

FORUM

redaktion: søren holst, michael riis, john rydahl, keld skovmand

religionspædagogisk

SKYLD OG TILGIVELSE

Skyldfølelsens anatomi – skyld som moralsk ressource
SVEND BRINKMANN

Skyld og tilgivelse i det retlige system
STEN SCHAUMBURG-MÜLLER

Anger og tilgivelse – ingen nødvendig sammenheng
JAN-OLAV HENRIKSEN

Tilgivelsens umulighed og mulighed
IBEN THRANHOLM

Skyld og tilgivelse i islamisk tradition
JEAN BUTLER

At lære at tilgive – en skoleopgave?
BERTEL ØSTERBY

Kan man tilgive Gud?
FRIEDRICH SCHWEITZER

Postludium om tilgivelse
PAUL LEER-SALVESEN

2
2008

E-bøger fra Eksistensen

På www.Eksistensen.dk finder du over 250 e-bogstitler, der spænder over emnerne filosofi, religion, undervisning, teologi og eksistens



Du kan også finde studie- og undervisningsrettede e-bøger fra Eksistensen på Lix.com

eksistensen



INDHOLD

Redaktionelt forord / 2

Prolog om skyld og tilgivelse / 3

SVEND BRINKMANN:

Skyldfølelsens anatomi – skyld som moralsk ressource? / 5

STEN SCHAUMBURG-MÜLLER:

Skyld og tilgivelse i det retlige system / 17

JAN-OLAV HENRIKSEN:

Anger og tilgivelse – ingen nødvendig sammenheng / 28

IBEN THRANHOLM:

Tilgivelsens umulighed og mulighed / 38

JEAN BUTLER:

Skyld og tilgivelse i islamisk tradition / 46

BERTEL ØSTERBY:

At lære at tilgive – en skoleopgave? / 61

FRIEDRICH SCHWEITZER:

Kan man tilgive Gud? / 70

PAUL LEER-SALVESEN:

Postludium om tilgivelse / 83

Redaktionelt forord

Vi fortsætter, hvor vi slap: I det sidste nr. af Religionspædagogisk Forum – *Den bibelske fortælling – nyt om den fortabte søn?* – pegede Marie Monrad i den afsluttende artikel på tilgivelse som en væsentlig tematik i lignelsen om den fortabte søn og afsluttede sine overvejelser med et centralt citat fra Paul Leer-Salvesens bog om tilgivelse. Netop Paul Leer-Salvesens arbejde med tilgivelse, men også tidligere med skyld, har dannet baggrund for og givet inspiration til dette nr. af Religionspædagogisk Forum, hvor netop begreberne skyld og tilgivelse behandles. Vi er derfor meget glade for, at Leer-Salvesen har indvilget i at skrive et postludium om tilgivelse, som afrunder og perspektiverer serien af artikler. Vi er også taknemmelige for de bidrag, der er kommet fra forskelligt hold – og for, at det er lykkedes os at fastholde den internationale profil med bidrag fra kapaciteter i Norge og Tyskland.

Vi påbegynder samtidig noget nyt: Dette nr. er redigeret af en person, der ikke deltager i tidsskriftsredaktionens løbende arbejde, nemlig Bertel Østerby (Lærerruddannelsen i Odense, University College Lillebælt). Bertel har indledningsvis lavet den indledende afgrænsning og religionspædagogiske motivation af temaet og har – i et samarbejde med ét af de faste redaktionsmedlemmer – efterfølgende foreslået og fundet bidragydere, formuleret artikelmanchetter og givet forfatterne indholdsmæssig respons.

Det er vort håb, at denne (dynamiske!) redaktionelle praksis vil kunne videreføres, og det er foreløbigt lykkedes i forhold til flere af de kommende numre: Britt Due Tiemensma (Haslev Seminarium, University College Sjælland) er således redaktionel tovholder på det nr. om symboler og symboldidaktik, der udkommer som det første i 2009, mens Henrik Møller (Skårup Seminarium, University College Lillebælt) tager sig af det efterfølgende nr. om kirkehistoriske fortællinger. Endelig har vi allieret os med Dorete S. Kallesøe (Skive Seminarium, University College VIA) og Henrik V. Jørgensen (Teologisk Pædagogisk Center/Det teologiske Fakultet, Aarhus Universitet) vedr. et nr. om filosofi med børn. Går I selv med idéer til temaer, som I mener, vi bør tage op, og har I selv lyst til at give en redaktionel hånd med – eller kender I nogen, I tror, der kan og vil – så kontakt os gerne.

Prolog om skyld og tilgivelse

WWW.SKYLDOGTILGIVELSE.DK giver ikke noget søgeresultat. Siden eksisterer ikke. Men fænomenerne findes – tilmed i børn og unges virkelighed. Paul Leer-Salvesen har i bogen *Tilgivelse*, der udkom i dansk oversættelse i 2004, gengivet en række tanker, som bl.a. børn har gjort sig om tilgivelse. Når de uden besvær associerer på stikordet ”tilgivelse”, må det betyde, at det er et vigtigt fænomen i den kultur, børnene lever i. De har allerede lært sig en del om skyld og om tilgivelse.

Store begreber som skyld og tilgivelse kunne man måske tro var noget nedtonede i vores postmoderne samfund. Men hvis man ikke spærrer dem inde i et religiøst rum, viser det sig, at disse grundfænomener fortsat lever i bedste velgående i folks bevidsthed. Måske trænger skyld og tilgivelse til en ”rekontekstualisering”, så det horisontale, praktiske plan får opmærksomheden. Det, som interesserer, er tydeligt nok relationen til den anden. Skylden – og dermed tilgivelsen – kræver et du og et jeg. Emnet skyld-tilgivelse overskrider traditionelle faggrænser og må trække på indsigter fra psykologi, jura, antropologi, etik og filosofi, foruden naturligtvis teologi. Det, som binder de enkelte dele af emnet sammen ned gennem den overfaglige belysning, og som i øvrigt netop nødvendiggør denne, er, at det er de menneskelige følelser, det drejer sig om. På forskellig vis og på forskellige niveauer – fra det individuelle til det politiske – er det berøtheden af den andens situation, der skaber grundlaget for personlig og ansvarlig stillingtagen og handling. Der er både noget smertefuldt og en følelse af lettelse og befrielse forbundet med skyld og tilgivelse og forsoning.

