11] Godt over ett tiår etter Wolfensohns initiativ har det fortsatt ikke skjedd noe i form av økt dialog med religiøse aktører fra Verdensbankens side (Marshall 25.05.12).

Det er også vanskelig å komme utenom «Jubilee»-kampanjen i 2000. Kampanjen omtales i litteraturen som det som virkelig fikk vestlige staters øyne opp for rollen religiøse aktører kan spille i utvikling. Etter mange år med skarp kritikk av u-landsgjelden fra det sivile samfunn, fikk man gjennom «Jubilee» endret mye av tankegangen og praksisen rundt internasjonal gjeld, samt initiert konkrete skritt mot en omstrukturering av gjelden. Mobiliseringen kirker og religiøse ledere sto for i dette arbeidet tilskrives mye av æren for suksessen (Marshall 2001: 348, Clarke 2006: 839, Tyndale 2003: 26).

En tredje årsak til revitaliseringen av religion i utvikling er det siste tiårs «krig mot terror». Etter 11. september har religion – og spesielt islam – entret den globale politiske scenen til fulle. Selv om dette i all hovedsak er et sikkerhetspolitisk anliggende med et konkret fokus på jihadisme, radikalisering og fundamentalisme, har det heller ikke gått upåaktet hen i utviklingsdiskursen. Som utviklingsorganisasjoner ble trukket inn i det politiske spillet under den kalde krigen, har også mange organisasjoner opplevd dette etter 2001. Organisasjoner som for eksempel henvender seg til «moderate» muslimske organisasjoner har fått økt støtte, mens en rekke andre muslimske hjelpeorganisasjoner har fått stengt eller begrenset aktiviteten på grunn av påståtte forbindelser til terrornettverk (Jones & Petersen 2011: 1293-1294).

En fjerde årsak er såkalte «svake stater». Etterkrigstidens tro på staters evne til å levere utvikling til sine borgere har blitt kraftig rystet i møte med en økende anerkjennelse av mange utviklingslands manglende evner til å levere tjenester. I vakuumet mellom den utviklingsteoretiske drømmen om styrkede demokratiske stater («good governance»), og det faktiske fraværet av statlige tjenester og deltakelse i utviklingsland, har religiøse institusjoner ofte trådt til som representanter for sivilsamfunnet og som forsørgere av grunnleggende helse- og utdanningstilbud (Ubachs 2009). Spesielt i arbeidet med såkalte *Poverty Reduction Strategy Papers* (PRSP) har FBOer fått en økt anerkjennelse som fattigdomsbekjempere i land der statens velferdstjenester ikke på langt nær strekker til (Haynes 2007: 48-51).

Endelig har den generelle åpningen av utviklingsfeltet bidratt til at religionsdimensjonen har fått et nytt fotfeste. Fra 1970-tallet og oppover har det vært en stadig mer omfattende debatt om hva begrepet *utvikling* skal romme. Økt kritikk av en tradisjonell økonomisk tilnærming til utvikling har blitt utfordret av nye alternative tilnærminger. Begreper som «human development», «alternative development», «bottom-up», «participatory development», «holistick development» og «well-being» har gitt en økt pluralisme i feltet som av mange omtales som «postmoderne utvikling» (Potter et. al, 2008: 120-121).
Amartya Sens bok "Development as Freedom" fra 1999 var instrumentell i denne prosessen. I boken argumenterer økonomen Sen for at utvikling ikke må måles i økt BNP og velstand, men sees på som en

10 WFDD het først World Bank Directorate on Faith og var tiltenkt formelle bånd til Verdensbanken, men etter at både styret og ansatte satte seg på bakbena ble det altså døpt WFDD og uten formelle bånd til Banken.

11 Det var konsulentfirmaet Bane & Company som i etter nesten to års arbeid for Wolfensohn i 2001 anbefalte stiftelsen av WFDD. Og det var først da Wolfensohn la det frem for styret samme år at han og Marshall forsto hvor omfattende opposisjonen i resten av Verdensbanken var. Terroraksjonene samme år økte fokuset på religion noe, men fikk aldri praktiske konsekvenser for Verdensbankens arbeid (Marshall 25.05.12).

prosess der menneskers friheter økes. Sen ønsker et sterkere aktørfokus der mennesker selv får lov til å bestemme hva de vil velge og hva de vil verdsette (Sen 1999: xii, 13-14).

I kjølvannet av dette følger en økt betoning av sosiokulturelle og lokalhistoriske aspekter i mottakerlandene, noe som videre har ført til et forsterket fokus på religion. [12]

Illustrerende for denne trenden er Verdensbankens omfangsrike rapport *Crying out for Change* fra 2000, der forfatterne i sterk grad understreker fattiges egne oppfatninger av velvære som et utgangspunkt for diskusjonen om utvikling (Narayan et. al, 2000). I delrapporten «Voices of the Poor» som er en kartlegging av globale perspektiver på fattigdom og velferd basert på en spørreundersøkelse med over 60 000 respondenter fra over 60 ulike land fremkommer det at religion er et av de viktigste elementene i menneskers oppfatning av velferd. Religiøse institusjoner skårer også systematisk høyere enn statlige institusjoner på tillit og tilstedeværelse i menneskers liv, selv om det innenfor de religiøse institusjonene også finnes variasjon (Narayan et. al, 2000: 184, 190-200). [13]

I tillegg har den senere tids rettighetsbaserte tilnærming til utvikling med vekt på universelle menneskerettigheter også i sterkere grad åpnet for religiøsitet som en menneskerett (se Tomalin 2006).

Denne brede forståelsen av utvikling har også medført et sterkere fokus på områder innenfor utvikling der religiøse perspektiver i særlig grad kommer på spiss med andre sekulære agendaer. Dette gjelder spesielt reproduktiv helse (HIV/AIDS, abort, prevensjon, graviditet, seksualitet), dødsstraff, likestilling, blasfemi og omvendelse. Dette har forsterket behovet for mer kunnskap om religion og religiøse aktører.

2.0 Viktige publikasjoner

De seneste årenes fokus på religion og utvikling har også materialisert seg i en voldsom økning av litteratur som tar for seg ulike problemstillinger innenfor tematikken. Nedenfor vil noen av de viktigste og mest siterte publiseringene løftes frem og drøftes.

Allerede i 1980 publiserte *World Development* artikkelen «Religion and Development». I artikkelen gransker forfatterne sammenhengen mellom religion og utvikling via fire forskjellige tilnærminger: Webers instrumentelle tilnærming, religion i konflikt med rasjonell tenkning, religion som irrelevant for utvikling så lenge det tilhører den private sfæren og sist, religion som uviktig fordi det uansett marginaliseres i en moderninseringsprosess. Forfatterne konkluderte ikke desto mindre med at religion var en viktig forutsetning for utviklingsprosessers legitimitet (Wilber & Jameson 1980). Artikkelen var i nesten to tiår en meget sjelden art. Men etter år 2000 har det kommet stadig nye publikasjoner.

I 2001 publiserte *World Faiths Development Dialogue* et dokument der de tok til orde for et paradigmeskifte innen utviklingsteori. Det ble hevdet at utviklingsprosesser bare kunne lykkes hvis man inkorporerte menneskers kulturelle og spirituelle behov. Dokumentet har et metodologisk og operasjonelt fokus med tips til sosio-kulturelle analyser og et forslag til en «code of conduct» (WFDD 2001).

Katherine Marshalls forfatterskap er en viktig del av litteraturen på feltet. Som forsker i Verdensbanken har hun utgitt flere rapporter om Verdensbankens initiativ på området, og analyser av forholdet mellom religion og utvikling. [14] Blant hennes viktigste utgivelser er artikkelen *Development and Religion: A Different Lens on Development Debates* fra 2001 der hun påpeker at Verdensbankens samarbeid med religiøse organisasjoner historisk sett har vært *ad hoc*.
I bankens 50 år lange historie har den støtt borti religion ved flere anledninger (spesielt innen utdanning), likevel finner hun et tilnærmet totalt fravær av forskning og systematisk rapportering og kunnskapsbevaring.

12 Også i Norge ser vi også et økt fokus på mer helhetlige analyser av utviklingstiltak. Norad kom i desember 2010 med sin manual «Political economy analysis with a legitimacy twist: what is it and why does it matter?», der religion løftes frem som en viktig kilde til legitimitet i mottakerland.

13 Det skal her nevnes at flere av respondentene i undersøkelsen lever i såkalte «svake stater» noe som kan forklare deler av fraværet av tilstedeværelsen fra statlige institusjoner og den medfølgende manglende tilliten.

14 I følge Marshall er det er fem hovedårsaker til Verdensbankens engasjement med trossamfunn: deres nærvær og tillit i utviklingsland, deres aktive engasjement i utvikling, deres potensial for konfliktløsning og humanitære støtte, deres etikk og verdier som grunnlag for bekjempelse av korrupsjon og urett, samt deres globale støtte for utviklingsagendaen (Marshall 2005).

Marshall konkluderer med at det finnes en stor blindsone hva gjelder religion, og mer konkret på to områder: hvilken rolle religiøse institusjoner spiller i utvikling, og hvilke ideer og perspektiver religiøse aktører har på utvikling (Marshall 2001). Marshalls senere utgivelser er nyttige eksempler og analyser på FBOers konkrete innsatser på områder som HIV/AIDS, helse, utdanning og miljø. [15]

I 2001 kom også boken *Faith in Development: Partnership between the World Bank and Churches in Africa*. I boken anerkjenner forfatterne at Verdensbanken nå har innsett at økonomisk og sosial reform ikke er bærekraftig hvis dens innsats ikke speiler virkeligheten på bakken. Og denne virkeligheten er at de fleste av Afrikas fattige er dypt religiøse. Boken er også et resymé av et møte Verdensbanken hadde med «the Council of Anglican Provinces of Africa», der temaet blant annet var å utforske mulighetene for å jobbe mer effektivt i tospann med religiøse grasrotsorganisasjoner (Belshaw (red.) 2001).

Wendy Tyndale bragte for alvor inn et omstridt punkt ved FBOer i sin artikkel *Idealism and Practicality: the role of religion in development* i 2003. Tyndales artikkel understreker at trossamfunn er langt mer rotfestet og har bedre nettverk blant fattige enn sekulære organisasjoner, dessuten nyter lokale religiøse ledere mer tillit enn noen andre. Andre elementer som nevnes er at religiøse er villige til å jobbe for mindre lønn og tar mindre for helsetjenester. Dette har siden utviklet seg til en stor debatt om hvorvidt FBOer har en «added value» eller unikt fortrinn som ikke sekulære organisasjoner har. Tyndale er også nøye med å skille mellom lokale religiøse grupper og større «mainstream» religiøse utviklingsorganisasjoner. Sistnevnte blir langt mer påvirket av sine vestlige donorers krav enn sin religiøse tro, hevder hun (Tyndale 2003).

Tamsin Bradley diskuterer og nyanserer Tyndales påstander om FBOer i sin artikkel *Does Compassion Bring Results? A Critical Perspective on Faith and Development* fra 2005. Fra hans egne studier vil han si seg enig i at religiøs tro kan gi seg utslag i en dypere forpliktelse og lengre tilstedeværelse i utviklingskontekster. Men FBOers medlidenhet («compassion») er ikke nødvendigvis det beste utgangspunkt for en meningsfull dialog mellom utviklingsaktører og lokale partnere. Faktisk blir medlidenheten ofte kimen til et asymmetrisk og ensidig forhold der de lokale partnerne objektifiseres og kategoriseres som et mål for de religiøses medynk («pity») (Bradley 2005).

Det sveitsiske utviklingsdirektoratet ga i 2005 ut arbeidsdokumentet *The Role and Significance of Religion and Spirituality in Development Co-operation* som tok for seg ulike problemstillinger knyttet til religion, spiritualitet og utvikling. Dokumentet var en oppsummering av en refleksjonsprosess med både konferanser og publikasjoner som hadde foregått i Sveits siden 2002 mellom utviklingsdirektoratet og ulike FBOer. Utgangspunktet for prosessen var utviklingsdirektoratets observasjon av at religion og spiritualitet var viktige sosio-kulturelle faktorer som i høy grad var ignorert i sveitsisk utviklingsdebatt (Holenstein 2005).

Etter en større kartlegging av britenes engasjement med FBOer på bestilling av Departement for International Development (DFID) skrev Gerard Clarke artikkelen *Faith Matters: Faith-Based Organizations, Civil Society and International Development,* i 2006. Artikkelen slår fast at donorer stort sett kun har villet samarbeide med såkalt «mainstream» FBOer, men det finnes et stadig voksende hav av andre trosbaserte organisasjoner som utgjør en stor forskjell for fattige verden over. For å effektivisere arbeidet mot fattigdom samt sitt samarbeid med FBOer må donorer som DFID endre sin fastlåste ideologiske posisjon overfor religion og sine prinsipper for partnerskapsprogram (Clarke 2006).

I 2007 kom boken *Religion and Development: Conflict or Cooperation?* av Jeffrey Haynes. Boken tar i korte trekk for seg konstruktive og destruktive sider ved de fire største verdensreligionene når det kommer til ulike sider ved utvikling. Haynes tar seg også tid til å belyse hvorfor FBOer har fått så mye fokus de siste årene. Han begir seg ikke ut på en stor teoretisk debatt, men dokumenterer de forskjellige religioners praktiske tilnærminger til utvikling (Haynes 2007).

FNs befolkningsfond (UNFPA) er en av FN organisasjonene som har gjort mest på religion. I 2008 gav de ut rapporten *Culture Matters: Lessons from a Legacy of Engaging Faith-based Organizations.* Rapporten er en oversiktlig introduksjon både av feltet, FBOer, UNFPAs og FNs samarbeid med religiøse organisasjoner verden over,

15 Se Marshall & Marsh (2003) og (2007), Marshall & Keough (2004) og Marshall & Van Saanen (2007).

UNFPAs erfaringer gjennom partnerskap med «FBOer», samt andre FN-organisasjoners engasjement med trosbaserte aktører (UNFPA 2008).

En enda fyldigere oversikt og kategorisering av «FBOer» finnes i boken *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations* av Clarke, Jennings og Shaw fra 2007. Ulike forfattere har i denne antologien kartlagt FBOers bidrag og rolle ut fra religiøs bakgrunn og geografisk plassering. Spesielt interessant i en norsk kontekst er Ingie Hovlands analyse av *Det Norske Misjonsselskap* (NMS) og NORAD. I korte trekk peker Hovland på de prinsippielle utfordringene knyttet til å ha en nisje eller en såkalt «added value» knyttet til religion. På prinsippielt grunnlag kan nemlig ikke NORAD støtte en slik nisje. Skillet mellom FBOers sekulære utviklingsaktiviteter og andre «religiøse aktiviteter» fører i praksis til at NORAD for eksempel ikke kan støtte NMS sitt arbeid med kirker og likestilling (Hovland 2008).

Severine Deneulin og Masooda Bano ga i 2009 debatten om religion og utvikling et nytt perspektiv gjennom sin bok *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*. I boken undersøker de berøringspunkter mellom religion og utvikling – både i verdisett og praksis. De tar også et oppgjør med essensialiseringen av religion. Religion må heller forstås som en heterogen og dynamisk tradisjon som endres i tråd med tid, politisk utvikling og kontekst. Slik sett er *fortolkning* av religion og *dynamisk lederskap* uvurderlig. Forfatterne feier ikke de problematiske sidene under teppet, men påpeker at vi er kommet dit hen at dialog med de religiøse aktørene er uunngåelig, man er nødt til å forstå sin motpart fullt ut (Deneulin & Bano 2009).

I 2009 kom enda et forsøk på å kartlegge FBOer i form av Rick James sin publikasjon *What is Distincitve About FBOs?* I publikasjonen analyserer James hvordan tro manifesterer seg på ulike områder hos FBOer – som verdier, strategi, motivasjon, valg av partnere etc. James konkluderer med at europeiske FBOer bør være seg disse områdene bevisst (i mange tilfeller i dag er dette ubevisst eller bevisst undertrykt) selv om det i forhold til statlige donorer kan medføre en viss ambivalens. Bevissthet rundt tro vil gjøre det lettere å realisere ens komparative fortrinn (James 2009).

I *Handle With Care: Engaging with faith-based organisations in development* fra 2011 fortsetter James drøftingen av de mange dilemmaene donorer står overfor i møte med FBOer. James slår fast at dette utviklingstrekket vil utfordre vår sekulære doktrine om et skarpt skille mellom tro og utvikling. FBOer kan i beste fall representere et betydelig og unikt bidrag, og i verste fall representere et uprofesjonelt og paternalistisk supplement til verdens utviklingsaktører. Donorer må ha is i magen og trå meget forsiktig når de skal involvere seg. FBOene må definere klarere hvordan deres religiøse identitet spiller inn i deres operative metode. Donorer bør på sin side fortsette å utvikle sin forskning og forståelse av disse og strebe etter å bli «faith literate» (James 2011).

En oppdatert og nyansert analyse av et av de vanskeligste og mest debatterte temaet innenfor diskursen, nemlig kvinners rettigheter og reproduktiv helse, står Nida Kirmani og Isabel Phillips for. I sin artikkel *Engaging with Islam to Promote Women's rights: Exploring Opportunities and Challening Assumptions* fra 2011 advarer de mot enkle løsninger. Visst er det mange kontekster der man ikke kommer utenom islam, og der religiøse ledere er såkalte «gatekeepers» hvis støtte trengs for å legitimere likestillingsprosjekter. Men en religiøs tilnærming til kvinners rettigheter står også i fare for å låse debatten i religiøse termer og privilegere den religiøse identiteten fremfor andre kilder til identitet. Videre kan man også bidra til å forsterke menns posisjon ved å fremheve religiøse lederes rolle. Dessuten er det langt fra uproblematisk for muslimske organisasjoner å forsøke en religiøs tilnærming da dette ofte anses som konvertering og kan få konsekvenser for pengestøtten fra vestlige donorer, samt at det finnes en mengde ulike religiøse tolkninger i ulike kontekster og at organisasjonens legitimitet også avhenger av hvor den kommer fra og dens politiske og ideologisk ståsted (Kirmani & Phillips 2011).

Cassandra Balchin er også kritisk til lettvinte ideer om religion. I sin artikkel *Religion and Development: A Practitioner's Perspective on Instrumentalisation* fra 2011 tar hun et oppgjør med de som enten tror
a) at religion er det største hinder for utvikling,
b) religion er det eneste spørsmålet verd å fokusere på, eller

c) religion er den eneste løsningen for utvikling.
Alle tre stereotyper finnes blant utviklingsteoretikere og alle tre står for et essensialistisk og forenklet bilde av religion. Dessuten skaper det en falsk dikotomi mellom sekulære og religiøse tilnærminger til utvikling. Man er nødt til å være kontekstuell og behandle religionsdimensjonen som et av flere mulige analyseverktøy (Balchin 2011).