På den ene side må følelsernes rolle i de mellemmenneskelige relationer tages alvorligt i religionsundervisningen (kan man hævde at en vis overforsigtighed har præget faget og dets udøvere her?). På den anden side må der trædes varsomt, så følelsernes moralske betydning kun bliver genstand for belysning, ikke optræder som indlæringsobjekt.

Det er i dette tværfaglige og didaktiske felt, at bidragsyderne til dette nr. af Religionspædagogisk Forum orienterer sig. Svend Brinkmann stiller skarpt på, hvad skyldfølelse er for en slags følelse, og diskuterer den berettigede skyldfølelses betydning, personligt og samfundsmæssigt. Sten Schaumburg-Müller beskriver, hvordan skyld og ansvar optræder

i den strafferetlige verden, og forklarer, hvorfor der ikke er så megen tilgivelse at hente her. I den norske teolog Jan-Olav Henriksens artikel fokuseres der på det betænkelige i at gøre tilgivelse til et alternativ til andre opgørsformer, når det gælder folkemord. Journalist Iben Tranholm bidrager med det synspunkt, at religion kan være med til at skabe fred og giver eksempler på forsoningsprocesser. Jean Butler præsenterer islamisk tilgivelsesteologi og sætter den i sammenhæng med den sociale etik. Friedrich Schweitzer giver et overblik over forskningen i børns og unges gudsbilleder i relation til tilgivelse. Der peges på elementariseringens religionsdidaktiske model som brobygger i undervisningen. Tilgivelsens didaktiske udfordringer er emnet for Bertel Østerbys artikel. Endelig efterperspektiverer Paul Leer-Salvesen nogle af artiklerne og det overordnede tema med afsæt i sit mangeårige både praktiske og teoretiske arbejde med skyld og tilgivelse.

Bertel Østerby

Skyldfølelsens anatomi

– skyld som moralsk ressource?

Af Svend Brinkmann, adjunkt

Psykologisk Institut, Aarhus Universitet

Når psykologer diskuterer skyld som fænomen, mener de oftest skyldfølelse. Skyld opfattes psykologisk set som noget, man føler. Grundlæggende er der forskel på de to begreber – skyld og skyldfølelse: Man kan eksempelvis være skyldig i juridisk forstand uden at føle nogen skyld. Og man kan i en kristen, religiøs sammenhæng anskues som skyldig over for Gud, fordi mennesker uomgængeligt er syndere, men uden nødvendigvis at føle denne skyld i dagligdagen. Anderledes udtrykt: Skyld er et eksistentielt, normativt, moralsk eller religiøst anliggende, mens skyldens resonans i personens følelsesliv – skyldfølelsen – er et psykologisk fænomen. I denne artikel vil jeg gå nærmere ind i fænomenet skyldfølelse fra et psykologisk perspektiv, men alligevel argumentere for, at psykologer har brug for at forstå skylden (i det mere omfattende eksistentielle og moralske perspektiv) for at kunne begribe selve skyldfølelsen.

Emotioner

Skyldfølelse er teknisk set det, som psykologer kalder en emotion. En emotion er en følelsesmæssig proces, der ofte indebærer ændrede fysiologiske tilstande, fx i form af hjertebanken eller rødmen, ændrede udtryk i ansigt og kropsgestik, handletendenser (fx til at flygte ved frygt), samt en subjektiv oplevelse, som ofte er det, vi i dagligdags tale mener med selve følelsen. En emotion er på den ene side noget andet end rene

kortvarige agitationer, som eksempelvis den ubehagelige overraskelse over at lægge hånden på en varm kogeplade, og på den anden side noget andet end humør og stemningsleje, der har længere tidslig udstrækning. En emotion er almindeligvis rettet mod en bestemt genstand, og er i den forstand intentionel: Man frygter noget, glædes over noget og er vred over noget. I modsætning hertil er der ikke nødvendigvis en bestemt genstand, der har frembragt en bestemt slags humør.

Mere end noget andet er det vurderingen af emotionens genstand, der sætter personen selv og andre iagttagere i stand til at identificere den specifikke emotions karakter på et givet tidspunkt. I slutningen af det nittende århundrede hævdede William James (1890) nok så berømt i den måske mest velkendte emotionsteori overhovedet, at vi er kede af det, fordi vi græder, og er frygtsomme fordi vi ryster – snarere end omvendt, som den sunde fornuft ellers ville mene. Rent logisk er James' kontraintuitive teori dog tvivlsom, for på et begrebslogisk plan er det absurd at hævde, at det er rystelserne i vores krop, vi frygter, når vi er bange, eller at det er tårerne, der løber ned ad kinderne, som er genstanden for vores sorg. Nej, vi er frygtsomme, fordi der er noget, som vi vurderer, er frygteligt, og kede af det fordi vi vurderer, at noget er sørgeligt. Hvis ikke der kan identificeres sådanne rimelige genstande for en emotion, vil vi være tilbøjelige til at mene, at emotionen er patologisk. Hvis man eksempelvis frygter duer, er det ikke fordi duer er frygtelige, men fordi man lider af en bestemt enkeltfobi, som i øvrigt kan behandles relativt let og effektivt med psykoterapi. Sandsynligvis den eneste emotion, der ikke umiddelbart retter sig mod en genstand, er angsten, der, som Kierkegaard (1844) lærte os, er karakteriseret ved at være angst for intet (i modsætning til frygt, der er frygt for noget bestemt). Frihedens mulighed forkynder sig i angsten, sagde Kierkegaard, der altså gjorde angsten til den emotion, der retter sig mod det ikke-værende, mod muligheden, valget og dermed friheden.

Ikke al psykologisk teoretiseren om emotioner er opmærksom på emotionernes rettedhed mod genstande. Megen emotionsforskning lader til at forudsætte, at emotioner er diskrete, psykologiske objekter i sindet, som i princippet kan bestemmes uden henvisning til ydre genstande og begivenheder. Mange tror eksempelvis fejlagtigt, at emotioner kan bestemmes udelukkende ved at se på, hvad der foregår i personens

krop eller centralnervesystem. Den forståelige begejstring for hjerneforskningens metoder og resultater har også bredt sig til emotionernes psykologi, fx hos den bredt citerede Antonio Damasio (2001), men ofte overbetones den fysiologiske eller kropslige side af emotionerne. Emotioner kan ikke bestemmes udelukkende ved at undersøge personens fysiologi, da dette ville forudsætte, at der til enhver given emotion hører en specificeret fysiologisk tilstand. Dette er imidlertid ikke tilfældet, for eksempelvis er hverken ensomhed eller stolthed ledsaget af nogen karakteristisk fysiologisk tilstand eller et bestemt kropsligt udtryk. Desuden kan jeg frygte, at inflationen vil stige i landet, uden at denne frygt følges af nogen som helst kropslige ændringer (se Brinkmann 2006 for en kritik af Damasio og flere eksempler, der peger på, at det er emotionernes intentionalitet og ikke deres fysiologi, der er afgørende, når de skal identificeres). Ud over emotionernes rettet mod genstande er yderligere en faktor determinerende for deres bestemmelse: Emotioner involverer, hvad Harré (1986) kalder en lokal moralsk orden. Dette betyder, at emotioner er normative, hvilket vil sige, at de kan være mere eller mindre korrekte responser på omgivelsernes genstande og begivenheder. At frygte det frygtelige er normativt korrekt, men at frygte det, der ikke er frygteligt, er patologisk. At glædes over det glædelige er normativt godt, men at glædes over andre menneskers ulykke er forkasteligt – ikke mindst i moralsk forstand.

For at tydeliggøre emotionernes normative element kan man som Harré (1983) spørge, hvorfor vi klassificerer vrede som en emotion, men forstoppelse som en ren fysiologisk tilstand. Begge er jo almindeligvis ledsaget af både bestemte fysiologiske tilstande, subjektive oplevelser og karakteristiske handletendenser. Svaret er, at kun vreden er forbundet med en normativ, lokal moralsk orden. Man kan føle berettiget vrede, hvis nogen har krænket et menneskes rettigheder, og man kan føle uberettiget vrede over, at det lille barn væltede mælken. Forstoppelse er derimod hverken berettiget eller uberettiget, men er en blot og bar kausalt frembragt tilstand, som vi ikke roses eller dadles for. Men vi kan roses for vores evne til at ”føle rigtigt”, dvs. for vores følelsesmæssige sensitivitet og integritet, og denne evne kan til en vis grad trænes, fx hvis man vil uddanne sig som psykoterapeut. Dette betyder med andre ord, at emotioner kan udtrykke erkendelse. Mens menneskers perception og tænkning giver os

en erkendelse af, hvad verden indeholder (fx en bjørn), kan emotioner give os en erkendelse af, hvordan verden er beskaffen (fx skræmmende). I den forstand er der ikke noget skarpt skel mellem tænkning og følelse, som en stor del af den vestlige filosofi ellers har været præget af. Vi kan ikke drage en simpel distinktion og sige, at tænkning er noget rationelt, mens følelseslivet er noget irrationelt, for begge psykologiske processer er potentielle kilder til erkendelse for den, der har lært at tænke og føle ret. Derfor kan følelser i en forstand være rationelle, og følelseslivet skal kultiveres eller dannes i lige så høj grad som tænkningen, som allerede Aristoteles vidste, hvorfor vi også investerer vældig megen energi i dagligdagen på at lære vores børn at have passende emotioner til forskellige lejligheder ("Er du ikke glad for gaven?", "Du skulle skamme dig!", "Der er da ikke noget at være bange for!").

Skyldfølelsens psykologi

Indtil videre har jeg søgt at argumentere for to ting: Dels at emotioner er intentionelle, dvs. er rettet mod bestemte genstande (i øvrigt også modsat forstoppelsen, der ikke er intentionel), og dels at de er forbundet med en lokal moralsk orden i form af værdier og praksisser, der udpeger hvornår og i hvor høj grad en given følelsesmæssig respons er påkrævet. Vi kan nu spørge, hvordan denne baggrund af genstandsrettethed og en moralsk orden udspiller sig i forhold til skyldfølelsen.

Først og fremmest kan vi slå fast, at skyld er en interpersonel emotion (Baumeister, Stillwell & Heatherton 1994). I modsætning til Freud, der anså skyld for at være noget rent intrapersonelt i form af en indre konflikt, hvor overjeg'et anvendte skylden for at få jeg'et til at handle på en bestemt måde, er nyere psykologiske forståelser i højere grad optaget af skyldfølelsens funktioner i forbindelse med opretholdelse af interpersonelle bånd. Skyldfølelsen involverer en kombination af en form for empatisk, lidelsesfuld tilstand (hvor man deler en anden persons ubehag) med en tilskrivelse (eller 'attribuering', som psykologer siger) af ansvaret for den andens lidelse til en selv. Undersøgelser har vist, at mennesker med en høj grad af empati er mere tilbøjelige end andre til at føle skyld. Derfor kan det rimeligvis konkluderes, at skyldfølelsens rod er i den menneskelige

forbundethed. At føle skyld er en måde, hvorpå man kan manifestere, at man føler omsorg for andre og dermed søge at genoprette mellem-menneskelige bånd, og når folk bliver bedt om at beskrive en situation, hvor de har følt skyld, er det også næsten altid en interpersonel situation (Baumeister, Stillwell & Heatherton 1994, 249).

Hvis vi vender tilbage til begrebet om den lokale moralske orden, er det umiddelbart let at se, hvilken rolle denne spiller for skyldfølelsen. Skyld er definatorisk noget man føler, hvis man vurderer og oplever at have gjort noget forkert. Andre emotioner kan også ledsage denne vurdering; man kan eksempelvis føle vrede mod sig selv, eller man kan være flov eller skamfuld. Men skyldfølelsen har her en vis centralitet. Skylden er i vores kultur altid personlig: Det er den, der har handlet forkert, der er skyldig, og man kan i streng forstand ikke tage skylden for, hvad andre har gjort. Andre kulturer (fx i førmoderne tid) har opereret med andre skyldbestemmelser, fx i form af ”fratrisk” retspraksis, hvor en mand kunne bære skylden og dermed straffes for noget, hans slægtninge havde gjort. I dag er vi ikke i egentlig forstand skyldige, hvis vores søster, bror eller børn begår en ugerning, selvom vi rimeligvis kan være skyldige i at opdrage børnene mangelfuldt, så de handler forkert. Skylden er dog ikke umiddelbart transitiv, hvilket vil sige, at den ikke automatisk ”overføres” – i hvert fald ikke mellem voksne mennesker. Hvis jeg er skyld i en uret mod personen A, som derpå begår en forbrydelse B mod personen C, så gør det mig ikke under normale omstændigheder skyldig i B. Derfor er skyldsrelationer normative og kan ikke forstås som kausale årsagsrelationer. For sidstnævnte gælder, at hvis A er årsag til B, og B er årsag til C, da er A årsag til C (kausalforklaringer er dermed transitive) (se evt. Hollis 1977). Skyldens normative modsvar – tilgivelsen – er også personlig og ikke-transitiv: Det er kun offeret for en forbrydelse, der kan tilgive forbryderen – man kan ikke tilgive på andres vegne.