I 2011 redigerte professor Gerrie ter Haar det som i dag er det siste største bidraget i debatten om religion og utvikling. Antologien *Religion and Development. Ways of Transforming the World* er en samling med 16 artikler som tar for seg tre temaområder: religion og økonomi, religion og tusenårsmålene, samt religion og sosial utvikling. I boken fremlegger ter Haar sin forståelse av en mer holistisk forståelse av utvikling og ser nærmere på religiøse ideer for utvikling. Dette er også i tråd med hennes konklusjon i artikkelen *The Role of Religion in Development: Towards a New Relationship between the European Union and Africa* fra 2006 (ter Haar & Ellis 2006). Hun mener man må ta utgangspunkt i vanlige folks verdensbilder og hva som faktisk foregår på bakken. Religiøse institusjoner er viktige som tilbydere av tjenester, men det begrenser seg ikke til det: religion er en kraftfull motivasjonsfaktor for handling. Og bærekraftig utvikling må bygge på folks egne ressurser – også de religiøse. Sosiale relasjoner spenner også inn i den usynlige verden, da mennesker invisterer i denne for å øke livskvaliteten her. Gjennom interaksjon med den usynlige verden får millioner av mennesker «åndelig makt» - som oppleves som reell og endog transformativ makt - som hjelper dem å endre sine liv. Kort sagt har religion stor innvirkning på menneskers liv, noe som videre betyr at utviklingsaktører er nødt til å se på dette for å dra på det i utviklingsøyemed (ter Haar (red.) 2011).

DFID har gjennom sitt femårige forskningsprosjekt [16] utviklet en guide til analyse av forholdet mellom religion og utvikling (Rakodi 2011: Working Paper 67). Guiden skal kunne brukes av alle som ønsker en økt forståelse av hvordan religion spiller inn i politikk og utvikling i en gitt kontekst. [17] Guiden har også et operativt fokus i det den anser det som imperativt å inkludere tenkning om religion i utvikling. Det siste hviler på et premiss om at religion er og blir en viktig sosial faktor som påvirker de kontekster utviklingsaktører ønsker å endre.

I følge guiden har analyse av religion og utvikling tre dimensjoner.

- En *personlig* dimensjon: kartlegge hva religion betyr for individer og hvordan det former deres perspektiver, motivasjon og handlinger.
- En *sosial* dimensjon: kartlegge måten religion virker inn i sosiale og politiske prosesser.
- En *organisatorisk* dimensjon: kartlegge religiøse organisasjoners natur, mål og aktiviteter.

Til hver av de tre dimensjonene har man utviklet en rekke ulike problemstillinger som kan benyttes i analysen. Metodologisk foreslår guiden vanlige samfunnsvitenskapelige tilnærminger: kvantitative spørreundersøkelser, kvalitative intervjuer (semistrukturerte eller gruppesamtaler), dokumentanalyse, organisasjonsanalyse: både på makronivå for å kartlegge omfang, samt mikronivå for mer finmasket kategorisering og analyse av mål, midler og aktiviteter, og til sist komparative analyser av religiøse versus sekulære organisasjoner.[18]

2.1 Hovedtendenser i litteraturen

Som det fremgår av denne avgrensede litteraturgjennomgangen er det en stadig økende mengde litteratur som tar for seg forholdet mellom religion og utvikling. Uten å gå for dypt inn i en diskusjon av litteraturen er det likevel mulig å peke på noen hovedtendenser.

For det første er det et særskilt fokus på såkalte FBOer. Ofte er fokuset på disse ledsaget av en lite tilfredsstillende definisjon av gruppen. FBOer er en høyst sammensatt og tallrik gruppe som omhandler både menigheter, sekter, vekkelsesbevegelser, religiøse utviklingsorganisasjoner, religiøse politiske

16 Publikasjoner, rapporter og nyhetsoppdateringer fra Birminghams forskning ligger tilgjengelig på deres nettside: http://www.religionsanddevelopment.org. I dag er Berkley Center ved Georgetown Universitet i Washington et kraftsenter for tenkningen om religion og utvikling: http://berkleycenter.georgetown.edu/

17 Guiden har også en utlegging og nyansering av nyttige utviklingsteoretiske begreper som: development, poverty, wellbeing, gender, ethnicity, religion, culture og secularism.

18 FBOer er en meget stor og sammensatt gruppe som gjør enhver generalisering vanskelig. DFID har også merket at grensene for hva som er en religiøs organisasjon og hva som er en sekulær organisasjon ofte er vanskelig å trekke og har dermed heller forsøkt å analysere flere organisasjoner med relativt like aktiviteter og sammenlignet hvordan religion påvirker mål og valg av aktiviteter, samt resultatene av virksomheten. DFID har også utviklet ulike typologier som kan benyttes i arbeidet med å kategorisere religiøse organisasjoner (se Workpaper 67).

partier etc. I praksis er det mest fokus på kristne «mainstream» utviklingsorganisasjoner.
I FN er også majoriteten av de religiøse gruppene med konsultasjonsstatus kristne [19] (Petersen 2010).
Flere publikasjoner bærer også preg av ønsket om å fremstille FBOer på best mulig måte, noe som går på bekostning av et mer nyansert fokus på andre religiøse aktører og andre religiøse uttrykk. Dette har dels å gjøre med at de som virkelig satte fart i debatten om religion og utvikling ikke var forskere ved universiteter og andre utdanningssituasjoner, men donorer og aktører selv som hadde et behov for flere hender for å nå sine mål. Dels må det fra Verdensbankens side forklares med kontekst og historie: Katherine Marshall hevder de var nødt til å understreke det positive og praktiske bidraget fra FBOer for å bryte gjennom likegyldigheten og opposisjonen hos Verdensbankens medlemmer og styre (Marshall 25.05.12).

Det er altså en påfallende instrumentell tilnærming. Ben Jones og Marie Juul Petersen går langt i å benevne denne tendensen som rendyrket instrumentalisme (Jones & Petersen 2011: 1296). Religion blir kun ansett som et nyttig verktøy hvis globale omfang og tillit blant såkalte «beneficiaries» i utviklingsland kan benyttes for å nå utviklingsmål. Marshall vedgår at ansatte i Verdensbanken til og med har foreslått å få prester og imamer verden over til å implementere utviklingsbudskap om myggnett og HIV i sine prekener (Marshall 25.05.12).

Det tegner seg altså en utbredt pragmatisk holdning i mye av litteraturen der fokuset er tilpasset donorers behov. Det går lengre mellom de grundigere prinsipielle og teoretiske refleksjonene. En medfølgende fare er at komplekse og kontekstuelle dimensjoner blir oversett i euforien over å ha funnet en potensiell bidragsyter i utviklingsagendaen. Statssekretær Arvin Gadgils uttalelse på et seminar om religion og utvikling i Bergen er i så måte talende: «vi er ikke interessert i teori, men i praksis. Hvordan kan religion bidra?»

På samme måte spør Haynes i hans bok om på hvilken måte religion kan bidra til at vi når tusenårsmålene, løse konflikt og fremme utvikling. Selv om Marshall minner om at dette må forstås i lys av all den skepsis man blir møtt med når man nevner religion i utviklingsarenaer blir spørsmålet likevel om målet om å få religionsfokuset inn i konvensjonelle former helliggjør en skjev og rendyrket instrumentell presentasjon av det komplekse fenomenet religion.

En annen tendens er at mye av litteraturen etterspør mer forskning, men det er få store forskningsprosjekter som faktisk foregår. Det er få forskere som aktivt jobber med religion og utvikling, og det er lite systematisk innhenting av data fra ulike kontekster. Slik sett er eksisterende bidrag også svake empirisk. I så henseende er det et tankekors at den største forskningsinnsatsen som noen sinne er gjort innenfor feltet, Birmingham University sitt femårige forskningsprosjekt på religion og utvikling, sjelden blir referert til eller sitert. Delvis har dette å gjøre med utviklingsagendaens natur. Tilnærmingen Birmingham sto for var grunnleggende eksplorativ da det ikke var gjort særlig mye systematisk forskning på tematikken fra før. Forskningen hadde et langt bredere fokus enn tidligere publikasjoners aktørfokus, og slik sett i utakt med utviklingsaktørers behov for raske og praktiske anbefalinger. Dette vil bli drøftet mer utfyllende i neste del.

Videre preges litteraturen av en noe essensialistisk forståelse av religion, utvikling og utviklingskontekster. Religion blir fremstilt som noe annerledes og unikt, som en alternativ verdensanskuelse. Eller som en slags «added value» som kan forbedre det materialistiske bestående teorem innenfor utvikling. Religiøst inspirert utviklingsarbeid blir fremstilt som mer autentisk og legitimt enn andre typer sosial handling. Materialistisk og sekulær utvikling distanserer seg selv fra verdens fattige, det «religiøse Sør». Religion på den andre siden reflekterer deres eget verdensbilde. I dette ligger det et imperativ om at religion bør dras inn i utviklingsdiskusjonen basert på relativt ensidige antakelser. Konsekvensen er at en er med på å bygge opp under en polarisering mellom en idealtypisk «sekulær» utvikling og dens religiøse ekvivalent. Det forenkler og reduserer både hva «utvikling» og «religion» er. Følgelig må man være bevisst på hvordan begrepene brukes og omtales.
Videre er det få bidrag som ser på hvordan religion påvirkes av samfunnet og politikken. Det er en slags grunnleggende antakelse i bunn om at innflytelsen og påvirkningen hele tiden går den andre veien.

19 Av 320 trosbaserte organisasjoner er 58 prosent kristne (http://sites.tufts.edu/jha/archives/847).

Dette er med på å underdrive religionens dynamiske karakter og organiske samhandling med den større samfunnsmessige konteksten. Det kan med andre ord synes å ligge en forutinntatt posisjon i en del av litteraturen. I kjølvannet ligger det en større debatt der man kan ane ulike posisjoner og perspektiver på religionens rolle i utvikling. Det kan virke som en noe rask omstilling fra at man tidligere kategorisk avskrev religion som variabel i utvikling og nå nesten anser religion som noe *helt* spesielt. En mer organisk og nøktern forståelse av religion som en av mange kulturelle dimensjoner vil blekne i forhold til de scenarioer som males opp i deler av litteraturen. Men førstnevnte tilnærming vil til gjengjeld trolig være mer kunnskapsbasert. En slik tilnærming ligger nærmere hva Sabine Alkire foreslår: «perhaps the very best writings on religion and development are deeply local historical, anthropological economic, missiological or sociological studies in which religion takes its place alongside other variables» (Alkire 2006: 508). [20]

En siste relatert tendens i litteraturen som forsøker å gjøre bot på det instrumentelle fokuset er omfavnelsen av religion i all dets kompleksitet ut fra det premiss om at det ikke er noen forskjell på religion og utvikling. En helt vesentlig del av religion er utviklingsidéen, og en avgjørende del av utvikling og utviklingskonteksten er religion. Vårt vestlige skille mellom stat og religion er kunstig og ikke mulig i praksis, hevdes det. Religion *er* utvikling og utvikling *er* religion. Som Severine Deneulin og Masooda Bano konkluderer: «each religion needs to be studied in its entirety» (Deneulin & Bano 2009: 5). Denne retningen har etter hvert blitt referert til som «religious/faith literacy». Det er igjen mulig å ane en pendelbevegelse i litteraturen. Der andre deler av litteraturen rendyrker det instrumentelle og praktiske, står denne retningen heller i fare for å marginalisere seg selv ved at man hopper for langt mot den andre grøften. Videre tas vestlige demokratiers skille mellom stat og religion til inntekt for at man intensjonelt og i praksis har avskåret religion. Det tenderer altså igjen mot en polarisering mellom religiøse og ikke-religiøse perspektiver. Endelig essensialiseres utviklingskontekster gjennom den voldsomme betoningen av religion. Religion blir ikke vurdert som andre kulturelle aspekter ved en kontekst, men ansett som noe iboende og vesentlig ved enhver utviklingskontekst.

3.0 Erfaringer fra Storbritannia og Nederland

I arbeidet med prosjektet «Religion og Utvikling» har Oslosenteret ønsket å se nærmere på lignende prosesser i to andre sammenlignbare land for å dokumentere og sammenstille erfaringer og kunnskap. Storbritannia og Nederland pekte seg raskt ut som to caser verdt å studere da begge lands utviklingsdepartementer satte et fokus på religion allerede tidlig på 2000-tallet.

I kraft av å være foregangsland har begge land gjort seg flere erfaringer Norge kan lære av i vår tilnærming til religionsfeltet. Selv om de to landene har valgt ulike tilnærminger i deres respektive prosesser i forhold til religion og utvikling, sitter begge land igjen med delte erfaringer som best kan omtales som uferdige prosesser med få konkrete anbefalinger til utviklingspolitikken.

To fellestrekk kjennetegner prosessene i begge land: for det første har man satset på forskning og kunnskapsinnhenting, og for det andre har man også ønsket tettere dialog med FBOer.

Når det kommer til forskning har Storbritannias satsing vært enestående. Department for International Development (DFID) har finansiert (£ 3 500 000) et femårig forskningsprosjekt på religion og utvikling med base på universitetet i Birmingham. Av ulike årsaker jeg vil komme tilbake til har ikke dette forskningsprogrammet gitt den forventede avkastning i form av konkrete anbefalinger og økt kunnskapstilfang for DFIDs del. I korte trekk kan det sies at feltets enorme kompleksitet, ukorrelerte forventninger, uklart mandat, samt tynt kunnskapsgrunnlag spilte inn og gjorde prosessen vanskelig.

Grunnen til at man i begge land har ønsket et sterkere samarbeid med trosbaserte aktører er sammensatt. Noen årsaker er nokså grunnleggende, som det faktum at man lenge har hatt slike FBOer som partnere og at de religiøse institusjonene i svake stater ofte er de eneste fungerende institusjoner og representanter for et haltende sivilsamfunn. Men det er også flere og mindre opplagte årsaker.

20 Dette er også noe Universitetet i Birmingham konkluderer med etter å analysert religionens rolle i Nigeria, Tanzania, Pakistan og India: «'Religion' cannot be treated as an independent variable affecting politics and governance, and there is little to be gained from focusing exclusively on the role and performance of religious actors themselves. Rather, religion is a complex social phenomenon that is embedded in different ways in political, social and economic systems» (Policy Brief 12 – 2011).

Én er at man ikke nødvendigvis har hatt et gjennomreflektert og avklart forhold til religion som ikke-konfesjonelt kunnskapsfelt: man har tenkt at *religiøsitet* i seg selv automatisk gir kompetanse på religion og at man derfor trenger religiøse partnere for å innhente kompetanse på religion.

En annen årsak er en utbredt retorikk om at FBOer har et unikt fortrinn («added value») når det kommer til utviklingsarbeid i Sør, både på grunn av deres nettverk og strukturer med påfølgende operasjonelle kapasitet, men også på grunn av at deres verdensanskuelse anses som mer forenelig med det mer «religiøse Sør».

Endelig, og i tråd med de foregående punktene, er det en økende kritikk fra de trosbaserte aktørene mot det de anser som en vestlig sekulær og materialistisk forståelse av utvikling som ikke vil gi bærekraftige resultater i mer tradisjonelle og religiøse kontekster i utviklingsland. Det argumenteres for en mer «holistisk» tilnærming til utvikling som er mer religions- og kultursensitiv og som inkluderer religiøse verdensbilder. Bakgrunnen for denne kritikken er en større debatt om definisjonen av begrepet *utvikling.* Utvikling forstås nemlig av enkelte utviklingsteoretikere primært som individuell «well-being», og ikke en større samfunns- og institusjonsbyggende prosess etter vestlige demokratiers eksempel. Når utvikling handler om menneskelig velvære blir plutselig religion med alle dets individuelle og relasjonelle dimensjoner en viktig del av utviklingsprosessen. Disse tendensene vil bli drøftet mer grundig senere.

Vi har valgt å fokusere på tre hovedproblemstillinger:

Hva har blitt gjort i arbeidet med religion og utvikling?

Hvorfor har dette blitt gjort?

Hvilke erfaringer sitter man igjen med?

De to første problemstillingene vil bli belyst i den første narrative delen om hvert enkelt lands prosesser. Den siste problemstillingen vil få en egen og mer utfyllende del sist.

Metodologisk baserer rapporten seg på kvalitative intervjuer med utvalgte nøkkelpersoner for prosessene i Storbritannia og Nederland, samt gjennomgang av relevant litteratur. Det er også foretatt intervjuer av nøkkelpersoner i UNFPA og på Georgetown University for å belyse prosessene fra deres ståsted da disse organisasjonene har stått for mye av tenkningen rundt tematikken. Intervjuene er gjort i perioden fra desember 2011 til mai 2012. Informantene er både fra ministerier, akademia og organisasjonslivet. Av hensyn til diskresjon har enkelte av informantene ønsket å anonymiseres.[21]

3.1 Nederland

I Nederland var perioden rundt år 2000 preget av en økende anerkjennelse av rollen religion og religiøse aktører spiller i kontekster der Nederland hadde engasjement og interesser. Dette gjaldt både for statsforvaltningen, så vel som akademiske institusjoner og organisasjonslivet.

For utenriksdepartementet var det spesielt i arbeidet med å nå FNs tusenårsmål i skjøre og sårbare stater man ble bevisst behovet for, og nytten av, de religiøse institusjonene og organisasjonene. I kontekster der de statlige strukturer mangler, viste religiøse institusjoner seg som et alternativ hva gjelder utdanning og helsetjenester. Men det var også en generell anerkjennelse av den vedvarende innflytelsen til religion både som politisk symbolkraft og verdi for majoriteten av fattige verden over. Dette presset frem en økt refleksjon rundt religion og utvikling, samt forholdet Nederland som sekulær stat kunne ha til FBOer.

21 Engelske informanter: Carole Rakodi forskningsleder og professor på Universitetet i Birmingham, rådgivere og forskere i DFID, Ian Linden professor i religionshistorie ved School of Oriental and African Studies (SOAS) og politisk rådgiver i Tony Blair Faith Foundation, Gerard Clarke professor ved Universitetet i Swansea, samt rådgivere ved Lambeth Palace og Islamic Relief. Nederlandske informanter: Gerrie ter Haar professor i religionshistorie og forskningsleder ved International Institute for Social Studies i Haag, David Renkema leder for The Knowledge Center for Religion and Development, rådgivere i utenriksdepartementet og koordinatorer av The Knowledge Forum for Religion and Development, rådgivere i People with a Mission og Cordaid, Frank Ubachs direktør for The Hague Process, Welmoet Boender tidligere leder av The Knowledge Center for Religion and Development nå professor ved Universitetet i Utrecht. I tillegg har vi intervjuet Katherine Marshall tidligere leder for Verdensbankens arbeid med religion og utvikling og World Faith Development Dialogue (WFDD) samt professor ved Universitetet i Georgetown Washington, samt konsultert med Rick James forsker fra International NGO Training and Research Centre (INTRAC) og Azza Karam seniorrådgiver i UNFPA.

Man identifiserte etter hvert behov for kunnskap på to hovedområder: kontekst og politisk landskap. Hva slags historiske, sosiale og kulturelle dimensjoner danner konteksten det jobbes i? Hvilke aktører trekker i trådene og hvem setter agendaen i konteksten?

Selv om kunnskapshullene ikke direkte berørte religion eller religiøse aktører per se, var like fullt de praktiske implikasjonene ved dette fokuset et økt engasjement med religiøse aktører.

I 1999 ble det opprettet et professorat på International Institute for Social Studies i Haag (ISS) viet (kun) til tematikken rundt religion og utvikling. Professor Gerrie ter Haar ble hentet inn til stillingen som gjennom 2000-tallet skulle vise seg å bli et kraftsenter for tenkningen rundt religion og utvikling i Nederland. Kanskje ikke så rart når to tredjedeler av stillingen ble finansiert av to kristne organisasjoner. [22]

Fra myndighetshold ble det også etter hvert tatt grep for å øke kunnskapen om religion i utvikling. Et første initiativ kom fra den katolske organisasjonen Justitia et Pax som i 2000 arrangerte en konferanse om religionsfrihet. En direkte konsekvens av konferansen var at man i Nederland opprettet et nettverk for religionsfrihet og at diskusjon om temaet nådde ministernivå. Terrorhandlingene i New York året etter skulle også bidra til å øke behovet for å forstå religion i nederlandsk UD. [23] I 2002 deltok representanter fra nederlandsk UD på en konferanse om religion og utvikling der også flere FBOer deltok. Konferansen ble et avløp for kritikk av Nederlands materialistiske tilnærming til utvikling i tillegg til den rådende «sekulære fundamentalisme» i utviklingsteori (Ubachs 2009). Ikke desto mindre førte konferansen til ytterligere mobilisering i departementet for mer kunnskap om religion og engasjement med religiøse aktører.

I 2003 ble det enighet mellom UD og en rekke religiøse organisasjoner om behovet for et felles forum for religion og utvikling. UD søkte konsultasjon hos The Dutch Advisory Council on International Affairs (AIV) vedrørende initiativet og fikk støtte til opprettelsen, men råd om å holde fokus på menneskerettigheter og internasjonal rett. 2003 var også året da kristendemokraten Agnes van Ardenne ble utviklingsminister. Ardenne var med sin personlige og politiske forankring i kristne verdier en nøkkelperson i å ta fokuset på religion til et nytt nivå. Der tidligere og senere ministere også så behovet for mer kunnskap var Ardenne i tillegg ideologisk tilbøyelig for å åpne opp gangene i ministeriet for religion.

I 2005 finansierte departementet en konferanse om trosbaserte fredsbyggere. Samme år formaliserte Ardenne forumet mellom FBOer og departementet som ble kalt «The Knowledge Forum for Religion and Development Policy». Selve formaliseringen skjedde på en konferanse med fokus på religion som kilde til menneskerettigheter og utvikling (Soesterberg I). Hovedsamarbeidspartner i arbeidet med forumet var "The Knowledge Center for Religion and Development" som var et initiativ fra flere FBOer. [24] Senteret er en slags tenketank finansiert av FBOer som produserer praktiske og semi-akademiske rapporter på ulike problemstillinger knyttet til religion og utvikling. [25] I perioden 2006 til Ardenne gikk av som utviklingsminister hadde senteret tett samarbeid med utenriksdepartementet om kompetansebygging.

De kristne utviklingsorganisasjonene hadde på denne tiden en unik tilgang på ministernivå og var meget delaktige i å drive prosessen videre – med ministeriet på laget. Engasjementet ble nå økt betraktelig og det ble satt av penger til forskning, konferanser og publikasjoner.

Blant utgivelsene fra forumet er studier av trosbaserte tilnærminger til fredsarbeid og religionens rolle i problematikken knyttet til HIV/AIDS. [26] Forumets første utgivelse var en guide [27] som tok for seg forholdet mellom religion og flere relevante temaer innen utvikling: utdanning, HIV/AIDS, konflikt og økologisk

22 Den katolske organisasjonen Cordaid og den protestantiske felleskirkelige organisasjonen ICCO.

23 Informantene understreket at drapet på filmskaperen Theo van Gogh i 2004 intensiverte fokuset på religion og spesielt islam i Nederland

24 I dag er senterets medlemmer Cordaid, Edukans, ICCO Action by Churches together, Islamic Relief, Dutch Consortium of Migrant Organisations, OIKOS Foundation, People with a Mission, Seva Network Foundation. Senteret har tre deltidsansatte og et årlig budsjett på 200 000 EURO.

25 Både erfaringer og tenkning fra senteret er bl.a. samlet i rapporten *Religion and Development. Practitioners' Guide* fra 2011. Guiden er tenkt som et hjelpeverktøy for analyse av religion for praktiserende FBOer. Guiden har et fokus på FBOer og religiøse aktører og «real-life stories» og advarer mot teoretiske tilnærminger til religion. Senteret anser guiden som et forsøkt på å veie opp utviklingsindustriens stereotypiske perspektiver på religion og ønsker å gi et mer kvalifisert bidrag til håndteringsmekanismer på religion.

26 Dette var for det meste konkrete case-studier fra bl.a. DRC, Sudan, Bosnia og Herzegovina og Zimbabwe, men også et par teoretiske studier på islam, fredsbygging og etiske spørsmål knyttet til HIV/AIDS.

27 http://www.religion-and-development.nl/publications/17/chapter-1-introduction

bærekraftighet. Guiden var ment som et hjelpemiddel for nederlandske diplomater i møte med religiøse aktører i utvikling.

Etter at Agnes van Ardennes post ble overtatt av sosialdemokraten Bert Koenders i 2007 ble forumet omstrukturert og dets agenda mindre ambisiøs og mer konsentrert. Likevel ble forumet i 2008 oppgradert i den grad at forumets medlemmer årlig fikk møte utviklingsministeren til dialog om utviklingspolitikk. Temaet for de årlige møtene ble i stor grad bestemt fra departementet. I følge daværende politisk rådgiver og departementets koordinator for Forumet, Frank Ubachs, var møteplassen mer enn en meningsutveksling. Det var: «a sincere search for practical approaches that can benefit both parties [...] a common discourse that transcends theological exclusiveness on the one hand and 'secular fundamentalism' on the other» (Ubach 2009).

Det ble etter hvert et nokså praktisk fokus i forumets arbeid, og det forelå konkrete planer om å arrangere møter med ambassaden i DRC for å diskutere religionsdimensjonen i landet med både ambassadeansatte, bistandsarbeidere og representanter for FBOer. Ministeriet ønsket i stor grad analyser og anbefalinger på konkrete utfordringer de sto midt oppi – spesielt i forhold til helserelaterte spørsmål.

Men tross alle gode intensjoner, vakre vendinger og forhåpninger – spesielt fra FBOene – levde ikke forumet opp til forventningene fra noen av partene, og kun tre år senere ble det lagt ned. Da Oslosenteret besøkte utenriksdepartementet i begynnelsen av 2012 var forumet oppløst og ingen av partene nevneverdig skuffet over det. Aktivitetsnivået hadde i realiteten nådd sin topp før 2008, og de årlige møtene med ministeren fikk veldig få praktiske konsekvenser.

Noen av FBOene vektla at de mistet interessen da de forsto at de ikke hadde mulighet til å påvirke ministeren og hans politikk i særlig grad. Dessuten var sammensetningen av forumet en kime til brytninger. Noen av de store kristne initiativtakerorganisasjonene var langt mer engasjerte enn organisasjoner fra andre religioner, som ikke hadde like stor interesse og var med nærmest for mangfoldets skyld. De siste par årene var det for eksempel ingen islamske organisasjoner med.

Professoratet på ISS ble også nedlagt i 2012 grunnet manglende finansiering. I dag er religionsdimensjonen i nederlandsk UD holdt oppe gjennom en gruppe på ca. 15 personer fra ulike seksjoner som møtes to til tre ganger i året. Dette er dog ingen fast ordning og koordinatoren for gruppen ga klart uttrykk for at dette ikke var et prioritert arbeidsområde.

Det er ikke bare religionsfokuset som ser ut til å tape terreng i Nederland om dagen. I landet som alltid har vært et eksempel for resten av Europa på utvikling sliter nå utviklingsidealistene i voldsom motvind. Nederland har lenge ligget godt over FNs mål for verdens rike land på 0,7 prosent av brutto nasjonalprodukt (BNP) til utvikling. De har med andre ord ligget langt over gjennomsnittet for resten av OECD, EU og G7-landene. Men dette snudde med regjeringen som overtok styringen i oktober 2010. [28] Nærmere én milliard euro er allerede kuttet i utviklingsbudsjettet, og det er planer om å kutte ytterligere én milliard av det nåværende budsjettet på ca. 4,5 milliarder euro. Antall partnerland er halvert, fokusområder redusert [29] og ministeren for utvikling er degradert til statssekretær. Det stilles nå som kriterium til alle nye utviklingsprosjekt, at de skal kunne dokumentere hvordan prosjektet kan styrke Nederlands handel og økonomiske interesser. Til sammen har man kuttet utviklingsbudsjettet fra 0,8 prosent av BNP til 0,7 prosent.

Meningsmålinger viser dessuten at over 80 prosent av befolkningen støtter regjeringens planer om å kutte ytterligere til 0,6 prosent av BNP. [30]

28 Regjeringen er en mindretallskoalisjon mellom Partiet for Frihet og Demokrati (VVD) og Kristendemokratene (CDA), med Geert Wilders Frihetsparti (PVV) som støttespiller i parlamentet.

29 De fire hovedsatsningsområdene er nå vann, matsikkerhet, sikkerhet og reproduktiv helse/rettigheter.

30 Trenden i Nederland kan muligens forklares med at man ønsker å konsentrere sin innsats på noen hovedområder og land, men når regjeringens viktigste støttespiller, PVV, anser utvikling som en prosess der man «tar penger fra fattige mennesker i rike land og gir de til rike mennesker i fattige land» er det rimelig å anta at det vil kuttes ytterligere i utviklingsbudsjettet. Dessverre er det tydelige signaler om at kutt i budsjetter til utvikling blir et mønster hos flere EU-land fremover (Gobbi 2012).

Etter et tiår med fokus på religion og utvikling og statlig engasjement av ulik grad står man i Nederland igjen med få konkrete resultater. I følge informanter er det en viss økning i bevissthet i nederlandsk UD, men rammebetingelsene er nå så begrenset at det ikke kan følges opp i nevneverdig grad. Før vi ser på hovederfaringer fra prosessen skal vi se hva som er gjort i Storbritannia.

3.2 Storbritannia

Året 1997 markerte et vannskille i historien om religion og utvikling i Storbritannia. Dette året tok Labour over regjeringsmakten og utviklingsminister ble den omstridte og atypiske Claire Short. Short ville reformere hvordan DFID tenkte partnerskap – og med *hvem* de tenkte partnerskap. Short signaliserte tidlig at hun var skeptisk til det komfortable forholdet mainstream utviklingsorganisasjoner hadde til DFID og ønsket et langt bredere nettverk av partnere og en større kulturell miks. [31] Dette inkluderte religiøse organisasjoner.

I 1997 hadde for eksempel DFID ingen rammeavtaler med de store FBOene *Islamic Relief* eller *World Vision*. Nevnte organisasjoner ble ansett som *for* «kulturelt heterodokse» for DFIDs smak (Clarke 08.05.12). Men det forelå også bred dokumentasjon på at *World Vision* hadde et lemfeldig forhold til distinksjonen mellom «rene» utviklingsaktiviteter og evangelisering. Dessuten var organisasjonen skeptisk til kondomer som middel i kampen mot HIV/AIDS. Likevel hadde DFID allerede rammeavtaler med andre katolske organisasjoner som heller ikke godtok kondomer og var slik sett ikke totalt prinsipielle. Dette tok Short tak i og opprettet en egen enhet for sivilt samfunn. Hun mente sivilsamfunnsaktører var noe DFID burde ha et koherent og nært forhold til. Short bestilte senere også en intern kartlegging av hvordan DFID jobber med religion. Dette arbeidet kom i gang i 2004 og funnene fra denne rapporten var tilstrekkelig for DFID til å gå videre med arbeidet. Det var en økende anerkjennelse av at man ikke visste nok om religion og religiøse aktører i DFIDs eget arbeid. DFID engasjerte derfor professor Gerard Clarke fra Universitetet i Swansea til å gjøre en analyse av DFIDs arbeid med religion og komme med anbefalinger. Dette ble videre fulgt opp med flere konsultasjoner med FBOer og institusjoner. Konsultasjonene gikk helt opp til ministernivå, men uten at det fikk noen formelle konsekvenser. Dette var i årene etter at Verdensbanken under ledelse av James Wolfensohn også hadde tatt et initiativ for religion. Tilfeldigvis hadde Claire Short også et sentralt verv i banken, noe som i følge Gerard Clarke førte til en gjensidig oppmuntring mellom Wolfensohn og Short i satsingen på religion i utvikling (Clarke 08.05.12). [32]

I følge mine informanter var det klare brytninger i DFID hva gjaldt den nye satsingen på religion. Selv om det for noen virket naturlig var mange direkte fiendtlig innstilt til ideen. Men det var også politiske utfordringer på hjemmebane som gjorde at man i større grad fikk opp øynene for trosbaserte aktører.

Både katolske og anglikanske skoler viste seg å gjøre det meget sterkt – også blant svakerestilte elever. Dessuten var religiøse organisasjoner meget nyttige i utfordringene knyttet til fattigdom, arbeidsledighet blant unge, narkotikamisbruk og lavt utdanningsnivå i flere bykjerner i Storbritannia. Storbritannias vedvarende utfordring i å forstå og integrere sine ikke-kristne minoriteter, samt å håndtere multikulturalismens prosjekt var også en del av dette bildet. De religiøse organisasjonene pekte seg ut som solide leverandører av tjenester og velferd der den britiske stat ikke strakk til og ble slik sett en naturlig del av den offentlige debatten. Samtidig var de en essensiell alliert for DFID i å holde utviklingsagendaen oppe i Storbritannia ved å mobilisere gjennom sine nettverk og holde fokus på verdens fattige. Professor Carole

Rakodi understreker at dette skjedde på tross av at antall kirkegjengere i Storbriannia fortsatt gikk ned og at det slik sett ikke hadde noen sammenheng (Rakodi 18.01.12). I utenrikspolitikken var det også flere faktorer som spilte inn og ga debatten videre moment.

Storbritannias nærmeste allierte, USA, doblet i perioden 2001 til 2005 sin støtte til FBOer (James 2009: 7).

31 Helt frem til 2005 hadde DFID kun rammeavtaler (Programme Partnership Agreements) med tre trosbaserte utviklingsorganisasjoner: *Christian Aid, The Catholic Agency for Overseas Development (CAFOD)* og *Progressio* (Clarke 2006: 837). Fra 2005 åpnet de opp for NGOer som *Islamic Relief* og *World Vision.* Og i dag mottar følgende organisasjoner støtte fra DFID: *CAFOD* (£6,7 mill.), *Christian Aid* (£11,4mill.), *Concern Universal* (£0,4 mill.), *Islamic Relief* (£1,1 mill.), *Mercy Corps* (£2,7 mill.), *Progressio* (£3,5 mill.), *Tearfund* (£3,6 mill.), *Trocaire* (£0,4 mill.), *World Vision* (£3,2 mill.).

32 Clare Short gikk av i 2003 etter en lang rekke kontroverser rundt okkupasjonen i Irak. Short ble etterfulgt av Baroness Amos.

På USAID sitt budsjett for NGOer gikk de trosbaserte fra 10,5 til 19,9 prosent i perioden. 98,3 prosent av midlene gikk til kristne organisasjoner. [33] Dette gikk i følge flere av våre informanter ikke upåaktet hen hos britene som akkurat hadde begynt å anerkjenne denne gruppen som tjenesteleverandører både innenriks og utenriks. [34]

Sikkerhetspolitisk var det et voldsomt trykk på politisk islam og global jihad etter 11. september 2001. Storbritannia ble naturligvis også sterkt preget av dette. Terrorbombingene i London 7. juli 2005 intensiverte forståelig nok dette fokuset. Dette var med på å konsolidere interessen for religion fra flere departementer og i utenrikspolitikken, men uten at DFID fikk en sikkerhetspolitisk skjevhet i sine prioriteringer. [35] Noe som derimot var toneangivende for DFID var det de anså som økende religiøst motivert vold, noe som inkluderte en bråte av trosretninger, inkludert islam. DFIDs hovedkvarter i London fikk sterke signaler fra sine landkontorer om at det trengtes mer kompetanse på dette i deres kontekster. Pakistan, Jemen, India og Nigeria var blant disse kontekstene. Men landkontorenes møter med FBOer var utvilsomt også en faktor som gav debatten om religion ny kraft.

I 2005 ble professor Ian Linden bedt om å gjøre en ny analyse av DFIDs posisjon vis-a-vis religiøse institusjoner og aktører i Sierra Leone, Liberia og Nigeria. Linden konkluderte med å anbefale DFID å øke sitt engasjement med bl.a. muslimske utviklingsorganisasjoner. Rapporten vakte interesse i flere seksjoner i DFID og behovet for kunnskap kulminerte i at DFID la til rette for et forskningsprosjekt på fem år med et budsjett på 3,5 millioner pund. Prosjektet ble lagt ut på anbud og Universitetet i Birmingham vant. Leder for prosjektet ble professor Carole Rakodi som hadde jobbet mye med DFID fra før. Prosjektet skulle rotfestes i fire ulike land (Nigeria, Tanzania, Pakistan og India) og gjøre komparative analyser av kontekstene gjennom ulike problemstillinger knyttet til religion og utvikling. [36]

Samtidig som Universitet i Birmingham satte i gang sitt prosjekt fortsatte DFID med konsultasjoner med ulike religiøse aktører. DFID ba blant annet Erkebiskopen av Canterbury fasilitere et møte med representanter for de ni største religionene på Lambeth Palace. Representanter for DFID har senere deltatt på flere slike årlige møter. Denne prosessen kulminerte i at DFID i sitt White Paper fra 2009 uttrykte at de ønsket å doble støtten til såkalte FBOer. Dette var også første gang DFID eksplisitt nevnte FBOer i et White Paper. Men denne målsetningen rant ut i sanden da Storbritannia fikk en ny regjering i 2010.

I 2011 sluttførte Birmingham sitt forskningsprosjekt. De hadde produsert titalls studier, artikler og policy-briefer, men også hatt store utfordringer med å sy sammen et koherent prosjekt i de ulike kontekstene. Det er tydelig at DFID ikke var fornøyd med prosjektet. En tilbakevendende kritikk har vært at det ble for teoretisk og hadde for lite konkrete anbefalinger til politikken. DFID har enda ikke gitt noen som helst respons på prosjektet. Heller ikke Universitetet i Birmingham støttet et videre engasjement.

Det siste skuddet på stammen for DFIDs arbeid med religion kom da den nye utviklingsministeren, Andrew Mitchell, besøkte den anglikanske kirkes årlige kirkemøte i februar 2011. Der annonserte han at han ønsket å sette ned en arbeidsgruppe som skulle jobbe med å etablere faste prinsipper for DFIDs samarbeid med religiøse aktører. Dette resulterte i det nylig lanserte «Faith Partnership Principles. Working effectively with faith groups to fight global poverty». [37]
Gjennom dette arbeidet har DFID ønsket å fokusere på tre ting: bedre forståelsen av trosbaserte grupper gjennom økt transparens, dokumentere deres innflytelse, samt å belyse de vanskelige områdene der de ikke enes – for å se om det likevel finnes grunnlag for forståelse. Prinsippdokumentet ble ferdig i juni 2012 og DFID ønsker nå å identifisere tre land for å se på hvordan samarbeid og samhandling mellom DFID og trosgrupper fungerer. I tillegg ønsker DFID å fasilitere et interreligiøst forum for debatt, samt informere

33 Dette var en del av George Bush's «Faith-Based Initiative». Et omstridt program som tok sikte på å øke den finansielle støtten til trosbaserte organisasjoner som bedrev utviklingsfremmende arbeid.

34 Det var nemlig ikke bare innenriks at trosbaserte organisasjoner viste seg nyttige. Gerard Clarke som jobbet mye med DFID i denne perioden forteller at de i disse årene anerkjente at man ikke på langt nær bare kunne basere seg på statlige tjenester og systemer, man måtte involvere ikke-statlige aktører, inkludert FBOer.