Væsentligt er det altså, at skylden knytter sig til en vurdering af, at man som person har handlet forkert, og dens normative element er derfor tydeligt: I moralsk forstand værdsætter vi det menneske højere, der føler skyld ved at have forbrudt sig mod den moralske orden, end det menneske, der ikke føler en sådan skyld. Da Bjarne Riis for ikke længe siden bekendte, at han havde dopet sig som aktiv cykelrytter, sagde han eksplicit, at det ikke var pga. skyldfølelse, at han trådte

frem, men udelukkende for holdets skyld. Riis kan her siges at bryde den vanlige sociale koreografi for skyld og bekendelse, og journalister og andre var også hurtige til at pointere det kyniske i Riis' udmelding: Bekendelsen manglede simpelthen skyldfølelsen, og skyldfølelsens normative dimension ses tydeligt, idet Riis (ifølge den offentlige mening) burde have følt skyld, og denne følelse burde have været baggrund for hans pludselige ærlighed. Skyldfølelse er altså noget, som vi mener, er påkrævet i bestemte situationer. Der er en normativitet, en "bør-hed", forbundet med skyldfølelsen.

En vanskelig diskussion handler om adskillelsen mellem skyld og skam: Nogle mener, at skyldfølelsen retter sig mod en specifik handling, man har udført (man er skyldig i at have gjort noget bestemt), mens skamfølelsen retter sig mod ens selv som helhed (man skammer sig over sig selv). Skam er altså en negativ vurdering af selvet som sådan, mens skyldfølelsen er mere afgrænset til noget specifikt. Antropologer har i forlængelse af dette søgt at skelne mellem skyld- og skam-kulturer, hvor vestlige individualistiske samfund typisk beskrives som skyld-kulturer, der holder mennesker ansvarlige for bestemte enkelthandlinger, mens eksempelvis Japan, som er et mere kollektivistisk samfund, er blevet opfattet som en skam-kultur, hvor gruppens fordømmelse af selvet er mere afgørende.

Modstillingen af skyld- og skamkulturer er sandsynligvis udtryk for en overforenkling, og desuden har sociologen Zygmunt Bauman (2007) for nylig argumenteret for, at de vestlige samfund er i færd med at ændre sig på måder, hvor skyldfølelsen risikerer at få trangere kår. I det tidligere industrisamfund med dets protestantiske arbejdsetik og viktorianske seksualmoral var skyldfølelsen et resultat af brud på normer og regler, og neurosen var den centrale psykopatologi for den, der så sig selv som skyldig. Det er ikke tilfældigt, at Freuds psykoanalyse udviklede sig sammen med industrisamfundet som en teoridannelse om det driftsplagede menneske, der kunne føle skyld og blive neurotisk, når de psykoseksuelle energier ikke kunne holdes i skak. I dagens forbrugersamfund er det derimod ikke noget problem, hvis man er driftig og energisk, ej heller hvad angår seksuallivet, for det er vanskeligt at bryde normer og regler, der enten er uklare eller ikke-eksisterende. I forbrugersamfundet er neurosen derfor ikke forårsaget af den (nu

vanskeligt tilgængelige) skyld, og depressionen er i dag blevet den centrale psykopatologi, som fremkaldes af oplevet utilstrækkelighed. Utilstrækkelighedspatologier som depression, stress og udbrændthed har erstattet skyldpatologierne, som kom til udtryk gennem de tidligere så udbredte neuroser. Meget forenklet kan man også sige, at en påbudskultur har erstattet en forbudskultur. Tidligere ”måtte man ikke” dit og dat, og skyldfølelsen opstod, når man alligevel gjorde det, men i dag ”skal man” alt muligt (og helst på en gang), hvilket hos mange fører til eksistentiel udmattelse, tomhed og depression (se eventuelt analyserne af denne ”udviklingskultur” i Brinkmann & Eriksen 2005).

Hvis Bauman har ret, betyder det at skyldfølelsen har en bestemt samfundsmæssig baggrund, og spørgsmålet, som jeg vil stille i resten af denne artikel, er, om vi risikerer at miste noget vigtigt i vores tilværelse, hvis vi er i færd med at miste skyldfølelsen. Kan skylden opfattes som andet og mere end et problem eller en patologi, der kræver psykologisk behandling – for eksempel som en ressource, ikke mindst i moralsk henseende? Jeg må slå fast, at der ikke er entydigt empirisk belæg for, at mennesker i dag føler mindre skyld end tidligere, men hvis vi følger Bauman, lader det til, at der er en sandsynlig sammenhæng mellem samfund, der er præget af mange normer og regler, der kan overtrædes, og en tendens til at føle skyld. Og hvis vi i det fleksible forbrugersamfund er på vej væk fra et regelbaseret forbudssamfund og over til et mere flydende netværkssamfund, hvor normer og regler er til konstant forhandling, bliver skyldfølelsen måske mindre udbredt. Og når dette sammenholdes med en almen samfundsmæssig sekularisering, hvor religiøst begrundede normer kun accepteres, hvis de er valgt af det autonome individ, da er der en reel mulighed for, at skyldens samfundsmæssige betydning mindskes (se Taylor 2007 for en gennemgribende analyse af sekularingens betydning).

Kvinden der ville være skyldig

Henrik Stangerups velkendte roman, *Manden der ville være skyldig* fra 1973, er et litterært forsvar for skyldens eksistentielle og normative betydning. I bogen lever hovedpersonen i et fremtidigt samfund, der

regeres af behandlere, og hvor man derfor bliver værdsat, accepteret og forstået – uagtet at man, som hovedpersonen, er skyldig i at have myrdet sin kone. Manden forsøger bogen igennem at blive kendt skyldig, men skylden giver ikke mening i samfundet, hvor mennesker beskrives som værende frataget det personlige ansvar, der er en forudsætning for skylden. Stangerups analyse er ikke blevet uaktuel i dag, hvor en psykologiseret og terapeutiseret kultur på godt og ondt præger vores samfund (Brinkmann & Eriksen 2005). For at illustrere hvilken betydning dette har for vores muligheder for at (få lov at) føle skyld, vil jeg i det følgende referere en terapeutisk case-historie, som ganske vist er fra England, men som alligevel siger noget vigtigt om skyldfølelsens status mere alment (historien er yderligere analyseret i Brinkmann 2005).