35 Informantene understreket den vedvarende risikoen for at religionsdimensjonen i forskning kunne bli kooptert av sikkerhetsdiskursen og ikke utredes nok i andre henseender, men uttrykte samtidig anerkjennelse for DFIDs upartiske og uavhengige rolle midt i stormen rundt islam etter bombingene i London.

36 Forskningsprosjektet hadde tre hovedproblemstillinger: 1. På hvilken måte er verdier og tro drivere for handling og samhandling blant individer og trosbaserte organisasjoner? 2. Hvordan påvirker verdier, tro og religiøse organisasjoner forholdet mellom stater og sivilsamfunn? 3. På hvilke måter samhandler trossamfunn med utviklingsaktører og hva er resultatene i forhold til utviklingsmål?

37 I bakgrunnsnotatet fra DFID er Mitchell sitert på at han ønsker velkommen de ulike trosretningers idéer om hvordan regjeringen kan gjøre mer med trosgrupper. Hans hovedanliggende er at dette må bidra til at de jobber mest mulig effektivt sammen om det som er det viktigste: å takle fattigdom (Background Paper 2011).

trosgrupper om DFIDs finansieringsmuligheter.[38] Storbritannia har slik sett en sterkere satsning på religion enn Nederland da de fortsatt har tre personer som bruker litt under halvparten av sin arbeidstid på religionsdimensjonen, pluss to byråkrater som bruker ca. 10 prosent av sin tid på det.

Vi skal nå vende oss til noen hovedmønstre og erfaringer fra begge land, etter over ti år med diverse tiltak på religion og utvikling.

4.0 Erfaringer

Selv om Storbritannia og Nederland har valgt ulike tilnærminger til sine respektive prosesser er det likevel flere berøringspunkter i fokus og erfaringer. Den neste delen vil derfor ta for seg noen konkrete tendenser og belyse de med erfaringer fra begge land. Når det gjelder erfaringene fra forskningsprosjektet ved Birmingham er det av så omfattende karakter at det også får et eget avsnitt, selv om erfaringene stort sett begrenser seg til Storbritannia.

På et generelt nivå gjenspeiler prosessene i begge land den lange og brokete veien fra en generell anerkjennelse av at «religion matters» til faktisk å håndtere religion og bygge en utviklingspolitikk som innbefatter dette fokuset på en gjennomtenkt og nyansert måte.

I begge land var optimismen og engasjementet for religion og religiøse aktører i utvikling preget av en dyp erkjennelse av tusenårsmålenes enorme utfordring, anekdotiske ideer om religionens rolle i utvikling, samt ufortrødne antakelser om religiøse aktørers forrang i dette. I dag vet man en god del mer, og man inntar også en noe mer nøktern holdning i både Nederland og Storbritannia. Det er flere grunner til det.

4.1 Birmingham-prosjektet: «a major opportunity lost»?

Det er naturlig å starte med forskningsprosjektet ved Birmingham da dette belyser viktige tendenser og utfordringer ved forskningen på feltet. Prosjektet er også illustrerende for prosessene man har sett i begge land. Forskningen hadde et fokus på «*lived religion*». Altså en funksjonell tilnærming, der religionens betydning for menneskenes samhandling er fokus. Beskrivelsen vil da i stor grad avhenge av hvordan religionen «leves». I korte trekk forsøker dette analytiske perspektivet å si noe om hva religion *gjør* og hvordan det påvirker sosialt samhold, identitet, utvikling etc.

Forskerne valgte dette fokuset for å få mest mulig praktiske og relevante funn til oppdragsgiver DFID. [39] Påfallende er det da at et av hovedankepunktene mot Birmingham-prosjektet er nettopp at det ikke var relevant nok. Det var *for* teoretisk og teologisk, og burde produsert mer rigid dokumentasjon og langt flere konkrete anbefalinger. I følge flere informanter i DFID slo den interne evalueringen av prosjektet fast at funnene, og spesielt anbefalingene ikke var spesielt relevante eller nyttige for DFID når det kom til policydiskusjoner. Dette er hovedårsaken til at prosjektet enda ikke har fått noen konsekvenser for policy eller at det har blitt produsert noen publikasjoner fra DFID vedrørende prosjektet – noe flere informanter stusset over. [40] Fra FBOer har kritikken også gått på manglende praktisk relevans. En av informantene kalte sågar hele prosjektet «a major opportunity lost».

Regjeringsskiftet i 2010, like før prosjektet skulle avsluttes, blir også trukket frem som en av årsakene til at prosjektet ikke fikk det gjennomslag det burde hatt. Ny regjering og nye koster i DFID med nye idéer og et ønske om å gjøre sine «egne» ting vektlegges som medvirkende årsaker at prosjektet fikk en stille død i 2011. Prosjektet ble på mange måter «foreldreløst» (Clarke 16.05.12)

Dessuten var en klar svakhet ved prosjektet at de ikke klarte å gjennomføre adekvate komparative studier fra de ulike landkontekstene. I noen av landene kom nemlig forskningen veldig sent i gang, noe som både førte til generell forsinkelse, men også skjevhet og ulikhet i analysen. Slik sett leverte ikke Birmingham på bestillingen om rene komparative studier.

38 Dette arbeidet var kun under planlegging og ikke offentlig kjent da intervjuer og datainnhenting ble foretatt. Derfor vil ikke denne studien drøfte prinsippdokumentet i særlig grad.

39 Denne analysen vil ikke komme kommentere konkrete funn fra forskningen utover det som nevnes i tilknytning til, eller som illustrasjoner til konkrete erfaringer. Alle funn og anbefalinger er tilgjengelig på nettsiden til prosjektet: http://www.religionsanddevelopment.org/index.php?section=1

40 I følge enkelte informanter er DFID i gang med å produsere en respons på prosjektet og lærdommer fra det, men det er vanskelig å enes om, og ingen vet når eller om dette faktisk vil skje.

Fra Birminghams side er skuffelsen mildt sagt gjensidig. Fra deres side trekkes det frem flere forutsetninger og systemiske årsaker ved samarbeidet med DFID som gjorde at prosjektet aldri ble en suksess.

For det første var forventningene fra DFIDs side uklare ved oppstart. DFID har ofte klare operasjonelle forventninger til hva forskning skal lede til – som oftest på områder der det allerede foreligger etablert forskning, samt områder man faktisk kan finne relativt entydige svar som for eksempel innenfor helse, befolkningsvekst og logistikk. Men DFID finansierer også en del eksploritativ forskning – som Birmingham-prosjektet.

I følge forskningsleder Carole Rakodi var det eneste eksplisitte kriteriet for forskningen at det skulle være policy-relevant, men utover dette var DFID inneforstått med at denne type forskning må starte fra bunn og bygge seg oppover. Man var først og fremst nødt til å identifisere og etablere ulike forskningsområder, og det var heller ikke sikkert at man ville få koherente og relevante funn. Men dette var vilkår som DFID godtok ved oppstart. Dette er illustrerende for at DFID på denne tiden rett og slett ikke hadde nok kunnskap til en gang å vite hva de skulle etterspørre.

Underveis var det likevel tydelig at forskningsavdelingen hadde endret både forventninger og rutiner for prosjektrapportering. Flere av informantene bekreftet dette og så det i sammenheng med det økte presset på DFID og DFIDs forskningavdeling når det gjaldt å rettferdiggjøre pengebruken i nedgangstider. Fra DFID ble det et betydelig økt fokus på monitorering, raskere resultater og operasjonell effektivitet. Halvveis ut i prosjektperioden ble Birmingham også bedt om å rapportere fra all forskningen i en samlet rapport som skulle dokumentere fremgang og relevante funn. Dette var en langt mer forenklet og unyansert måte å rapportere på enn først avtalt. Den nye vektleggingen av dokumentasjon og raske resultater endret samtidig rammebetingelsene for det tidkrevende prosjektet.

En annen og beslektet årsak var de systemiske utfordringene som lå i selve konseptet Birmingham skulle gjennomføre. Det var nemlig ikke bare ren forskning Birmingham ble bedt om å gjennomføre, de skulle også bygge opp lokale forskningsinstitusjoner i hvert av landene det skulle forskes i. Prinsippet om å ha lokale partnere var Birmingham enig i, men i praksis bød det på mange utfordringer. Utfordringene lå i å få rekruttert gode og pålitelige team av forskere og medhjelpere i hver lokal kontekst, holde frister, bygge opp så identiske forskningsopplegg som mulig, produsere forskning av like høy kvalitet fra alle land og forene de ulike bidragene fra de ulike kontekstene i samlede rapporter til DFID.

Arbeidet med å bygge opp de lokale partnerne til det nivået som krevdes tok mye av de første tre årene, og da det til slutt viste seg at de likevel ikke holdt de faglige og profesjonelle kravene fra DFID, så Birmingham seg nødt til å rekruttere forskere fra Storbritannia.

Tanken var god, men å bygge opp et forskningssamarbeid med likeverdige partnere på et felt som ikke bare var nytt, men også høyst sensitivt i disse landene var rett og slett urealistisk, mente de ansvarlige ved Birmingham. Det var altså innlagte utfordringer i selve konseptet som etter hvert ble *for* krevende for forskerne. Dette resulterte til slutt i at de ble forsinket med over ett år. Da de etter hvert leverte sin endelige rapport hadde en ny regjering trådt til og prosjektet var ansett som en lite relevant etterlevning fra den forrige regjeringen. Professor Ian Linden forklarer:

> *«To provide first-rate research on the issues surrounding religion and development and building up capacities in overseas universities in religion and development are two entirely different sorts of activities. [...] So on the whole, the first two or three years of this consortium's work, which was soaking up five million pounds, was disappointing because they had to do what most people think is preparatory work before they could actually get off the ground. This aspect of consortium partners was a weakness with the program – it meant the time-frame was wrong as well»* (Linden 18.01.12)

En tredje årsak til prosjektets trange fødsel var at DFID ikke hadde noe «hjem» for forskningen, ei heller en plan for å ta det videre. Prosjektet var på mange måter en øy uten forbindelse til det institusjonelle landskapet i DFID. Selv ønsket Birmingham at det skulle forankres i seksjonen for sivilt samfunn, men det ble aldri opprettet en egen enhet med et politisk ansvar for kunnskapsfeltet.

Dette førte videre til noe som kan betegnes som dårlig «institusjonell hukommelse». I DFID flyttes ansatte som regel rundt i de ulike seksjonene hvert annet eller tredje år for å gi ansatte en bred og sammensatt kompetanse. I tillegg har det vært mye reorganisering etter den nye regjeringen krevde nedskjæringer i antall ansatte. Dette går på bekostning av kontinuitet og tradisjon og kan påvirke samhandlingen med langsiktige forskningsprosjekter.

På ledernivå betyr dette at den som setter i gang et prosjekt ikke nødvendigvis er tilstede lenge nok til å fullføre det. Dermed kommer nye folk inn med egne ideer og ambisjoner og ikke nødvendigvis et ønske om å fullbyrde forgjengerens ambisjoner. På lavere nivå betyr det at kompetansen forsvinner og nye byråkrater overtar porteføljer de ikke behersker eller har noen interesse for. Rakodi konkluderte:

> *«Something that takes longer than the turnover of staff has inherent difficulties.»*
> (Rakodi 18.01.12)

I Birminghams tilfelle førte dette til at det ikke ble noen institusjonell «buy-in» - kun personlig. I følge forskerne fra Birmingham kom det stadig nye og uvitende representanter til samhandlingsmøtene med DFID. Etter hvert som DFID mistet interessen i prosjektet kom de fra stadig lavere nivå og til slutt kom det ingen. Talende for denne tendensen er at under det siste møtet da forskningens implikasjoner for DFIDs policy skulle diskuteres møtte *ingen* fra DFID.

En fjerde og relatert årsak til at prosjektet ble mislykket var i følge flere informanter at anbefalinger sjelden blir gode uten reell og kontinuerlig dialog mellom forskerne og politikerne. Det må være en gjensidig informering av hver parts utfordringer og behov. Dette gjelder spesielt i et område der forskerne bedriver nybrottsforskning. Men dialog fordrer en vilje til å engasjere seg, og i følge Birmingham var det veldig liten vilje til dette fra DFID. Både Gerrie ter Haar og Katherine Marshall som har vært eksterne konsulenter i evalueringen av prosjektet bekrefter dette. Rakodi forklarer:

> *«I tried to keep DFID in the process, but we couldn't find anyone to interact with. We asked them and said: ´we would like to have more interaction with and directions from DFID´. We spoke to the people directly responsible for the program [in the Central Research Department]. When we occasionally succeeded it was more from our efforts than theirs.[...] We weren't really given the opportunity to enter into such a dialogue because on the whole DFID lost interest»*
> (Rakodi 18.01.12)

I tillegg føler flere informanter at Birmingham-prosjektet fikk ufortjent mye kritikk for å bringe inn teologiske perspektiver. Rakodi forsto ikke kritikken. De brakte inn teologien i startfasen, kun for å etablere et minimum av kunnskap om de ulike religionene i kontekstene forskerne skulle arbeide i. Samfunnsforskerne på Birmingham syntes i tillegg det var problematisk å samarbeide med teologene på grunn av de disiplinære forskjellene i tilnærmingen til kunnskapen:

> *«One of our purposes was to make sure that a social scientist working in a country with an unfamiliar religion had a minimum degree of literacy in terms of the teachings of that religion. We only had one theologian and no Islamic scholars on the team. It wasn't for lack of trying, but we just found that they were on a completely different wavelength in disciplinary terms from the social scientists. Their definition of the purpose of research and their way of studying and approaching knowledge, method, is very different. We found that social science really was what was needed. Its disciplinary understanding of knowledge and evidence, the tools for understanding the world as it is - not imposing a view on how it ought to be – like theologians tend to. Just understanding the world as it is»*

Gerrie ter Haar er på sin side overbevist om at man trenger teologien, men at man ikke behøver å inkludere dens normative element:

> *«You don't have to adhere to whatever theology says. We just bring it in, in order to know how people think [...] you need the 'insider' point of view as well»* (ter Haar 10.02.12)

Ter Haar er overbevist om at man trenger både antropologiens og teologiens perspektiver når man skal studere religion og utvikling. Teologi er i hennes øyne ikke særlig avvikende fra politiske ideologier: strukturelt sett er de like, det er perspektiver på verden og menneskets plass i verden, men teologien bringer også inn den immaterielle delen av verden, påpeker hun. (ibid.)

Alt i alt kan det virke som om forskningsprosjektet med sitt udefinerte mandat, komplekse fagfelt og grunne utgangspunkt ikke var forenlig med DFIDs noe uklare faglige forventninger samt økende krav til konkrete anbefalinger basert på entydig dokumentasjon.

På et mer generelt nivå mener professor Gerrie ter Haar at eksploritativ forskning på religion av antropologisk og fortolkende art sjelden er kompatibel med politikkens og utviklingsindustriens natur – slik den har blitt. Politikere har sjelden tid til forskningsprosessene det kreves å finne ut av religionens intrikate samspill med utviklingsforløp. Derfor anbefaler hun og andre forskere ved Birmingham at man oppgir en bred forskningsagenda og innser realitetene:

> *«There are very real political restraints [...] and of course when you are a civil servant your minister demands from you tangible results in one way or another. That is a genuine and serious concern that we also have to take into account in our work. At the very least you have to come up with certain marks and achievements every three or four years that seems tangible.»* (ibid.)

I tillegg er religion fortsatt en problematisk kategori rent forskningsmessig mener Rakodi. Det er ikke nødvendigvis mer komplekst enn andre sosiale fenomener, men det er veldig sensitivt, og folk har ofte forutinntatte holdninger til religion. Alle inntar en posisjon i forhold til religion – selv fornektelse og ateisme er en posisjon som påvirker ens perspektiver. Selv om vi har vitenskapelige metoder for å minimalisere vår subjektive innvirkning på forskningen ser det ikke ut til å fungere så bra på religion, mener Rakodi. Det vil alltid være et rom for subjektiv fortolkning og dermed blir vi aldri kvitt våre egne kulturelle briller. Dessuten indikerer den faste termen «religion» at det er en statisk størrelse og det samme overalt. Det kunne ikke vært lenger fra sannheten, hevder hun (Rakodi 18.01.12)

Flere av informantene benyttet metaforen *kjønnsforskning* når de ønsket å forklare utfordringene knyttet til forskning på religion. Kjønnsforskning var lenge kontroversielt og avhengig av enkeltpersoner som satte det på agendaen, det var sensitivt og det skulle mange år og mye forskning til før det ble «mainstream». Mange ser for seg at det kan være vel så krevende å få «mainstreamet» religion – som så mange mennesker har sterke følelser og meninger knyttet til.

> *«It took a lot of time, knowledge and evidence for gender to be mainstreamed. For a long time it was person-depended. People also have their emotions invested in gender. It's not easy to have a sober, cold discussion about gender-relations because it affects people personally – and the same is true for religion»* (Marshall 25.05.12)

I korte trekk er det tre tendenser som går igjen i begge land hva angår forskning på religion og utvikling:

For det første er dette er et nytt forskningsfelt som sliter med å etablere seg. Etableringsfasen tar tid fordi folk og institusjoner må bli vant til denne type tenkning om religion. Mange av informantene brukte termen «sensibilisere». Ingen vil gi seg i kast med noe de ikke helt vet hva er, eller har sterke forutinntatte meninger om, men som de ikke helt vet hvordan de skal håndtere.

For det andre er det ikke bare nytt, det er også et veldig følsomt område. Både på grunn av den historien Europa har, men også fordi mange anser religion som et høyst personlig anliggende. Derfor er det ikke bare uvitenhet, men også en naturlig opposisjon mot denne type forskning. En utbredt ryggmargrefleks hos mange samfunnsvitere er at man ikke skal lefle med religion.

For det tredje viser det seg vanskelig å operasjonalisere både analysen og kunnskapen. Selv om man

klarer å skape bevissthet rundt kunnskapshullet, er det likevel en formidabel oppgave å skape praktisk håndterbar policy på feltet:

> *«Development has become very much a matter of measuring, figures and counting. We don't know how to measure the immaterial dimension. We need to make the connections between the what and the how [...] however, the nexus between the what and the how is difficult to make»* (ter Haar 10.02.12)

Å forske statistisk på medisin eller økonomi gir konkrete og mer håndgripelige svar enn det forskning på religion og interaksjonen mellom religiøse perspektiver og utvikling gjør. På den andre siden hevder professor ter Haar at denne type forskning er mer *organisk* enn dens *mekaniske* motpart i økonomien og medisinen. Likevel er det altså en økende anerkjennelse blant akademikere både i Storbritannia og Nederland om at man må reformere religionsforskningen Birmingham stod for, eller ha en meget praktisk tilnærming for å gi politikere og donorer det de vil ha av konkrete svar og anbefalinger.

4.2 FBOers unike fortrinn og komplekse natur

I likhet med litteraturen på feltet har prosessene i både Nederland og Storbritannia vært kjennetegnet av et utpreget fokus på FBOer. Fra tiden da James Wolfensohn «oppdaget» FBOer og frem til i dag har vi fått langt mer kunnskap om disse. Likevel påpekte professor Katherine Marshall så sent som i mai 2012 at vi «bare så vidt har skrapet i overflaten» når det gjelder å fullt ut forstå denne gruppen (Marshall 25.05.12). Marshall mener det finnes flere millioner slike grupper som i større eller mindre grad er involvert i veldedig og humanitært arbeid, og at de generaliseringer som gjøres i en del av litteraturen er nødt til å nyanseres eller forkastes. Med henblikk på DFIDs White Paper som lovet å doble støtten til såkalte «FBOer» understreker Rick James at all den tid vi ikke vet mer enn det vi gjør nå kan økt finansiell støtte til FBOer gjøre mer skade enn nytte (James 2009: 1). Selv personer som i dag jobber med religion i DFID syntes det eksakte målet om dobling var noe pussig og lite begrunnet.