Historiens hovedperson er Janet M, 38 år gammel, og en meget succesrig forretningskvinde, der ejer et softwarefirma med mere end 100 ansatte. Historien fortælles af kvindens psykolog, som fremhæver den som et eksempel på god psykoterapeutisk praksis (Jonathan 1997). Janet kommer i terapi, fordi hun føler sig fortabt og alene, selvom hun har masser af venner, som kan lide og beundrer hende. Hun mener selv, at hun burde være glad og tilfreds, men hun føler ingen af disse ting og ønsker at bruge terapien til at forstå hvorfor. I den første session meddeler hun terapeuten, at hendes mand, Bill, er død for nylig, men at hun ikke er på udgik efter en ”sorg-konsulent”, da hun ikke føler sorg. I de følgende sessioner bliver hendes forhold til Bill alligevel et hovedtema. Bill var ikke nær så succesfuld som Janet, og han levede af hendes penge. Han brugte megen af sin tid på sin hobby – faldskærmsudspring – og Janet var begyndt at skamme sig over ham. Han kunne ikke leve op til det, hun ønskede, de skulle signalere over for omverdenen. I en senere session bliver stemningen pludselig mere dystert og alvorlig, da Janet begynder at tale om Bills død. Det viser sig, at han døde, fordi hans faldskærm ikke åbnede sig, og Janet kommer til den konklusion, at Bill begik selvmord. Terapeuten beskriver nu Janet som fuld af anger og skyld. Janet mener, at hun havde gjort Bill skade ved at koncentrere sig om sin karriere, og hun var endda engageret i en kærlighedsaffære med en anden mand. Det viser sig (muligvis til hendes egen overraskelse), at hun føler sig skyldig i Bills død, og anser den som et selvmord affødt af sin stigende fjendtlighed over for Bill.

Der kommer efterfølgende mange faktorer i spil i terapien, og et overordnet tema bliver det, som Janet selv beskriver som sit manglende værdisystem (Jonathan 1997, 131). Hun beskriver sig selv som værende på udkig efter et sådant værdisystem, hvilket hendes karriere ikke har kunnet give hende. Hun beskriver kort sagt, hvad man kunne kalde en etisk længsel; en længsel efter nogle værdier at leve op til. Det er slående i terapeutenes beskrivelse af casen, i hvor høj en grad han glider af på Janets etiske længsel, herunder spørgsmålet om skyld. Janet bringer selv det normative skyldsspørgsmål på banen, herunder det eksistentielle problem forbundet med, om hendes skyldfølelse i forbindelse med Bills død og mulige selvmord er berettiget. Måske var hun skyldig (eller i hvert fald medskyldig), og måske ikke, og dette er under alle omstændigheder vigtigt at afklare i hendes liv, men det vækker ikke genhør hos terapeuten. Terapeuten ser sit mål som det at hjælpe klienten med at få det godt i sit liv og med sig selv. Men hvad nu, hvis klienten faktisk har en grund til ikke at have det godt? Hvad nu hvis skyldfølelsen er normativt berettiget? Det etiske eller normative skyldsspørgsmål transformeres i terapien til et spørgsmål om subjektivt velbefindende, og terapeutenes implicite mål for psykoterapien bliver i sidste ende at få Janet til at holde op med at føle skyld.

Hvis man ser skylden som værende et rent psykologisk fænomen, snarere end et normativt, etisk eller religiøst fænomen, da er det naturligt, at man ønsker at ville fjerne det ubehag, som er forbundet med skyldfølelsen. Janet og hendes terapeut lader til at have delvis modstridende mål i terapien, idet hun i en vis forstand parallelliserer manden, der ville være skyldig i Stangerups roman, mens terapeuten som godhjertet behandler søger at fjerne den lidelsesfulde skyldfølelse (dette gør han nærmere bestemt ved at bede hende tænke ressourceorienteret om sin fremtid og forestille sig, hvad hun har mest lyst til at bruge sit liv på). Han glider kort sagt af på skylden, men frasiger sig derfor også muligheden for at forstå skyldfølelsen som moralsk pejlemærke i Janets liv, dvs. som en psykologisk ressource, der kan pege på tilværelsens uomgængelige moralske dimensioner, som de fleste af os ikke ville være foruden, uagtet at disse dimensioner ofte også gør livet vanskeligt. Terapeuten i denne historie viser, at Baumans analyse af skyldfølelsens trange kår i vores kultur lader til at have i hvert fald en vis gyldighed.

Hvis Baumans analyse er gyldig, udfordrer det også skolen med hensyn til dens dannelsesopgave. Som jeg argumenterede for ovenfor, skal følelseslivet dannes gennem opdragelse og socialisering i lige så høj grad som tænkningen. Men hvorledes indløse denne dannelsesopgave i en tid, der er knap på forbud, og hvor normerne står til diskussion? Hvor er forudsætningen så for at føle skyld og dermed opleve moralen på egen krop? For at danne mennesker til at leve fornuftigt sammen i fællesskaber, må de udvikle deres praktiske fornuft, som bl.a. indebærer evnen til empati og interpersonel forståelse (Brinkmann 2007). Denne form for dannelse involverer, at man implicit eller eksplicit anvender skyldfølelsen som en slags moralsk ressource; som en sonde for, hvornår man overskrider moralens grænser. En aktuel dannelsesudfordring i den forbindelse – både i skolen og uden for – handler om, ikke at få børn til at holde op med at føle skyld, men tværtimod at lære dem at føle skyld, når det er berettiget, og gøre dem opmærksom på, hvad skyldfølelsen betyder i deres tilværelse. Dannelsesopgaven bør også handle om skyldfølelsen som moralske ressource, og det kan være meget vigtigt fx at undersøge, hvad der skaber skyldfølelse hos dagens børn.

Afslutning

Jeg har forsøgt at vise, at skyldfølelsen – som andre emotioner – har en normativ dimension, hvilket vil sige, at skyldfølelsen kan være mere eller mindre berettiget. Skyldfølelse, der ikke er berettiget, forekommer naturligvis, og psykologisk hjælp til at behandle denne er velkommen. Men det er umiddelbart vanskeligere at retfærdiggøre psykologisk behandling af berettiget skyldfølelse: Skal denne simpelthen elimineres? Eller mister vi noget moralsk vigtigt, hvis vi vænner os til at tænke om skyldfølelsen, at den partout bør fjernes, da det jo under alle omstændigheder er forbundet med psykisk ubehag at føle skyld? Jeg mener, at det sidstnævnte er tilfældet, altså at berettiget skyldfølelse bør tages alvorligt som eksistentielt og moralsk betydningsfuldt fænomen. For at skelne mellem berettiget og uberettiget skyldfølelse, må man undersøge skyldens intentionelle og normative elementer og spørge: Hvad har frembragt skyldfølelsen? Og kan skyldfølelsen retfærdiggøres? Er følelsen berettiget, kan den opfattes

som udtryk for, at personen orienterer sig moralsk i tilværelsen og har en virkelig humanitet. Individuer, der ikke evner at føle skyld, mangler et element af menneskelighed, og manglende evne til at føle skyld er da også et karakteristikum ved dyssocial personlighedsforstyrrelse (også kendt som psykopati). Mit argument er ikke, at man skal dvæle endeløst ved skyldfølelsen og gøre den til noget næsten helligt, ej heller hvor følelsen af skyld faktisk er berettiget, for selvfølgelig kan en vedvarende skyldfølelse også tynde og i sidste ende ødelægge et menneskeliv. Mit argument er derimod, at skyldfølelsen skal tages alvorligt som kilde til moralsk erkendelse og ikke blot ignoreres eller skubbes bort som en uvelkommen gæst.

Litteratur

- Bauman, Z., *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press 2007.
- Baumeister, R.F., A.M. Stillwell & T.F. Heatherton, "Guilt: An Interpersonal Approach", i *Psychological Review*, 115(2) 1994, 243-267.
- Brinkmann, S., "Tilværelsens æstetik og etik", i *Psyke & Logos*, 26(2) 2005, 416-435.
- Brinkmann, S., "Damasio on mind and emotions: A conceptual critique", i *Nordic Psychology*, 58(4) 2005, 366-380.
- Brinkmann, S., "Dannelse, selvdannelse og den praktiske fornuft", i G. Green (red.), *Dewey i dag – en håndsrækning til læreruddannelsen*. København: Forlaget Unge Pædagoger 2007.
- Brinkmann, S. & C. Eriksen (red.), *Selvrealisering – kritiske diskussioner af en grænseløs udviklingskultur*. Århus: Forlaget Klim 2005.
- Damasio, A., *Descartes' fejltagelse – Følelse, fornuft og den menneskelige hjerne*. København: Hans Reitzels Forlag 2001.
- Harré, R., *Personal Being*. Oxford: Blackwell 1983.
- Harré, R., "An Outline of the Social Constructionist Viewpoint", i R. Harré (red.), *The Social Construction of the Emotions*. Oxford: Blackwell 1986.
- Hollis, M., *Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action*. Cambridge: Cambridge University Press 1977.
- James, W., *Principles of Psychology*. New York: Dover 1950 [1890].
- Jonathan, A. L., "Unhappy Success - A Mid-Life Crisis: The Case of Janet

M", i S. du Plock (red.), Case Studies in Existential Psychotherapy and
Counselling. Chichester: John Wiley and Sons 1997.
Kierkegaard, S.A., Begrebet Angest. København: Borgen 1991 [1844].
Taylor, C., A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press 2007.

Skyld og tilgivelse i det retlige system

*Af Sten Schaumburg-Müller, lektor
Juridisk Institut, Aarhus Universitet*

Skyld og tilgivelse er også begreber der er relevante i en juridisk sammenhæng, om end man ikke så ofte bruger netop disse ord. Efter straffeloven kan man som udgangspunkt kun idømmes straf hvis man er skyldig og ikke hvis noget sker ved et uheld. Hvis en person dør, er det kun strafbart hvis det er nogens skyld. Netop ved drab kan man også straffes for det jurister kalder ”uagtsomhed”, altså hvor man kommer til at gøre noget, fx en bilist der kommer til at køre et andet menneske ihjel. Her er det ikke med vilje, men der straffes alligevel, fordi man burde have tænkt sig om og ikke kørt så hurtigt eller så dumt. Man er alligevel skyldig selvom det ikke var med vilje at nogen døde. Men det var med vilje at man ikke havde tænkt sig om og kørte for hurtigt eller ikke så sig for, og så kan man dømmes for det der hedder ”uagtsomt manddrab”. Skyld er på denne måde helt central for strafferetten. Tilgivelse kendes også fra dette område, fx i form af benådning eller i form af nedsat straf, hvis den skyldige angreder, og i særlige tilfælde kan straffen bortfalde, selvom den pågældende er skyldig. Jurister kalder det ikke tilgivelse, men det er klart at det fungerer på samme måde.

Man skal være opmærksom på at retten består af andet end straf, og faktisk er strafferetten kun en lille del af det juridiske univers. Vi har også regler om betaling af skat, om køb, om hvordan den offentlige forvaltning skal foregå, om hvordan man kan indgå aftaler og som regel skal holde dem, om hvad man må lægge på nettet, hvad journalister må skrive om, hvordan vi skal behandle åer og vandløb ... Der er ingen grænser for hvad der er regler om, og mange af dem kommer på en eller

anden måde også til at handle om skyld. Fx skal man betale skat efter nogle nærmere bestemmelser der hurtigt bliver meget udviklede. Man har pligt til at betale skat, fx hvis ens lønindtægt overstiger et vist beløb, er man skyldig til at betale skat. Og hvis man ikke betaler, skylder man og kan drages til ansvar. Sommetider hvis man skylder så meget skat at det er umuligt at betale, kan man få eftergivet noget af gælden, altså en slags tilgivelse for (skatte)skylden.

Og hvis man låner penge i banken, skylder man dem, og på samme måde hvis man køber et hus eller noget som man ikke kan betale på én gang: så kan man låne eller skyldes, og hvis man ikke betaler hvad man er skyldig, er fanden løs, og det kan ende med fogedret og tvangsauktion. Også her er der dog en mulighed for tilgivelse, hvis man har så meget gæld at man aldrig vil kunne betale. Så kan man måske blive gældssaneret, en form for tilgivelse hvor der ses igennem fingre med at man har pådraget sig for meget gæld, mod at man til gengæld betaler hvad man kan i en periode. Men tilgivelsen er ikke ubetinget, og man kan ikke blive tilgivet for hvad som helst.