FBOer varierer enormt i trossystem, hvordan troen påvirker identitet og praksis, i hvor stor grad dette skjer, hvilke partnere de knytter til seg, metoder, mål, resultater og målinger. Det gir lite mening å dele opp i disse gruppene i henhold til de ulike verdensreligionene da det finnes et mylder av avarter og varianter innenfor hver religion – samt titusenvis av lokale varianter avhengig av kontekst (James 2009: 1, Clarke 2008: 24) Den mye brukte typologien til Gerard Clarke er et godt forsøk på avgrensning, men på ingen måte fyllestgjørende, i følge ham selv (ibid: 25).

Likevel er det i litteraturen og blant informanter stadig løse henvisninger til FBOers unike fortrinn («added value»). Det som ofte går igjen av unike kvaliteter er: effektivt arbeid blant fattige, unik rekkevidde på grasrotnivå, langsiktig engasjement, legitimitet og tillit blant de fattige, en «holistisk» alternativ tilnærming til utvikling, ekstra motivasjon og frivillighet og «advocacy» i sivilsamfunnet.

Debatten om de religiøse har et unikt fortrinn eller ei, er noe som har opptatt samtlige informanter både i Storbritannia og Nederland. Mye energi har gått til arbeidet med å etablere dokumentasjon på om dette faktisk stemmer. Dessverre er det fortsatt få entydige svar å finne.

Flere av informantene var tilbøyelig til å tro at det kanskje var «noe» som gjorde FBOer unike, men at det ikke var noen lett oppgave å bevise det. DFID bruker selv *Randomised Control Trials* (RCT), en eksperimentell statistisk undersøkelse som er langt strengere i sin validering enn metoder de har brukt før. Dette er nytt for de trosbaserte gruppene som etter hvert tvinges til å ta i bruk slike verktøy for å dokumentere sine antatte fortrinn.
Andre påpekte at for hvert fortrinn de fant, fant man også negative trekk i de mer kontroversielle områdene som likestilling, reproduktiv helse og omvendelse. Andre igjen påpekte at selv om man fant FBOer som faktisk hadde noen fordeler og brukte dem på en god måte, så fant man alltid andre FBOer med mange av de samme attributtene, men som brukte dem galt. Slik sett uttrykte mange frustrasjon rundt selve begrepet «faith-based organisations» og utfordringene knyttet til å generalisere denne sammensatte gruppen.

Professor ter Haar fra ISS i Haag mente å ha studier på deres unike fortrinn, men at begrenset seg til «service delivery». Dette var også den eneste grunnen til at stater har kontakt med dem, hevdet hun, kun for instrumentelt å benytte deres system av tjenester (ter Haar 10.02.12).

Informantene fra FBOer var naturligvis noe mer optimistiske, og anførte heller en kritikk av de rigide metodene og verktøyene som brukes i analysen av FBOer. En informant uttrykte at det kanskje ikke er mulig å forene dagens krav til dokumentasjon med deres «modus operandi»:

> *«As soon as you start to talk of measurable results you shift to another level because you have to apply professional standards and objective categories that precisely tend to miss the intricacies of these local connections that you are able to make through these church structures».*[41]

Informantene fra de trosbaserte organisasjonene var også kritiske til de sekulære organisasjonenes holdning til religion. En informant uttrykte det slik:

> *«If these big multilateral agencies, IMF, WHO for one moment think you are setting out to show that religion is a force for good in the world they're not going to buy it».*

En annen fortalte om en undersøkelse UNICEF hadde gjort om hvilke kriterier som gjør at noen barn kommer seg vel gjennom oppveksten mens andre ikke gjør det. Konklusjonen i undersøkelsen slo fast at religion var en av fem viktige variabler for å lykkes gjennom oppvekstårene. De andre variablene var også dynamikker mange trossamfunn representerer. Informanten fortalte:

> *«These findings were quite uncomfortable for the researchers, and they kept questioning this. [...] Because this was so uncomfortable in a secular context, it was never taken further. It didn't quite fit the paradigm».*

Følgelig tror noen av FBOene at man trenger mer enn bevis for å kunne bli akseptert og anerkjent i utviklingsindustrien. Man trenger også en holdningsendring:

> *«In a sense it is both the evidence needed, but also an attitudinal shift needed. I don't think the evidence is enough».*

Forskningsleder på Birminghamprosjektet, professor Carole Rakodi, forklarte at de i sin forskning på FBOer måtte oppgi termen «FBO» da det ikke var operasjonelt. De forsøkte heller å se på hvordan religion gjør seg gjeldende i den enkelte organisasjon og hvilken forskjell det utgjør.

I det store og det hele fant ikke Birmingham noe klart unikt fortrinn. [42] Men i materialet fra Nigeria fant forskerne betydelige forskjeller mellom sekulære og religiøse utviklingsorganisasjoner når det kom til *målgrupper* (større fokus på «sine egne»), utviklingsløsninger (trofasthet foran kondombruk i bekjempelsen av HIV/AIDS), rekruttering, finansiell støtte, begrunnelse for arbeidet og lederstil (mer autoritært blant de religiøse organisasjonene).[43] Ofte viste det seg at de største forskjellene eller FBOers fortrinn var *oppfattede* forskjeller og fordeler (persepsjon), og ikke faktiske. [44]

Hvor mye av troen som ble betonet og manifestert gjennom arbeidet til FBOer var også avhengig av kontekst. En kristen organisasjon ville for eksempel tone ned fokuset på Kristus i en muslimsk kontekst, mens de som regel ville fremheve dette i en kristen kontekst. I tillegg var andre nevnte fortrinn ved FBOer ikke annet enn generelle fortrinn i utviklingsarbeid, som for eksempel langtidsnærvær. En sekulær NGO hadde like mye tillit og like mange «fortrinn» som en trosbasert organisasjon hvis de hadde vært like lenge på et sted. Det var altså ikke religiøsiteten i seg selv som gjorde utslaget.

41 Også DFID har de siste årene i økt grad betonet konseptet «well-being» i sin tenkning rundt utvikling. Dette er spesielt intensivert etter regeringsskifte i 2010, og man søker nå etter gode metoder for å måle dette.

42 Både på grunn av problemene ved å operasjonalisere forskning på disse organisasjonene, men også delvis på grunn av svakhetene ved Birmingham-programmet nevnt over.

43 Målene var derimot nokså forenelige (bekjempe fattigdom og nød), verdiene var nokså like, men uttrykt i ulike termer (religiøse og sekulære) og aktivitetene var også relativt like. Selv om de trosbaserte av til hadde bedre rekkevidde hadde de sekulære som regel bedre ekspertise

44 Se Policy Brief 13 – 2011.

Rakodi og hennes team kunne derfor ikke forsvare en generell anbefaling av FBOer fremfor sekulære NGOer. Konklusjonene er *for* avhengig av kontekst og den enkelte organisasjons ekspertise og profesjonalitet:

> *« So the answer to all of these questions is very complex: "it depends", "in certain circumstances". There is no single answer to the question of whether they are distinctive and add value»*
> (Rakodi 18.01.12)

Rakodi var også skeptisk til måten noen av FBOene behandlet vitenskapelige kriterier for dokumentasjon av unike fortrinn.

> *«They [advocates] assert these things all the time, but they don't have evidence. A problem is that many of them don't understand what evidence is. This is related to the theologian and the insider's perspective: "If only you do things according to religious teachings the world will be a better place". It's about how things ought to be. That is very different from the researchers point of view, we sit on the fence until we get evidence. And we are open-minded about whether the research will give us a positive or a negative answer. A lot of the people who work in FBOs are believers and want to do things according to their religion»* (ibid.)

Katherine Marshall ved Georgetown University inntar også en nøktern posisjon når hun beskriver FBOers potensielle fordeler. Hun understreker at man ikke kan si det er noe «unikt», men heller noe «distinkt» som varierer fra organisasjon til organisasjon. Store FBOer som for eksempel *Islamic Relief* eller *World Vision* skiller seg ikke mye fra CARE eller OXFAM i programmer eller evalueringsteknikker, men skal man være instrumentalistisk er det på to områder de skiller seg ut, mener Marshall.

For det første at de har muligheten til å jobbe gjennom de religiøse samfunn og institusjoner i et land. Dette betyr ikke at sekulære organisasjoner ikke kan dette, men man ser det i større grad fra de trosbaserte. På den andre siden kan dette også være en ulempe hvis de religiøse institusjonene er meget konservative og regressive, advarer hun.

For det andre mener Marshall noen FBOer har karakteristikker på hjemmebane som kan utnyttes: større nettverk, frivillighet og ressurser for påvirkning (advocacy). [45] Men Marshall advarer mot argumentet om at religiøse mennesker er mer motiverte enn andre:

> *«That's a recipe for offending a lot of people. In the World Bank we have people working 18 hour days, seven days a week traveling three months a year, don't you think they are motivated?»*
> (Marshall 25.05.12)

Informantene fra FBOer i Nederland forteller at fokuset på deres «added value» i sin tid kom fra egne rekker og uten den nødvendige dokumentasjonen for å bygge opp under argumentet. Men i en situasjon der flere og flere bistandsaktører og organisasjoner kjempet for færre og færre midler fra staten var det mange som ønsket å understreke sitt komparative fortrinn. Religion – i all sin fornyede relevans de siste årene, og med alle dens koplinger til utvikling – ble et kompetanseområde de religiøse med frimodighet smykket seg med. Men ettersom kravene til dokumentasjon, kritikken av konservative holdninger, samt feltets enorme kompleksitet og skiftende natur har sunket inn, vedgår i dag informantene at det kan ha vært et feiltrinn å markedsføre dette som deres unike fortrinn.
Dessuten brakte dette med seg en selvransakelse som resulterte i at man i dag i større grad ser sin egen heterogenitet som organisasjon. For eksempel fant en av de nederlandske FBOene raskt ut at de fleste som jobbet for dem ikke var religiøse selv. Var det da ikke religiøsiteten som gjorde dem unike? Hvilken rolle spiller religion for deres egen organisasjons identitet og praksis? Hva er berøringspunktene mellom deres forståelse av religion og religiøse aktører i andre land? Dette er spørsmål de fortsatt jobber med å finne svar på.

45 Informanter fra trosbaserte organisasjoner i Storbritannia understreket også at nettopp dette nettverket kan være en nyttig alliert i en tid der økonomisk tilbakegang og økte skatter øker misnøyen med de ambisiøse utviklingsmålene til regjeringen i Storbritannia. Om ikke for andre grunner vil nok DFID holde seg inne med de trosbaserte organisasjonene av den grunn, hevder de.

Likevel understreket informanter fra forvaltningen i begge land at FBOers frimodighet og selvsikkerhet hadde økt de siste årene. Både den anglikanske og den katolske kirke ble fremhevet som eksempler på denne trenden. En informant fra DFID understreket at dette skjer på alle nivå:

> *«In 2005, they [den angelikanske kirke] would often start the conversations with us in a very active way saying 'whatever you think of the Church of England, how liberal and reasonable we are, you just have to remember we are the biggest civil society organization in the UK and we need to be treated as such'. They were coming more strongly: we are big, and we represent people and our representation should be taken seriously etc. I don't think people would have said that ten years before then. And it's the same with the Catholic Church. They would remind us that they represent a billion people around the world. That's a phrase I often hear. And they say that to the ministers as well – they go right up to the top. Many of these organizations are being a lot more assertive and wants to be recognized in the debate – our views are very important etc. – and then when it comes to views, yes they are different, and it's a challenge»*

Et siste og utfordrende aspekt ved FBOer er det man kan karakterisere som «det neste ledd» av lokale partnere som «våre» anerkjente FBOer benytter seg av i andre kontekster. DFID har opplevd dette som en økende utfordring ettersom man har begynt å anerkjenne og øke samarbeidet med FBOer. Informanter som har jobbet tett med DFIDs nye prinsipprogram for partnerskap med FBOer understreker at det ikke er noen vei tilbake når det gjelder samarbeid med FBOer – men at jo tettere man kommer hverandre jo tydeligere ser man også utfordringene.

I korte trekk er det to spørsmål DFID anser som ekstra sårbare i samarbeidet med FBOer. For det første: vil deres midler bli brukt til å omvende mennesker? Og for det andre: vil midler fra DFID bli brukt til å hjelpe en eksklusiv gruppe? Altså prinsippene om ikke-kondisjonalitet og ikke-eksklusivitet. I så henseende er prinsippet om transparens et grunnleggende behov og en hovedutfordring.

Det man nemlig ser er at selv om den organisasjonen som har en rammeavtale med DFID respekterer DFIDs prinsipper for støtte, så har organisasjonens lokale partnere et helt annet syn på de samme prinsippene. [46] Dette er spesielt krevende i samarbeid med FBOer. Man har rett og slett ikke oversikt over komplekset av FBOer og deres ulike holdninger til for eksempel evangelisering, abort og kondombruk.[47]

Altså finnes det en stor utfordring innad blant FBOer. [48] Men i særlig svake stater opplever DFID dette spesielt utfordrende. Gerard Clarke trakk frem DFIDs arbeid i Somalia som ekstra krevende. Når man ikke har en *de facto* stat er man praktisk talt nødt til å jobbe med ikke-statlige aktører, hvorav mange er islamske. Når omkring 95 prosent av barna i Somalia går på ikke-statlige skoler, hvordan kan man da nå tusenårsmålene uten å involvere seg med de lokale og regionale muslimske organisasjonene, spør Clarke. [49]

I kjølvannet av økte krav til transparens og dokumentasjon når man begynner å se på samarbeidets detaljer og faktisk utført arbeid på bakken, er man altså kommet i en situasjon der man tydeligere ser at prinsippene og distinksjonene blir vagere og løsere. Det kan virke på informantene som at man aldri helt har klart å løse spenningen mellom det pragmatiske prinsipp om å jobbe effektivt med den store gruppen av trosbaserte organisasjoner, og det å ha et avklart og prinsippielt forhold til DFIDs skille mellom religion og den sekulære stats begrensninger. Det siste initiativet for prinsipper for partnerskap er i så måte et godt forsøk på å håndtere disse utfordringene, men det har også åpnet en dør til et landskap fullt av vanskelige prinsippielle avveininger og et mylder av aktører med ulike agendaer og prinsipper. Men nettopp i dette mylderet av komplekse partnerskap og samarbeidspartnere ligger også potensialet til å nå langt flere i fattigdomsbekjempelsen. Slik sett kan initiativet anses som både en håndteringsmekanisme og en anerkjennelse av FBOers bidrag.

46 I konkrete prosjektfinansieringer er det langt lettere å kontrollere dette.

47 «De konstante elefantene i rommet» som en informant beskrev det for å illustrere hvor hyppig og vanlig disse utfordringene i skjæringspunktet mellom religiøse aktører og sekulære donorer i utvikling har blitt.

48 Dette gjelder i mange tilfeller også sekulære organisasjoners lokale partnere (Clarke 08.05.12).

49 Clarke trakk frem de islamske organisasjonene The World Assembly of Muslim Youth (WAMY) og International Islamic Relief Organization (IIRO) som eksempler på organisasjoner med finansiell støtte fra Saudi Arabia og særlig utfordrende tradisjoner knyttet forkynnelse (Clarke 08.05.12).

Men det er likevel en kontroversiell sti å begi seg ut på. I Storbritannia har man gått til det skritt å fryse budsjettet for utvikling. Ved siden av meget få andre budsjettposter, som for eksempel nasjonalt helsebudsjett, ønsker Storbritannia å slå ring rundt pengene til andre lands utvikling. En har til og med forpliktet seg til å øke utviklingsposten fra rundt 0,5 prosent av BNP til 0,7 innen 2015. Men i de stramme økonomiske tidene som Storbritannia befinner seg i, har følgelig presset på hva DFID kan og bør bruke penger på også økt. De blir uopphørlig gransket og fulgt opp, og bevilgninger er ofte gjenstand for opphetet debatt. I en slik situasjon er det ekstra sensitivt om man bruker sårt trengte skattepenger til å danne nye allianser med noe som anses som tvilsomme religiøse grupper.

> *«They [DFID] are constantly being scrutinized for what they do, so they have to be extremely cautious about where they go and what they do. Anything that would smack of religious partisanship would be very bad obviously»* (Linden 18.01.12)

I dag er det først og fremst den britiske trosbaserte organisasjonen Tearfund som driver systematisk forskning på spørsmålene drøftet i dette avsnittet. De har et initiativ som kalles «Joint Learning Initiative» som blant annet ser på om FBOer har et unikt fortrinn, religiøsitet som «well-being» etc. Det faktum at det er trosbaserte selv som forsker på disse tingene er både forståelig og problematisk, og det er til nettopp dette vi nå skal vende oss.

4.3 Religiøse interessenter

En påfallende observasjon i både Storbritannia og Nederland er at de fleste som interesserer seg for dette feltet er de religiøse aktørene selv. Altså aktørene som på mange måter har en naturlig egeninteresse i dette. På samme måte som kjønnsforskning tradisjonelt sett har fattet størst interesse hos kvinner, ser man at religionsdimensjonen ofte blir noe for «de spesielt interesserte».

Noen hederlige unntak finnes, men de har ikke nødvendigvis den samme tilnærming til feltet som FBOer og religiøse selv har. Et premiss som trosbaserte aktører ofte legger til grunn for sin tilnærming til religion er at de forstår religion – i kraft av å være religiøse. Religionshistorikere og religionssosiologer vil gjerne utfordre dette premisset ved å peke på at religion er et kunnskapsfelt som andre fenomener i samfunnet og derfor like godt kan forstås og analyseres av kompetente forskere. Enda noen andre postulerer at teologer og religiøse aktører («insidere») har en annen type kunnskap om religion enn antropologer og sosiologer («outsidere») og at man derfor trenger begge typer kunnskap for å komplimentere hverandre. «Insider»-posisjonen er noe bestridt da man raskt beveger seg over i det normative og fortolkende når man skal implementere teologien. Det er en usikker og tidkrevende øvelse i en industri som trenger sikre og raske svar.