Overordnet kan man inden for det retlige system sige at skyld er noget man påtager sig: Man låner penge i banken, og så skylder man, eller man begår et bankrøveri og bliver kendt skyldig. Man er ikke skyldig på forhånd, hvilket inden for strafferetten hedder at man er uskyldig indtil det modsatte er bevist. Et menneske er ikke i al almindelighed skyldig, og inden for det retlige system har man derfor ikke brug for nogen til at påtage sig al skylden, her har man ikke brug for en Frelser. Til gengæld, kan man sige, er tilgivelsen sparsom. En skyldig bliver sjældent, om nogensinde, bare tilgivet og benådet, men kan under særlige betingelser gøre sig fortjent til en vis form for mådeholdende tilgivelse ved at angre, sone, at opføre sig pænt, at gøre sit yderste eller lignende.

Strafferet og skyld

Efter retsplejelovens § 96 påhviler det anklagemyndigheden at sørge for at den ”skyldige drages til ansvar”. Heri ligger på den ene side at anklagemyndigheden skal drage nogen til ansvar hvis de er skyldige, og på den anden side ikke søge at gøre det over for en uskyldig. Den

efterfølgende proces, hvor en person først sigtes, derefter tiltales og til sidst dømmes kan siges at tage sigte på ”skyld”. Processen ender som regel med en dom hvor den tiltalte enten kendes skyldig eller frifindes (for skyld), medmindre man i løbet af sagsforløbet finder ud af at den pågældende alligevel ikke er skyldig, og sagen dermed stoppes.

Hvornår er man så skyldig i strafferettens forstand? To betingelser skal være opfyldt: Man skal gøre noget man ikke må, og man skal have udvist skyld.

Hvad det første angår, er det et grundlæggende princip i strafferetten at man kun kan straffes for noget der udtrykkeligt er forbudt. Juraen adskiller sig her fra moralen ved at være mere teknisk og præcis: Det skal være angivet i en lovbestemmelse hvad det er man ikke må, det er ikke nok at det generelt ikke er pænt eller uacceptabelt. Det hedder fx i straffelovens § 264a at ”den, som uberettiget fotograferer personer, der befinder sig på et ikke frit tilgængeligt sted, straffes med bøde eller fængsel indtil 6 måneder.” For at kunne straffes kræves det at en person 1) fotograferer 2) en anden person 3) på et ikke frit tilgængeligt sted og 4) denne fotografering skal være uberettiget, hvilket den fx ikke er hvis den anden person er indforstået med at blive fotograferet, noget der jævnligt er tilfældet. Men det er ikke forbudt at fotografere en anden person der ligger nøgen og livløs på gaden, selvom det ikke er pænt, og det er ikke forbudt at fotografere ind ad folks vinduer hvis der ikke er nogen derinde, og det er ikke forbudt at kigge ind i folks have – et ikke frit tilgængeligt sted – selvom der sidder en anden person i haven. Det er i disse situationer muligt at der findes andre strafbestemmelser der gør handlingen forbudt, men hele ideen er her at det præcist skal være beskrevet hvad det er man ikke må. Denne første betingelse kaldes sommetider ”den objektive skyld”: Kan man objektivt siges at have begået en bestemt, strafbelagt handling, eller som jurister siger: Har man realiseret gerningsindholdet i en strafbestemmelse.

Herudover skal der også foreligge subjektiv skyld, og det er uden tvivl denne form for skyld der ligger nærmest det mere dagligdags ord. Man skal i en eller anden grad kunne gøre for det der er sket. Hvis en person springer ud foran et tog og dør af det (hvilket man normalt gør), giver det ingen mening at bebrejde lokomotivføreren noget. Han eller hun har ingen skyld i det skete og kan selvfølgelig ikke straffes.

Men hvis en person tager en kniv og skærer halsen over på en anden, er det personens skyld, og han (her i sjældne tilfælde en hun) kan som udgangspunkt straffes.

Også her er juraen mere præcis og teknisk end moralen: Man skal i sidste ende kunne komme frem til en dom, en afgørelse om skyld eller ikke skyld, man kan ikke som i moralske dilemmaer blot anføre en lang række argumenter for eller imod, og man kan ikke nå til det resultat at en person måske er en lille smule skyldig. Her kan man, når det er fastslået at en person er skyldig, højst give en mild straf, fx fordi den pågældende kun spillede en mindre rolle i et røveri eller lignende.

Inden for strafferetten opererer man med to grader af skyld: forsæt og uagtsomhed. Ved de grove forbrydelser, de forbrydelser der er nævnt i straffeloven, skal man som udgangspunkt have forsæt til at begå handlingen. Hvis man fx bestilles til at dræbe et andet menneske og det lykkes, kan man straffes for manddrab efter straffelovens § 237 (og bestilleren for medvirken hertil). Men hvis man slår en anden person og denne dør af det, kan man kun straffes for vold med døden til følge, fordi man er skyldig i volden – man ville slå, og er her skyldig – men ikke for drab, fordi man ikke ville at den anden døde. Den anden skulle bare have bank, ikke dø af det.

Enkelte forbrydelser kan dog straffes også hvis man kun har begået handlingen af uagtsomhed. Hvis man for sjov peger på en anden person med et ladt gevær og ved en fejl kommer til at skyde, er det ikke drab, man havde ikke forsæt til at dræbe. Men det kan være ”uagtsomt manddrab” efter straffelovens § 241 fordi man var et fæ og sigtede på én med et ladt gevær og var uheldig at geværet gik af.

Forbrydelser, eller forseelser skulle man måske kalde det, som ikke er medtaget i straffeloven men i andre love, kan som udgangspunkt straffes blot man har været uagtsom. Det gælder fx færdselsforseelser, ophavsretskrænkelser, miljøkrænkelser mv. Efter færdselslovens § 20 skal man holde til højre i trafikken, og hvis man ikke gør det, kan det være man støder ind i en modkørende bil. Man kan så straffes, selvom man ikke kørte ind i den anden med vilje og selvom det ikke var med vilje at man kørte for langt ud på midten. Men man kan straffes fordi man kom til det, man kunne have kørt ordentligt hvis man havde været mere agtsom, og derefter kan man straffes for uagtsomhed.