Likevel er det i følge informantene klart flest forskere og aktører med et religiøst ståsted som velger å engasjere seg i feltet «religion og utvikling». For Birmingham kunne den store interessen fra FBOene være en utfordring:

> *«We experienced that most of the people interested in our program were religious insiders – with a vested interest. FBOs and so on. But that wasn't the reason why most of us, as researchers, were involved in it. We had a whole spectrum of different people with different stands on it. Our detached social science approach was very difficult to understand for the religious actors. So getting them to understand what research could and couldn't do was important, because they thought the outcome would be advocacy. But that wasn't our job. Advocacy pro or against religious actors in development could only be based on evidence. They found that hard to cope with»* (Rakodi 18.01.12)

Det er her verdt å nevne at mannen som igangsatte DFIDs forskningsprosjekt på religion og utvikling var Paul Spray. Spray er selv kveker og tidligere ansatt ved *The Catholic Institute for International Relations*, der han blant annet hadde jobbet under Ian Linden – som var en av de som anbefalte DFID å sette i gang med mer systematisk forskning på området. Som Ian Linden beskriver det:

> *«As luck would have it, one of my previous staff at the Catholic Institute for International Relations had left to join DFID and was made head of research. He was a Quaker and really committed,*

his name was Paul Spray. Under his personal impetus they decided they wanted a budget line for research on religion and development and then ultimately that was agreed and put out to tender» (Linden 18.01.12)

En risiko ved denne tendensen er at religion slik sett forblir noe «unikt» og tilsidesatt for spesielt interesserte. Rakodi understreker at så lenge religion ikke inkorporeres i politisk økonomisk analyse, vil det alltid være en konstant unntakskategori, en avvikende variabel som de religiøse kan ta seg av. Følgelig blir ofte kun denne gruppen kalt inn når man da får en utfordring knyttet til religion i fanget. I stedet burde man avmystifisere religion og behandle det som en av flere variabler i en kontekstanalyse. Rakodi understreker:

«It's still a tendency to treat religion as a special case, a special aspect. Whereas I have come around to believing it needs to be mainstreamed as a part of the political and social context» (Rakodi 18.01.12)

En annen utfordring er vurderingen av vitenskapelig uavhengighet og mangel på interesse når det stort sett er de religiøse selv som tar for seg forskningen på spørsmålet om religiøse aktører har unike fortrinn i utvikling. Med tanke på den finansielle støtten fra donorer bekreftende svar på slik forskning vil medføre, er det rimelig å stille spørsmål ved insentiver og uavhengighet. Samtidig er det mulig å se positivt på det faktum at FBOer nå ønsker å dokumentere sin egen framferd. I følge flere informanter har de nemlig vært svake på dette før, noe som var en av årsakene til at mange FBOer var så interesserte i Birmingham sin forskning. De håpet at de gjennom dette ville få solid vitenskapelig dokumentasjon på deres unike fortrinn.

I Nederland sliter de kristne organisasjonene bak The Knowledge Center for Religion and Development både med å engasjere ikke-kristne trosbaserte organisasjoner og sekulære utviklingsorganisasjoner. De jobber hardt med å ramme inn sine spørsmål rundt religion på en måte slik at det kan fenge også de som ikke har en naturlig interesse for religion. En av informantene fortalte:

«Some of them say we are not a faith-based organization why should we care about knowledge on religion?'».

Samtidig uttrykte enkelte av informantene fra FBOer frustrasjon ved det de anså som et genuint forsøk på å innføre religion som en viktig kunnskapsdimensjon i utvikling, samtidig som de stadig ble mistenkt for kun å mele sin egen kake. En reell utfordring for de trosbaserte både i Storbritannia og Nederland er altså spenningen som ligger i det å fremme et kunnskapsområde som de selv er en del av.

FBOer i Nederland konkluderte med at den kategoriske avvisningen som de følte de opplevde skyldes den sekulære berøringsangsten og opposisjonen mot religion i Nederland og Vesten:

«We say religion is important. In order to develop sustainable development policies you have to know something about religion and acknowledge religion's role. We are not biased and saying religion is only good. But we cannot be defensive about religion! We are not apologizing that we are doing it. As long as we are working in those contexts we have to implement this, or else we will be less efficient. We firmly believe this. Our problems concerning religion lies within our own society. Our own society is lacking this dimension, and not only lacking it, we are even biased against it. People say to me, 'are you still a Catholic – but you were such a smart person'. This is a Dutch problem».

Til dette bør det likevel minnes om at FBOer ikke fant tilnærmingen eller konklusjonene Birmingham kom opp med særlig relevante eller nyttige. Dette fordi forskningen i deres øyne var alt for teoretisk og abstrakt og lite praksisorientert. Dessuten hadde forskerne meget strenge krav til hva som kunne kvalifiseres som såkalt «added value».

Man bør på ingen måte undervurdere verdien av disse organisasjonenes praktiske erfaring fra felt. Slik kunnskap er ofte helt essensiell og bør implementeres i mer teoretisk forskning. Men dette var noe

Birmingham selv var innforstått med og på ingen måte var i mot. Men understrekte at «*lived religion*» i disse kontekstene er langt mer enn FBOer. Likevel følte FBOene seg feid til side og underkjent. [50] Dette kan tyde på reelle misforståelser vedrørende mandat og mål for forskningen, eller at FBOers genuine interesse først og fremst angikk *egne* bidrag i utvikling og ikke en bredere tilnærming til religion som kunnskapsfelt i seg selv.

Det siste var forskningsleder Rakodis konklusjon. Et annet eksempel på denne tendensen er den Nederlandske prosessen med «The Knowledge Forum for Religion and Development Policy».

Mange trosbaserte fryktet for departementets interesse for religion og utvikling da sosialdemokraten Bert Koenders tok over som utviklingsminister i 2007. Men Koenders valgte å la forumet fortsette, dog med en mer kunnskapsbasert tilnærming. Der Ardenne hadde nært sterke bånd med de trosbaserte og på mange måter forfremmet deres posisjon, var Koenders mindre interessert i FBOene i seg selv, og mer interessert i større substansielle problemstillinger som til for enhver tid var relevante for den daglige driften av utenriksdepartementet.

I følge flere av FBOene føltes dette som en degradering av deres posisjon, og de mistet etter hvert interessen for forumet. [51] En informant fra en av de kristne organisasjonene beskrev det som en nedadgående prosess fra da de hadde hatt ministerens øre, til å bli degradert under Koenders, til faktisk å bli helt tilsidesatt under den nåværende regjering. Vedkommende vedgikk også at de hadde en klar agenda ved å være med i forumet:

> *«Our main interest was the policy-dialogue, but we also wanted to work more direct towards the ministry and influence their policies from the point of view of FBOs. Changing their policies in the direction we wanted. To make them aware of the essential role of religion in development processes was one thing, but we also wanted to do real lobbying through this forum. We wanted to see results: changed policy in accordance with our wishes and analysis. It failed, more or less. Ardenne was somewhat optimistic towards this, but Bert Koenders had less interest in this, more or less only an academic interest, and then we had an "earthquake" in 2010 when the new government took over. We now think that the Forum has no reasons to exist anymore. We have no interest in it when it isn't a communication channel for us to the ministry of foreign affairs.»*

Det kan altså virke som om religionsfokuset i både Storbritannia og Nederland lider under egeninteressen fra de ulike partene som løfter det frem i debatten. Selv om det finnes de som har et genuint ønske om å etablere religion som kunnskapsfelt i utenrikspolitisk analyse og kontekstanalyse, er prosessene i Storbritannia og Nederland preget av begrensede agendaer og ikke et engasjement for kunnskapsfeltet i seg selv.

DFID satte i gang forskning med et klart ønske om å forbedre egne prosjekter og få konkrete anbefalinger til policy. Da det viste seg at feltet var meget komplekst og det var vanskelig å etablere entydige funn som basis for anbefalinger, mistet de interessen. I Nederland hadde kristendemokraten Agnes van Ardenne incentiver i å involvere FBOer da disse representerte hennes velgere. FBOer i Nederland hadde et eksplisitt ønske om å anerkjennes og bli involvert i den faktiske politikken fra regjeringen. Da utviklingsminister Koenders valgte en mer akademisk tilnærming med vekt på større prinsipielle problemstillinger mistet de interessen i kunnskapsutviklingen forumet representerte.
Så lenge religion forblir en dimensjon utenfor konvensjonell utviklingskunnskap og analyse står kunnskapsfeltet i stadig fare for å forbli noen «få hengittes» ekspertise. Dette gir igjen grunnlag for å stille spørsmål ved uavhengighet, agenda og interesser – uansett hvor gode intensjonene er.

50 FBOers kritikk av statlige institusjoners sekulære agenda i utvikling drøftes nærmere under pkt. 4.6

51 Utenriksdepartementet beskriver på sin side formålet med Forumet som en måte å gjøre departementets ansatte oppmerksom på rollen religion spiller i internasjonal politikk – ikke bare i utvikling. De hadde derimot ingen intensjon om å bringe inn nye partnere eller øke samarbeidet med de trosbaserte organisasjonene.

4.4 Individers kamp & *ad hoc*-løsninger

Betegnende for prosessen i begge land er at fokuset på religion ble trumfet gjennom av enkeltpersoner og ikke forbundet med kontinuitet. Erfaringer fra Storbritannia, Nederland, Verdensbanken og FN viser at religion ofte behandles *ad hoc* og på grunnlag av enkeltindividers initiativ.

Som tidligere nevnt var utvilsomt James Wolfensohn instrumentell i å bringe religion inn i debatten i Verdensbanken. Institusjonen selv var nølende og uinteressert. Og etter Wolfensohns avgang i 2005 har interessen og initiativene i følge Katherine Marshall vært lik null. Det har for eksempel ikke vært en eneste anmodning om religion under Robert Zoellick sin presidentperiode som startet i 2007.

I Nederland spillte Agnes van Ardenne og Gerrie ter Haar helt nødvendige roller i å sette religion og utvikling på kartet ,og åpne opp for dette på myndighetsnivå. [52] Ardenne var selv katolsk og hadde sterke bånd til flere FBOer, dessuten var det en forventning fra hennes valgkrets om å bringe inn et større fokus på religion. Ardenne var av den oppfatning at FBOer ikke bare skulle «brukes», men bringes inn for et mer dialogbasert samarbeid.

I dag er ter Haars professorat avviklet og selv er hun pensjonert, samt at Ardenne er ute av ministeriet. Pengene har tørket opp og initiativene som ble initiert under Ardenne har stort sett stoppet opp. Det er få aktive spor igjen etter det Nederland har gjort på feltet. I dag er det ytterst få byråkrater som har ansvaret for å holde ministeriet oppdatert på religion. Og i følge de er det ikke en prioritert oppgave, men en luksusbeskjeftigelse fra gode tider da økonomien og departementet ikke var under press og Nederlands egeninteresse ikke var så styrende for utviklingshjelpen. [53]

> *«It is very vulnerable. Who knows, maybe we'll get new positions after the summer and in that case we really have to ask ourself, who is keeping and protecting the knowledge that we have built up on religion, politics and development? The Ministry of Foreign Affairs is squeezed, and they have to further reduce their numbers on staff – it is quite likely that the whole religion-agenda will disappear. Only a new cabinet might change that».*

Tidligere rådigver i det nederlandske utenriksdepartementet og koordinator for forumet, Frank Ubachs, bekrefter at religion ofte ble behandlet *ad hoc* og hang på enkeltindividers initiativ. Selv var han lenge den eneste som bar engasjementet:

> *«The person working on this never had a concrete budget, so we never spent money on it. Therefore it was important that there were someone in the ministry who really took it to heart and invested time in it and convinced his or her superior that it was worthwhile»* (Ubachs 23.03.12)

I Storbritannia etablerte DFID et fokus på religion og FBOer i stor grad på grunn av Claire Short. Flere av initiativene som har kommet i ettertid har nytt godt av at det ikke har vært et regjeringsskifte selv om Short selv gikk av i 2003. Som nevnt var det professor Ian Linden som anbefalte DFID å gå videre med systematisk forskning på religion og utvikling. Linden har siden fulgt Tony Blair til hans «Faith Foundation». Både Linden og Paul Spray, som var svært delaktig i å initiere Birminghamprosjektet, er selv religiøse og har tidligere jobbet med disse spørsmålene i *The Catholic Institute for International Relations* Det er derfor rimelig å spørre seg om DFID hadde hatt samme drivkraft på feltet uten disse engasjerte individene.

Da en ny regjering trådte til i 2010 var det også her en del initiativ som bare ble borte. Den nye utviklingsministeren Andrew Mitchell har likefullt lagt personlig prestisje i det nye arbeidet med «Partnership Principles» og slik sett sørget for engasjement rundt religion og utvikling. Informantene håper nå på at engasjementet vil få en institusjonell forankring utover utviklingsminister Mitchells eget engasjement.

52 En av Ardennes rådgivere på religion og utvikling var Dennis de Jong. De Jong tjente som spesialrådgiver i utenriksdepartementet årene 2002 til 2009 hadde også en personlig interesse i feltet. Han hadde blant annet analysert trosfrihetsspørsmålet i FN i sin doktoravhandling fra 2000.

53 Utenriksminister Uri Rosenthal berørte dog religion da han i et brev til Parlamentet utla regjeringens linje hva gjaldt trosfrihet og ytringsfrihet. Brevet var en respons på en anmodning fra utenrikskomiteen på den nye regjeringens politikk på dette området. I brevet er utenriksministeren klar på hvorfor Nederland bør arbeide for religionsfrihet, det produserer nemlig stabilitet, og slik sett tjener det handelsnasjonen Nederland: «We will contribute in this way to global stability. This will benefit peace, security, prosperity and trade the world over, and thus help to advance the Netherlands' interests». (Rosenthal 2011).

En informant sammenlignet sågar DFIDs engasjement med religion, og sårbarheten ved å være avhengig av individers engasjement, med å spille «stigespillet»: der man til stadighet faller tilbake til der man var for ti år siden.

I følge Katherine Marshall og Azza Karam fra UNFPA kan man se det samme mønsteret både i Verdensbanken og FN. I FN var det et fokus på religion så lenge Thoraya Obaid var direktør for UNFPA. Etter at hun gav seg er det i følge Marshall nesten ingen ledere i FN som har gitt religionsdimensjonen et løft. UNFPA er fortsatt i dag den FN organisasjonen som har gjort mest på religion og utvikling, men Karam forteller at det også i FN bærer preg av *ad hoc*-løsninger og lite institusjonell vilje til å systematisere kunnskapen. Men mye takket være hennes personlige engasjement har likevel FN klart å spre eierskapet til feltet og forankre noe av fokuset på religion i flere FN organisasjoner. Det meste av dette har skjedd bare de siste par årene. [54]

Utover det nylig lanserte «Faith Partnership Principles» i Storbritannia, er det likevel få tegn til at religionsfeltet har fått en institusjonell forankring og blitt behandlet som et tverrgående tematisk kunnskapsområde i begge land. Dette til tross for mange gode initiativ og tiltak.

4.5 Konservativ agenda

Et gjennomgående funn fra begge land er de vedvarende utfordringene knyttet til den konservative lobbyen fra religiøse aktører på diverse menneskerettighetsarenaer. I takt med den økte anerkjennelsen av at religion spiller en rolle i internasjonal politikk har konservative religiøse krefter økt sitt engasjement, avholdt konferanser og bygget allianser med mange stater for å forme menneskerettighetsresolusjoner i sitt bilde. [55] Katherine Marshall understreker at det er de konservative som lenge har vært de toneangivende i å sette agendaen for hva de religiøse aktørene ønsker i multilaterale fora. Homofili, abort, prevensjon og likestilling er bare noen av områdene der debatten har kommet på spiss og de konservative lobbygruppene har tatt momentum og gjort seg selv til talsmann for milliarder av religiøse mennesker.

Man ser i dag at aksen mellom *konservativ* og *moderat* i mange tilfeller overskrider tradisjonelle skillelinjer mellom de ulike verdensreligionene og slik sett danner nye og kraftfulle allianser. [56] Carole Rakodi mener dette er det viktigste hensyntagen i debatten:

> *«Today you have a spectrum in the debate, which is not a divide between faiths, but you get a spectrum from socially conservative to socially liberal and this cuts through each of the faiths and you can place actors along that spectrum. In Christianity you have very socially conservative views among evangelicals and Catholics – but you find the same views in Islam and Hinduism. You also have the liberal end of the spectrum in all those faiths as well. But we have a tendency of lumping all those of a single faith together, but in fact it's more useful to say: where on this conservative-liberal divide do they sit? This has important implications for development».*
> (Rakodi 18.01.12)

Flere av FBOene identifiserte også problemet med patriarkalske og konservative holdninger blant religiøse som en særlig utfordring. Men de understreket at dette egentlig bare bør gi enda et sterkere insentiv til å engasjere seg i dialog med dem.
Som en informant fra Storbritannia sa:

> *«If they are on the wrong side, do you just leave them there with a negative influence, or do you actually engage in discussions and try to unpick the dynamics of what is about culture and distinct from faith, what's about politics and the political use of faith. I think we marginalize them at our peril. Because they have a great deal of influence within the context we want to work».*

54 For det første er det opprettet en felles «Task Force» på FNs engasjement med FBOer (Inter-Agency Task Force on FBO Engagement). Formannskapet i initiativet rullerer mellom de ulike FN organisasjonene, selv om UNFPA utvilsomt bærer mye av ansvaret. For det andre har man i FNs kurssystem (UN System Staff College) startet med årlige kurs på «Tro og Utvikling». I tillegg har UNFPA opprettet en ordning der man åpner organisasjonen for rådgivende engasjement fra religiøse ledere på midlertidig basis. I år var første gang dette ble gjennomført, og det var Erkebiskopen av Canterbury som ble førstemann ut.

55 I sin bok «Born Again. The Christian Right Globalized» fra 2006 gir Jennifer Butler et nyttig innblikk i denne tendensen i FN-sammenheng

56 James Davison Hunter fanget denne konflikttendensen allerede i 1991 i sin bok Culture Wars: The Struggle to Define America. Slik sett predikerte kanskje Hunter globale tendenser bedre enn sin samtidige Samuel P. Huntington som ikke anså interreligiøse allianser som et naturlig utviklingstrekk.

Dette var også flere av de andre informantene enige i. Professor ter Haar understreket at det dummeste man kan gjøre er å blokkere kommunikasjonen med de religiøse aktørene kun fordi de var konservative. Hun fremholdt dialog som verktøy og mente det var mulig å bygge gode relasjoner gjennom hvilke man kunne finne enighet.

Likevel vedgikk hun skjørheten i denne metoden da religiøse ledere representerer vel så lite kontinuitet som politikere. Neste leder i rekken trenger på ingen måte være like moderat som sin forgjenger (ter Haar 10.02.12).

Fra utenriksdepartementet i Nederland bekreftet de at konservative lobbygrupper var noe Nederland møtte på mange arenaer, både fra kristne og muslimske leire, og ofte i allianser. Både Vatikanet og Organisasjonen for Islamske Stater (OIC) representerte utfordringer, og det faktum at man som medlem i EU må forsøke å etablere en samlet konsensus gjorde ikke ting lettere:

> *«Because in the EU, we find that a lot of member states become quite lenient and passive about all this OIC radicalism, and they've had a tendency to just let them write resolutions and not taking it very seriously. We are perhaps a bit more in principle, as one of few member countries, and we always try to prevent the deterioration of language in those resolutions. But it's hard to get coherent EU support, thus sometimes we find ourselves as a loner. Working with the EU bloc is complicated; Norway is not in the EU, maybe lucky for you in this respect. To get a consensus is very, very hard.»*

Men man har også i Nederland gjort seg flere erfaringer med å møte disse utfordringene. Når det gjelder Vatikanet jobber de aktivt med å opprette dialog med den nederlandske erkebiskopen som rådgir Paven i utviklingsspørsmål. Dessverre har dette hittil ikke blitt noe mer enn en første kontakt, men det er noe de håper å forfølge.

Men de har også gjort seg nyttige erfaringer med å ta med innenriks-byråkrater til kongresser og konferanser fordi disse ofte kan hjemlige religio-politiske prosesser langt bedre enn diplomatene.

En kritikk som ofte har gått igjen fra Saudi Arabia, Tyrkia, Marokko, Indonesia og Pakistan er at EU er islamofobisk og at muslimske minoriteter blir stigmatiserte. Det syvende Asia-Europa møte om «Interfaith Dialogue» i Manilla i oktober 2011, der til sammen 176 ministere, ambassadører og andre delegater deltok omhandlet nettopp migranters religionsfrihet.

Her opplevde den nederlandske delegasjonen igjen denne kritikken, men sendte da en innenriksbyråkrat frem for å svare på anklagene. Vedkommende kunne da svare langt mer avvæpnende og saklig på hver utfordring enn diplomatene ofte gjør. Ved å vise til alt fra grunnloven til vedlikeholdsordninger av religiøse bygninger og dialogstrukturer med imamer falt mye av kritikken til jorden. I følge informantene dro delegatene derfra med korrigerte oppfatninger av EU, men understreket samtidig at Nederland også bør korrigere egen kritikk av flere av disse landene:

> *«We are not used to that criticism; we are more used to criticizing others. But we should not shy away from these countries who accuse us, and ask back what about your religious minorities? We must however be consistent in our criticism, and not only complain if the Christians are being oppressed. Often the Ba'hai and the Ahmedia Muslims suffer more in countries like Iran and Indonesia. Thus, there is also homework to be done on our side».*

Selv om flere av informantene deler erfaringen om et økt press fra religion materialisert i konservative agendaer, ser mange likevel dette som tradisjonell maktpolitikk bare ikledd nye symboler og retorikk. Spesielt i en del arabiske land har det vokst frem en polarisert retorikk der det sekulære anses som fiende nummer én, og hvor menneskerettighetene regnes som et av denne fiendens fremste ideologiske våpen.

En informant fra utenriksdepartementet i Nederland forteller:

«What we see is an intertwining of religion and politics, because it is not always the religious spiritual life that is growing, its more political leaders giving boost to religion, and the other way around, that religion benefits from political support. In the Middle East, the dictators were almost all explicitly secular, because they were so afraid of the political power of the Islamists. So secularism is very much connected to corruption and abuse of power. I mean you've seen it in Egypt, Suzanne Mubarak was associated with laws promoting the position of women, and therefore after the fall of Mubarak, those laws were heavily criticized. Thus, we also need to take this into account, that secularism is not seen in a positive light».

En annen observasjon var at flere av informantene fra trosbasert hold benyttet en retorikk som indirekte frikjente religion fra mange av de negative egenskapene nevnt over. [57] Informantene godtok at destruktive konsekvenser kunne komme som resultat av religiøse aktørers aktivitet, og at religion mange steder var et hinder for implementering av menneskerettigheter og demokrati. Men likefullt attribuerte man de negative sidene ved religion til ytre årsaksforklaringer som politikk, kulturtradisjoner og egoisme. Dette var manipulert religion, hevdet de. Når så religion bidro positivt til god utvikling ble dette ansett som eksempler på religions essensielle egenskaper, altså indre årsaksforklaringer. [58]

Likevel var det mulig å forstå frustrasjonen flere følte i møte med unyansert kritikk av religiøse aktører. Informantene fra FBOer følte standardoppfattelsen av religion fortsatt er at det er en negativ kraft i utvikling og at én synd fra en konservativ religiøs aktør ofte knuste den tillit tusen gode gjerninger av moderate kristne hadde bygd opp.

For eksempel viste de til at kristne i Uganda ofte trekkes frem som instrumentelle i diskrimineringen av homofile, mens man samtidig glemmer de kristne organisasjonenes innsats i å hjelpe voldteksofre og rehabilitere borgerkrigens ofre. Det samme gjaldt den gjengse retorikk om karismatiske pinsekirker i Afrika – ofte kategorisert som «prosperity churches». Sistnevnte er en fortegnet tittel som er oppfunnet i Vesten, ikke av afrikanere selv. Tittelen er med på å prege vår begrensede kunnskap og tenkning om disse kirkene og reduserer en hel teologisk tradisjon til å handle om materialisme og rike pastorers utnyttelse av sine medlemmer. En mer nyansert tilnærming til religion ville raskt avslørt en langt mer kompleks organisasjon og teologi basert på intrikate berøringspunkter mellom det materielle og det immaterielle, mener informantene.

I korte trekk finnes det en altså en tendens blant de trosbaserte der religionens dobbelte natur ikke anerkjennes fullt ut. Om dette er et apologetisk forsøk på å forskjønne religion, eller kun er et skjevt utvalg av empiri er ikke det viktigste; det understreker uansett behovet for mer kunnskap. Samtidig, og uten å underdrive utfordringen knyttet til de konservative lobbygruppene, finnes det nok fortsatt utbredte holdninger som avskriver religion og religiøse aktører på grunn av noen religiøse gruppers konservative verdensanskuelse. Mer forskning på området hadde nok nyansert begge disse kunnskapsbegrensningene.

4.6 Ideologisk uenighet og retorisk krig

Det økte fokus på religion i utvikling kommer i kjølvannet av en generell åpning av utviklingsfeltet og nye diskursive forsøk på å redefinere «utvikling». Retorikken til en del av informantene fra trosbaserte organisasjoner og litteraturen de baserer seg på, bærer i seg en iboende kritikk av FNs tusenårsmål og vestlige staters materialistiske og sekulære forståelse av utvikling.

En siste observasjon er da at FBOer ønsker anerkjennelse for mer enn deres nyttige strukturer i velferdstjenester – de ønsker en mer gjennomgående anerkjennelse av deres religiøse verdensbilde.

Dypest sett kan prosessene og den teoretiske diskusjonen om religion og utvikling i både Nederland og Storbritannia ses på som en ideologisk debatt med både ontologiske og epistemologiske momenter:

Hva er utvikling? Hva er menneskets behov? Hva er et menneske? Hva slags kunnskap trenger vi for å forstå mennesket? Hva er et idealsamfunn og hvordan oppnår vi det?

57 Se for eksempel sitatet fra en av informantene fra en britisk FBO på forrige side.

58 Likevel skal man ikke undervurdere den instrumentelle bruken av religion for andre agendaer. I følge en informant fra utenriksdepartementet i Nederland er det god grunn til å se bak de religiøse symbolene og drive politiske maktanalyser av religiøse nettverk og allianser. For eksempel er nok ikke Mosambik med i Organisasjonen for Islamske stater på grunn av en islamsk vekkelse i Mosambik.

Måten vi definerer oss selv og våre samfunn har konsekvenser for tilnærmingene vi benytter oss av i utviklingsøyemed. Her støter vi på en utfordring i FBOers postulater om verden og utvikling. For skraper man dypere i hva som ligger under denne relativt nye retorikken på religion og holistisk utvikling kommer en gammel, men like fullt viril uenighet til syne.

Med nyvunnen frimodighet og legitimitet basert på en idé om å tale på vegne av «det religiøse Sør» ser talsmennene for det som kalles «holistisk» eller «integrert» utvikling for seg et slags paradigmeskift i utviklingsteorien: alle de ideer vi til nå har hatt om utvikling har vært rotfestet i en vestlig sekulær verdensanskuelse som ikke er kompatibel med resten av verden, der man fremdeles har sterke bånd til den usynlige religiøse sfæren. Ikke så lite bebreidende skildres et bilde av en «underdog» bestående av de religiøse aktørene på de fattiges side *mot* de sekulære kreftene som ønsker å påtvinge sin ideologiske posisjon på Sør.

Å tenke utvikling kun i form av demokratiske institusjoner og materiell fremgang er både feilaktig og begrensende, mener de. Vi kan ikke forvente bærekraftig utvikling når vi påtvinger våre partnere en utviklingsform som er basert på en fremmed tanke om materialisme og adskillelse mellom religion og politikk. Utvikling må være *holistisk* og bygge på ressurser som allerede foreligger i de lokale kontekster. Her spiller religion og religiøse institusjoner en nøkkelrolle: religion er ofte verdigrunnlaget for mange samfunn, religion definerer identitet, religion er en essensiell del av menneskers velvære og religion er på ingen måte skilt fra politikken slik som i Europa. Enkelte av informantene fra FBOer ønsket ikke lenger å godta den marginaliserte og defensive rollen tro har fått i Europa og ville heller snu på flisa og spørre hvorfor vesten har mistet sin åndelige dimensjon.

En av de mest siterte forskerne på religion og utvikling, Wendy Tyndale, sier det slik:

> *«For them* [trosbaserte grupper i Sør], *the debate about development is a deeper one, related to an understanding of what it means to be human».* (Tyndale 2003: 23)

En informant fra en trosbasert organisasjon i Storbritannia sa det slik:

> *«The separation of the secular and the religious that we have in Europe is not the reality on the ground in countries that receive development aid. Actually people have a cultural understanding as seeing the spiritual and the material as interrelated. So actually, in a sense, faith needs to be understood as a factor in development».*

Den norske paraplyorganisasjonen for misjonsorganisasjoner, *Digni*, skriver på sine hjemmesider om behovet for å inkludere religion i utvikling:

> *I løpet av et par år har religion gått fra å være noe for de spesielt interesserte til å bli allemannseie [...] det åpner for en mer åpen holdning til troens naturlige plass i samfunnet. [...]Det er grenser for hvor lenge man kan tie i hjel virkeligheten.* [59]

De ofte siterte utviklingsteoretikerne Séverine Deneulin og Masooda Bano hevder det kan være direkte skadelig å ignorere religion i utviklingstenkning og går langt i å avskrive en sekulær vestlig modell for statsbygging:

> *«Religion is what guides many people's lives. Considering it as irrelevant, or as ideological indoctrination which has to be counteracted, is a strategy which is likely to jeopardize development efforts, if not fuel conflict. [...] Recognizing that religion matters involves acknowledging its public nature and giving up attempts to control it following the model of Western liberal democracies. [...] Religion is a political force in developing countries; trying to confine it to the private sphere is likely to encounter opposition, if not lead to a rejection of development models which do not recognize the inherent political nature of religion»* (Deneulin & Bano 2009: 26)

59 Sitatet er hentet fra kronikken «Fet lommebok, fattig tro» av Jørn Lemvik og Kåre Eriksen som sto på trykk i Dagen 28.03.2012.

Professor ter Haar er enig. Hennes hovedpoeng, som har inspirert mye av tenkningen blant FBOer i Nederland, baserer seg på idéen om at menneskelig utvikling må bygge på menneskenes egne ressurser – også de religiøse ressursene. Er menneskene i Sør religiøse så innebærer det at de har ressurser sekulære ikke har:

> *«So instead of complaining about it or trying to ignore it, this is something that is there. Let's see how we can actually identify the positive and constructive potential of religion and support people to develop that. It's no different than with medicine in the health sector. A doctor can probably kill with the same medicine that cures people. It's the same with religion. Its neither good, bad or stupid, its everything – depending on the situation».* (ter Haar 10.02.12)

Ter Haars holistiske idé om «spiritual empowerment» går ut på å bygge på menneskers egne verdensbilder istedenfor å endre dem (ter Haar 2012). Religiøse tror på immaterielle enheter som guder og ånder, mens sekulære tror også på immaterielle krefter som «kapital» og «markedskrefter» - i begge tilfeller er disse kreftene med på å påvirke vår materielle verden, understreker hun. Denne ressursen må brukes (ibid.):

> *«There is no reason other than ignorance or prejudice for anybody working to improve living standards around the world to ignore one important human resource if and when it is available»* (ter Haar 2012.)

Hun mener at utviklingsprogram og policier ikke vil bli særlig effektive om de ikke bygger på menneskers grunnleggende verdenssyn. Likevel må hun vedgå at etter 12 år med hennes og andres arbeid med å gjøre disse perspektivene legitime i Nederland, er det fortsatt høyst kontroversielt (ibid.).

For spørsmålet er om hennes perspektiver tenderer mot en *overkompensering* på vegne av religion legitimert gjennom kritikken av den sekulære utviklingsindustriens *underkjennelse* av religion. Forskningen i Birmingham endte opp med å advare mot bruk av religion i utvikling (Rakodi 2011 Working Paper 66 & Policy Brief 21). Katherine Marshall tror heller ikke man trenger å fordype seg i religion for å hjelpe mennesker ut av fattigdom. På tross av at hun selv er en forkjemper for å øke kompetansen på religion blant utviklingsteoretikere, hevder hun de nevnte alternative tilnærminger som vektlegger menneskers religiøse verdensbilder og at lokalsamfunn vil «være som de er» nærmer seg en lite tjenlig kulturrelativisme ved å forskjønne tradisjonelle samfunn. Men hun understreker likevel behovet for å engasjere alle gode parter – også de religiøse:

> *«I think that there are a lot of people who romanticize traditional societies and cultures where a quarter of the children die before they are five, very few people live beyond their forties, etc. So in a sense you get this impatience from the development community, with this talk of alternative models. I always come back to the pragmatic. Let's leave the theological dialogue to the theologians and let's worry about how to get vaccines to children and how to deal with rape and corruption by engaging a variety of religious actors in ways that they are not engaged right now».* (Marshall 25.05.12)

I forlengelsen av dette er det også betimelig å spørre om en nedtoning av den materialistiske siden ved utvikling til fordel for mer spirituelle sider er representativt for milliarder av mennesker som lever i fattigdom. Vel så mye som at religion kan være en generator for endring, kan også religion være en legitimerer av patriarkalsk og diskriminerende tenkning og slik sett en opprettholder av *status quo.*
Informanter fra utenriksdepartementet i Nederland hevder på sin side at såkalt «holistisk utvikling» der religion anses som helt sentralt, på langt nær er adekvat. Selv om de trosbaserte anklager staten og utviklingsindustrien for ikke å ha en bred nok forståelse av hva utvikling er, mener informantene at det også finnes «blind-spots» hos de religiøse. Politikkens innvirkning på religion, og hvordan den generelle politiske konteksten legger føringer for de religiøse aktørene er sjelden et fokus hos de trosbaserte:

> *«They don't see the influence of the political context on religion and development. They just talk about these two issues: religion and development. But it is a triangle. The political context really influences both these arenas, but they tend to overlook it».*

Slik sett bringes noe av kritikken FBOer ofte fører tilbake på dem selv. En holistisk forståelse av utvikling må også ta inn over seg den politiske konteksten. Innflytelsen går ikke bare en vei. DRC, Sudan og Kenya er eksempler på hvordan politikk og etnisitet påvirker de religiøse aktørene i stor grad ved å begrense deres handlingsrom. Det er også for lite fokus på hvordan de religiøse aktørene i en del østafrikanske land ofte står som en buffer mellom staten og sivilsamfunnet med det resultat at folkets evne til å holde stat og regjering ansvarlig svekkes. En av informantene attribuerte den sterke vektleggingen av religion til de religiøses ønske om å anerkjennes i debatten:

> *«You can talk all you want about all the nice work of the churches, all the schools and hospitals they have built, but what use is that when at the very fundamental level they keep corrupt governments in power? In some slums there are more churches than latrines, and there is something fundamentally wrong with the position of religion vis-à-vis the state – if you consider the civil society-state relation [...] Yes the FBO can blame us, that we overlook them, but unconsciously its not just overlooking, we also we feel that their interest is a vested interest and they don't have the same perspective on the context-analysis that we have [...] Their agenda is: we must be a part of the game, and you must realize how important religious actors can be in development. While we must look at it from a different perspective, take in the whole situation, the political context, and then you really arrive at different conclusions. Moreover, for a secular government you cannot expect that we should change our concept of development and start including things like spiritual development factors».*

Fra utenriksdepartementet i Nederland er det altså tre innvendinger som går igjen. For det første kan ikke Nederland som en sekulær stat bare endre sin idé om utvikling og begynne å inkludere spirituelle faktorer. For det andre er utviklingsagendaen i sin helhet truet i Europa og slik sett anser de dette som langt mer relevant for landene i Sør, og deres egen politikk. For det tredje er en omfattende revisjon av konseptet utvikling lite fristende i den situasjonen Europa befinner seg i. Spesielt når det ikke foreligger noen dokumentasjon på at dette ikke vil lede til mer effektiv utvikling, kanskje heller det motsatte. De er enige om at kunnskapen om religion må heves, at lokalt eierskap og «human development» er viktig, men en gjennomgripende og tidkrevende endring av deres forståelse av utvikling som ei heller kan dokumentere mer utvikling ut av hver euro er ikke gjennomførbar med dagens rammebetingelser.

Også blant FBOer i Nederland er det i dag en økt forståelse for denne innvendingen. Selv om de står fast på at religion har et iboende potensial for utvikling, ser de like fullt at det både kan bli prinsipielt problematisk, og en *for* tidkrevende og omfattende prosess for staten å engasjere seg i. Og før man kan ta den praktiske debatten om hvilken rolle religion kan spille i utvikling trengs en mer grunnleggende debatt om sekularitet og religion i en europeisk kontekst, mener de.

> *«This is a much more profound discussion, because it touches upon our identity as secular North-Western states. [...] We have to start a process of reflection – what makes it so difficult for us to relate to these practices that we see in countries we work? And what does that mean for development we are trying to foster? I think it should be a discussion we should dare to take».*

Derfor er det også representanter for FBOer både i Storbritannia og Nederland som er mindre ambisiøse enn professor ter Haar, men som likevel etterspør et minstekrav om «religious literacy».
Dette handler i bunn og grunn om å forstå hva for eksempel lokalbefolkningen tror sykdom skyldes, og ut fra en grunnleggende forståelse om deres religiøse perspektiver starte en dialog som skaper gjensidig respekt. Bare slik kan man etablere en harmonisk relasjon og etter hvert muliggjøre integreringen av vitenskapelig medisinsk kunnskap på en måte som ikke fremmedgjør lokalbefolkningen. [60] Generelt er det ikke tydelige avgrensninger på hva de trosbaserte mener med «religious literacy», det varierer fra sunn fornuft og respekt for andre menneskers tro og tradisjoner, til å bruke normative og religiøse kilder i utviklingsøyemed. Det er gjerne begrunnet med en skarp kritikk av dagens utviklingsarbeidere som man anser som blinde og inkompetente hva gjelder religion og kun opptatt av å påtvinge lokalbefolkningen sine sekulære ideer om utvikling. Illustrerende for uklarheten er dette sitatet fra professor Ian Linden:

60 En av informantene pekte på at den spirituelle dimensjonen ved helse forsvant ut av WHOs definisjon av helse på 70-tallet. Likevel har denne dimensjonen overlevd i Vesten i palliativ omsorg. De trosbaserte mener dette er et spor av en mer holistisk forståelse av helse som vi nå har forlatt, men bør returnere til.

«If you consider that concepts of poverty, justice and development occur for the vast preponderance of humanity in the idiom of religious thought and that this idiom has many different local variants being able to relate to and discuss in this idiom, or at least understand how you are being heard in a framework of key concepts of the local community, seems to me vital and a no-brainer. You don't have to be a theologian though - it is much more an anthropological level of verstehen-knowledge. It's getting the balance between what you might call revealed knowledge and what you might call rational-secular knowledge right. Even the atheist nurse needs to know whats going on in the patient's head. This is incredible difficult and I'm not saying this is the answer, but it has got to be something along those lines.» (Linden 18.01.12) [61]

En indirekte konsekvens av fokuset på de fattiges religiøse verdensbilde er imidlertid en økende polarisert retorikk. Som påpekt i litteraturanalysen står en i fare for å redusere verden til en delt størrelse mellom de religiøses verdenssyn og de sekulæres verdenssyn. Som en informant fra en britisk trosbasert organisasjon sa det:

«It's about not imposing our own worldview, a secular Western point of view, but actually understanding the local worldview in that context.»

Selv om mange kontekster i Afrika er dypt religiøse er det en fortegnende forenkling å dele verden i to og hevde at én milliard vestlige mennesker har et sekulært verdensbilde, mens seks milliarder ellers har et religiøst verdensbilde. Katherine Marshall advarer også mot dette:

«Saying there is a religious worldview versus a secular worldview is really what I call total nonsense. I just don't think the world is divided into those two camps. I think it's much more complex, and even trying to divide into those camps leads us into to nothing but distortion» (Marshall 25.05.12)

Likevel er dette noe man har opplevd i både Nederland og Storbritannia. Og en slik binær oppfatning av religion og sekularitet er dessverre utbredt både blant de trosbaserte og de som oppfatter seg selv som sekulære. Det kan synes som om man har gått fra en situasjon der Vestens tidligere traumer knyttet til religion på mange måter marginaliserte religion totalt, til i dag å oppleve forsøk på å bruke religion til å endre vår tenkning om utvikling med referanse til den tidligere marginaliseringen.

Erfaringer fra begge land tilsier altså at økt fokus på religion i utviklingsdebatten fortsatt virvler opp en sensitiv og ideologisk retorikk med dikotomisk posisjonering. Og ord skaper.

I ytterste konsekvens får man to posisjoner der den ene er å ignorere religion og den andre overkompenserer for dette med *for* tydelige og eksplisitte referanser til religiøse dogmer og advarsler mot det sekulære prosjekt.

I denne retorikken ligger det potensielle konflikter og uoverstigelige skillelinjer. Kanskje bør man derfor utvise nøkternhet i møte med denne retorikken, uten å underdrive forskjeller. Visst finnes det ideologisk uenighet, bl.a. om rollen religion skal ha i det offentlige rom og verdien av tradisjonelle perspektiver – men tonen i deler av retorikken både blant informanter og i litteraturen hinter tydelig mot at det nærmest finnes to dyptgripende diskursive motpoler som ligger i en historisk kamp. Konsekvensene av en slik tenkning er at den andre parts agenda blir en trussel mot ens egen – og er slik sett konfliktnærende.

61 «Spirituell/åndelig kapital» er også et begrep som går igjen uten en helt klar operasjonell definisjon. Det er en form for tillit og sosial kapital og baserer seg på funnene fra «Voices of the Poor» rapporten som viste at religiøse ledere ofte har mer tillit enn politikere i en rekke land. Tony Blair Faith Foundation har i en tid forsøkt å måle dette ved å se om et utviklingsbudskap levert av en prest får større konsekvens enn hvis det er levert av en representant fra myndighetene. Til nå har de ikke klart å etablere signifikante funn da dette viser seg vanskelig å måle.

Etter mange år som aktiv deltaker i nettopp denne debatten advarer Katherine Marshall:

> *«A vision that suggests a world divided between "people of faith" and "people without faith" suggests that there are clear and neat distinctions in values and approaches between two groups. That applies, for example, to a subtle implication – sometimes, as in Vatican documents not so subtle – that suggests that people are only moral if they believe in God and practice their faith. A much more nuanced view is needed, that recognizes both overlap and also accepts that very religious people can be immoral and that irreligious people are guided by a deep sense of ethics».* (Marshall 27.06.12)

Man trenger nettopp en nyansert demystifisering av religion, og en måte å snakke om religion på som ikke innehar normative standpunkt og forutinntatte posisjoner. Dette gjelder for alle parter i debatten, da religion kan være vel så følsomt for en troende som en ikke-troende.

Man kan for eksempel spørre om toneangivende trosbasert aktører selv har bygget opp, eller ned den polariserte retorikken. Og finner man virkelig en systematisk utelukkelse av religion og religiøse aktører?
Er sekulære utviklingsaktører bare ute etter å vende opp ned på den lokale konteksten?
Er utviklingsindustrien gjennomsyret av verdiimperialisme og etnosentrisme?
Og ikke minst, vil ikke- religiøse aktører også støtte målet om fungerende demokratiske velferdsstater?

En slik nærmere granskning av retorikken avslører raskt at partene ikke er så steile som utsagnene tilsier. De aller fleste er enige om at religion er en viktig faktor i utvikling, men man har ulike ideer om hvordan dette bør få operasjonelle konsekvenser for utviklingspolitikken. Kanskje kan et mer sobert språk som tar utgangspunkt i felles hevdvunnen grunn virke korrigerende på denne retorikken? Som Oddbjørn Leirvik har pekt på i sitt bidrag var for eksempel det interreligiøse dialogengasjementet i Norge tuftet på et «sekulært» menneskerettslig språk som både var allment tilgjengelig og felles forpliktende over trosgrensene.

5.0 Konkluderende funn

Erfaringer fra både Storbritannia og Nederland viser med all tydelighet at debatten om religion og utvikling ikke er en enkel en. Veien fra en generell anerkjennelse av at religion spiller en rolle i utvikling, til å bygge en utviklingspolitikk som innebefatter dette fokus på en gjennomtenkt, kontekstuell og nyansert måte er lang og utfordrende. Likevel gir erfaringene andre har gjort seg grobunn for lærdommer og hint til en mulig håndtering av kunnskapsfeltet.

Erfaringene fra begge land kan summeres opp i seks lærdommer:

- **Forskning på religion og utvikling** betinger et visst nivå av forkunnskap for faktisk å vite hva slags kunnskap man ønsker. Klare forventninger og forutsigbarhet er viktig i forskning på et såpass omfattende og dynamisk kunnskapsområde. Videre må det være tett og kontinuerlig dialog mellom oppdragsgiver og forskningsutøver om behov og preferanser for at anbefalinger skal bli relevante. Forskning over tid krever også en institusjonell forankring hos oppdragsgiver slik at omrokkeringer og omorganisering av departementets ansatte ikke påvirker eierskapet til forskningsprosjektet.

- **Samarbeid og partnerskap med trosbaserte organisasjoner** bør bære preg av transparens og dokumentasjon. Den økende mengden trosbaserte organisasjoner både globalt og lokalt i Sør representerer et enormt potensial, men også mange vanskelige prinsipielle avveininger og et mylder av ulike agendaer. Antakelser og generaliseringer om denne gruppen må møtes med organisasjonsanalyser og kunnskapsbaserte tilnærminger da det i praksis er en høyst kompleks gruppe med store variasjoner fra organisasjon til organisasjon og kontekst til kontekst.

- **Religion som kunnskapsfelt** bør systematiseres og implementeres i bredere kontekstanalyser og risikovurderinger og slik sett integreres i konvensjonell tenkning rundt utvikling. Religion bør ikke behandles som én spesiell kategori, men som en del av et integrert hele av variabler man vurderer i enhver kontekst. Dette for å unngå at feltet forblir et felt kun for spesielt interesserte og de religiøse aktørene selv.

- **Spredt eierskap bør etterstrebes** innenfor enhver organisasjon da mange av initiativene og engasjementet rundt religion tradisjonelt sett har hengt på enkeltindivider og blitt behandlet *ad hoc*. Bredere institusjonell forankring og systemisk bevissthet kan motkjempe dette og sikre kontinuitet.

- **Konservative krefter versus moderate krefter** virker som en hovedakse som de globale religiøse aktørene fordeler seg på. Tradisjonelle skillelinjer oppløses og nye interreligiøse allianser bygges. Dette erfares i flere menneskerettssammenhenger og er en vedvarende utfordring som ikke har blitt mindre ved at flere religiøse aktører de seneste år selv anser seg som talerør for «det religiøse Sør».

- **Man må unngå en binær oppfatning av religion og sekularitet.** Det finnes en utbredt retorikk om «religiøse» og «sekulære» verdensbilder. Dette er forenklede posisjoner som fører til en konfliktnærende dikotomi i utviklingsdiskursen. Man trenger en nyansert demystifisering av religion, og en måte å snakke om religion på som ikke innehar normative standpunkt og forutinntatte posisjoner.

Kilder

Alkire S. (2006), «Religion and development» i: David A. Clark (red.): *Elgar Companion to Development Studies*. Massachusetts: Edward Elgar. s.502-510.

Balchin, Cassandra (2011). «Religion and Developmet: A Practitioner's Perspective on Instrumentalisation», i: *IDS Bulletin*. Volume 42, number 1, January 2011, ss. 15-20.

Barrett, D. B., Kurain, D. T., & Johnson, T. M. (red.) (2001). *World Christian Encyclopedia.* 2. Utgave. Oxford: Oxford University Press.

Bradley, Tamsin (2005). «Does Compassion Bring Results? A Critical Perspective on Faith and Development», i: *Culture and Religion*. Volume 6, number 3, November 2005, ss. 337-351.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago: The University of Chicago Press.

Clarke, Gerard (2006). «Faith Matters: Faith-based Organisations, Civil Society and International Development», i: *Journal of International Development*. Volume 18, issue 6, August 2006, ss. 835-848.

Clarke, G. & Jennings, M. (2008). *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations. Bridging the Sacred and the Secular*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Clarke, Gerard (2012). *Faith and Development: Challenges for Donors.* Forelesning, Uppsala.

Degnbol-Martinussen, John & Engeberg-Pedersen, Poul (2003). Aid. *Understanding International Development Cooperation.* London: Zed Books Limited.

Deneulin, Séverine & Rakodi, Carole (2010). «Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On», i: *World Development.* Volume 39, issue 1, January 2011, ss. 45-54.

Gallup (2005) *Voices of the People.*

Gallup International (1999) *Governance and Democracy – the People's View. A global opinion poll.*

Haar, Gerrie Ter & Ellis, Stephen (2006). «The Role of Religion in Development: Towards a New Relationship between the European Union and Africa», i: *The European Journal of Research*. Volume 18, number 3, September 2006, ss. 351-367.

Haynes, James (2007). *Religion and Development: Conflict or Cooperation?* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Holenstein, Anne-Marie (2006) *The Role and Significance of Religion and Spirituality in Endogenous*

Development: a learning process between SDC and NGO's. Paper for Endogenous Development and Bio-Cultural Diversity, 3. – 5. oktober, Genéve, Sveits.

Hovland, Ingie (2008). "Who's Afraid of Religion? Tension between 'Mission' and 'Development' in the Norwegian Mission Society" i: Clarke, Gerard & Jennings Michael (red.) (2008). *Development, Civil Society and Faith-based Organizations. Bridging the Sacred and the Secular.* Hampshire: Palgrave MacMillan.

James, Rick (2011). «Handle With Care: Engaging with faith-based organisations in development», i: *Development in Practice.* Volume 21, issue 1, February 2011, ss. 109-117.

James, Rick (2009). *What is Distinctive About FBOs?* Praxis Paper 22.

Jones, Ben & Petersen, Marie Juul (2011). «Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing recent work on religion and development», i: *Third World Quarterly.* Volume 32, number 7, August 2011, ss. 1291-1306.

Kirmani, Nida & Phillips, Isabel (2011). «Engaging with Islam to promote women's rights: exploring opportunities and challenging assumptions», i: *Progress in Development Studies.* Volume 11, number 2, April 2011, ss. 87-99.

Lawton, Kim (2011). *James Wolfensohn on Religion and Development*. URL: http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/episodes/by-topic/middle-east/james-wolfensohn-on-religion-and-development/7720/

Lunn, Jenny (2009). «The Role of Religion, Spirituality, and Faith in Development: a critical theory approach», i: *Third World Quarterly*. Volume 35, number 5, July 2009, ss. 937-951.

Marshall, Katherine (2001). «Development and Religion: A Different Lens on Development Debates», i: *Peabody Journal of Education*. Volume 73, number 3, November 2001, ss. 339-375.

Marshall, K. & van Saanen (2007). Development and Faith: *Where Mind, Heart and Soul Work Together.* Washington DC: The World Bank.

Marshall, Katherine & Lucy Keough (2004). *Mind, Heart and Soul, in the Fight Against Poverty.* Washington DC: The World Bank.

Marshall, Katherine (2005). Faith and Development: Rethinking Development Debates. URL: http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTABOUTUS/PARTNERS/EXTDEVDIALOGUE/0,,contentMDK:20478626~menuPK:64192472~pagePK:64192523~piPK:64192458~theSitePK:537298,00.html#_ftn1

Narayan, Deepa (2000). *Voices of the Poor. Can anyone hear us?* New York: Oxford University Press.

Petersen Marie Juul (2010). *International Religious NGOs at The United Nations: A Study of a Group of Religious Organizations.* URL: http://sites.tufts.edu/jha/archives/847

Pew Forum (2010). *Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa.* The Pew Forum on Religion and Public Life, Washington DC. URL: http://www.pewforum.org/executive-summary-islam-and-christianity-in-sub-saharan-africa.aspx
Policy Brief 12 (2011). *Religion, politics and governance in India, Pakistan, Nigeria and Tanzania since independence*. University of Birmingham.

Policy Brief 13 (2011). *Are FBOs distinctive? Religious and secular NGOs' approaches to HIV/AIDS-related work in Nigeria.* University of Birmingham.

Policy Brief 21 (2011). Religions and development in India, Pakistan, Nigeria and Tanzania: inspirational or inhibiting? University of Birmingham.

Potter, Robert B.; Binns, J.A.; Elliot, Jennifer A.; Smith, David (2008). *Geopgraphies of Development: an introduction to development studies. 3rd edition.* Edinburgh: Pearson Education Limited.

Rakodi, Carole (2011). *Inspirational, Inhibiting, Institutionalized: Exploring the Links between Religion and Development.* Working Paper 66, University of Birmingham.

Rakodi, Carole (2011). *A Guide to Analyzing the Relationships between Religion and Development.* Working Paper 67, University of Birmingham.

Rosenthal, Uri (2011). *Letter from the Minister of Foreign Affairs to the Presendent of the House of Representatives.*

Selinger, Leah (2004). «The Forgotten Factor: The Uneasy Relationship between Religion and Development», i: *Social Compass*. Volume 51, number 4, 2004, ss. 523-543.

Sen, Amartya (1999). *Development as Freedom.* New York: Random House.

Singh, Gurharpal; Marquette, Heather & Alolo, Namawu Alhassan (2007). *Political Science, Religion and Development: A Literature Review.* Working Paper 7, University of Birmingham.

Ter Haar, G. & Ellis, S. (2006). «The Role of Religion in Development: Towards a New Relationship between the European Union and Africa», i: *The European Journal of Development Research.* Volume 18, issue 3, September 20056, ss. 351-367.

Ter Haar, Gerrie (red.) (2011). *Religion and Development. Ways of Transforming the World.* London: Hurst & Company.

Ter Haar, Gerrie (2012). *The Invisible Worlds of Religion and Economy.* Forelesning, Hague.

Tomalin, Emma (2006). «Religion and a rights-based approach to development», i: *Progress in Development Studies*. Volume 6, number 2, April 2006, ss. 93-108.

Tyndale, Wendy (2003). «Idealism and Practicality: The role of religion in development», i: *Development.* Volume 46, number 4, December 2003, ss. 22-28.

Tyndale, Wendy (red.) (2007). *Visions of Development, Faith-Based Initiatives.* Hampshire: Ashgate.

UNFPA (2008). C*ulture Matters: Lessons from a Legacy of Engaging Faith-based Organizations.*
URL: http://www.unfpa.org/public/pid/1353

Ver Beck, Kurt Alan (2000). «Religion: A development taboo», i: *Development in Practice.* Volume 10, number 1, February 2000, ss. 31-43.

Waldman, Peter (2004). "Evangelicals give U.S. Foreign Policy an Activist Tinge", i: *The Wall Street Journal,* 26. Mai, 2004.

Wilber C. K. & Jameson, K. P. (1980) «Religion Values and Social Limits to Development», i: *World Development.* Volume 8, issue 7-8, July 1980, ss. 467-479.

World Faiths Development Dialogue (2001). *Cultures, Spirituality and Development.*

Norad (2010). *Political economy analysis with a legitimacy twist: What is is and why does it matter?*

MANDAT FOR REFERANSEGRUPPEN

Bakgrunn
I oppgaven som faglig koordinator inngår det å være et sekretariat og leder for en referansegruppe med behørig religion- og utviklingskompetanse. Gruppen vil ha en sentral rolle i prosjektet, både med hensyn til faglig kvalitetssikring og formidling. Gruppens sammensetning skal speile dette og vil derfor inkludere spydspisser innenfor fagmiljøer, livssynssamfunn og organisasjoner. Referansegruppen vil også bidra til å legitimere prosjektet gjennom ubestridelig tverrfaglig kompetanse og ulik tros- og livssynsbakgrunn.

Gruppen skal i tillegg besitte forskningskompetanse så vel som tung erfaringskompetanse. Gruppen vil ha evne til, og erfaring med, å målbære problemstillinger om temaene i den norske offentligheten. Det inkluderer kompetanse til å kommunisere tydelig om vanskelige og sensitive temaer. Gruppen inkluderer enkeltpersoner med særskilt kompetanse, men også sentrale institusjoner og organisasjoner.
Gruppen vil følge prosjektet fra start til mål.

Gruppens mandat:
- Å styrke prosjektets troverdighet og legitimitet.
- Å sikre at debatten forankres i et representativt forum.
- Å styrke og heve, gjennom aktivt deltakelse, debatten om tematikken Religion og utvikling.
- Bidra til utviklingen av anbefalinger med hensyn til kunnskapsheving og styrking av Utenriksdepartementet og underliggende etaters kompetanse i forhold til problemstillinger knyttet til religion og utvikling.

Det legges opp til ca. fem møter i referansegruppen. Disse vil gjennomføres i forkant av hvert enkelt folkemøte, samt til et avsluttende møte om sluttrapport. I tillegg vil gruppen eller deler av den delta i andre relevante sammenhenger, f.eks. interne fagseminarer i Utenriksdepartementet, i møtet med presse og ved andre viktige anledninger.

Referansegruppens medlemmer

Berit Hagen Agøy, *leder for Mellomkirkelig Råd*
Harald Bøckman, *professor ved senter for miljø og utvikling, Universitetet i Oslo*
Jawid Kohnadi, *masterstudent i Peace and Conflict Studies*
Jørn Lemvik, *leder i Digni*
Marit Myrvoll, *forsker ved Norsk Institutt for Kulturminneforskning*
Bente Sandvig, *fagsjef i Human-Etisk Forbund*
Anne Sender, *tidligere forstander for det mosaiske trossamfunn*
Marianne Skjortnes, *førsteamanuensis ved Misjonshøgskolen i Stavanger*
Atle Sommerfeldt, *tidligere generalsekretær i Kirkens Nødhjelp*
Anne Stensvold, *professor i religionshistorie ved Universitetet i Oslo*
Tomas Sundsnes Drønen, *førsteamanuensis ved Misjonshøgskolen i Stavanger*
Magne Supphellen, *professor i markedsøkonomi ved Norges Handelshøgskole*
Faruk Terzic, *leder for Imamkomiteen i Islamsk Råd*
Vidar Vambheim, *førsteamanuensis ved Universitetet i Tromsø*
Stein Villumstad, *generalsekretær for Rådet for Europeiske Religiøse Ledere*

«Alle de store religionene holder i hevd patriarkalske tradisjoner fra de manns-sentrerte, før-moderne samfunnene som formet dem. Kvinners selvbestemmelse over eget liv og kropp, en forutsetning for reproduktiv helse, er problematisk i mange religioner. Innen hver tradisjon har det i nyere tid også utviklet seg fundamentalistiske bevegelser, som gjør det til en merkesak å kontrollere kvinners seksuelle adferd»

(Christian Moe, religionshistoriker)

ISBN: 978-82-7177-887-3

Oslosenteret – Øvre Slottsgate 11 – NO-0157 Oslo – post@oslocenter.no – www.oslocenter.no