Ud over spørgsmål om forsæt og uagtsomhed opererer man også med tilfælde hvor en person så at sige ikke kan gøre for det han eller hun gør. Hvis man er ”ude af sig selv”, hvis man er utilregnelig, kan man ikke straffes. Der ligger i denne opfattelse at der kan forekomme visse former for sindssyge der gør at man ikke har kontrol over sine handlinger. Som advokat havde jeg engang en sag med en ellers flink mand der hørte stemmer og følte sig forfulgt. På et tidspunkt tog han en økse for at forsvare sig mod ”stemmerne”, og det passagerskib, han befandt sig på, måtte tilkalde politi der ankom i helikopter og til sidst overmandede ham. Det er både forbudt at true folk med økser og at forstyrre færgedriften, så den pågældende havde klart gjort noget ”objektivt skyldigt”. Men han var ikke subjektiv skyldig, han kunne faktisk ikke gøre for at han troede at han var forfulgt og måtte forsvare sig. I den slags situationer kan der ikke straffes, men den syge, som jo har vist sig farlig, kan dømmes til behandling og til forvaring, og dommen er her mere afhængig af personen og sygdommen, ikke så meget af gerningen.

Situationen kan desuden være den at man kan blive nødt til at gøre noget strafbart for at forsvare sig. I sådanne tilfælde gør man det nok med vilje, men på en måde ikke med ens gode vilje. For nogle år siden havde en formentlig sindssyg mand taget et gidsel i en bank, og han truede hende på livet med en kniv for hendes strube. Politiet var tilkaldt og en af deres skarpskytter skød et dræbende skud mod manden. Et sådant skud er straffrit, selvom det var dræbende. Skuddet var nødvendigt for at redde en uskyldigs liv.

Endelig er det sådan i Danmark at børn under 15 år ikke kan straffes. Egentlig ved man godt at også børn under 15 år kan gøre noget med vilje, fx brænde biler og skoler af, det er ikke noget de bare ”kommer til”, men af mere sociale og humane grunde har man bestemt sig for ikke at straffe. I fald de gør sig skyldige i noget strafbart, reagerer samfundet på anden måde via de sociale myndigheder.

I praksis opstår ofte det spørgsmål om man kan straffe en bank, et forsikringssselskab, et firma, et selskab eller en forening. Den slags kalder man ”juridiske personer” i modsætning til mennesker der er fysiske personer. Juridiske personer kan så meget som vi andre også kan, fx indgå aftaler, købe og sælge og betale skat – eller måske undlade

at betale skat. Men kan de straffes? De kan selvfølgelig objektivt begå en strafbar handling, men kan man sige at et selskab gør noget med vilje, at selskabet har forsæt? I Danmark har man besluttet sig for at man godt kan straffe selskaber – i hvert fald sommetider. Men det er et krav at det skal stå i hver strafbestemmelse, på samme måde som den forbudte handling skal være beskrevet i loven. Det smarte ved en sådan mulighed for skyld er at man ikke behøver undersøge nærmere *hvem* i selskabet der er ansvarlig: Vidste direktøren at der var blevet betalt for lidt i skat, vidste bogholderen det? Blot man kan sige at selskabet har handlet uagtsomt, altså burde have vidst at der skulle betales skat, kan der som udgangspunkt straffes. Men selskabet kan naturligvis ikke sættes i fængsel, så man må nøjes med at give bøde.

Strafferet og tilgivelse

Efter Grundlovens § 24 kan kongen benåde og give amnesti. Kongen betyder her, som mange andre steder i Grundloven, regeringen. Benådning er den eftergivelse – eller tilgivelse kunne man sige – der sker *efter* at en person er dømt, og benådning kan gives helt eller delvist, fx efter en delvis udståelse af straffen. Amnesti sigter mod den situation at typisk flere personer på forhånd fritages for strafforfølgning, som det fx skete i tiden efter den tyske besættelse i Danmark. Men amnestien kan også være rettet mod en enkeltperson, som det skete i USA da den netop tiltrådte præsident Ford gav amnesti til den afgåede præsident Nixon der således helt blev fri for enhver strafforfølgning.

Bestemmelsen er formuleret helt frit, sådan at forstå at der ikke er sat betingelser eller vilkår for at benåde eller at give amnesti. Efter ordlyden kan der ske benådning efter et frit skøn, men i praksis sker det efter et fastlagt mønster, fx i forbindelse med omlægning af straffesager, således at allerede dømte ligestilles med nyere kriminelle osv. Den helt ubundne tilgivelse bliver let meget politisk og går på tværs af retsstatens krav om ligebehandling og forudberegnelighed.

Efter straffeloven kan justitsministeren tillade prøveløsladelse efter 2/3 af den udståede tid, i nogle tilfælde endda allerede efter halv tid, og ved fængselsstraf på livstid efter 12 år. En sådan løsladelse før

tid kan også betragtes som ”at lade nåde gå for ret”, i hvert fald delvis. Prøveløsladelse allerede efter halv tid er for det første betinget af at såkaldte ”retshåndhævelsessensyn” ikke taler imod, hvilket betyder at det er vanskeligt at blive tidligt prøveløsladt for grovere forbrydelser, især grove forbrydelser imod andre personer. For det andet er tidlig prøveløsladelse betinget af at den dømte har ydet en særlig indsats for ikke igen at begå kriminalitet eller at hans (i sjældnere tilfælde hendes) forhold i øvrigt taler for det.

Hvis det ikke lykkes anklagemyndigheden at drage en skyldig til ansvar, indtræder der efter nogen tid forældelse. Reglerne er detaljerede, men princippet er at små forbrydelser forældes hurtigt, mens de helt grove forbrydelser som fx drab, ikke forældes. Hvis man fx ulovligt har fotograferet nogle personer på et ikke frit tilgængeligt sted eller har begået butikstyveri forældes ansvaret allerede efter 2 år. Man kan forstå forældelse som en slags automatisk tilgivelse der er gradueret efter grovheden af forbrydelsen.

Retlig skyld og tilgivelse

Som man kan se af det ovenstående er skyld og tilgivelse til stede i den strafferetlige verden. Man kan ikke straffes uden at være skyldig, og hvis man er skyldig, kan man sommetider, delvis og kun på betingelser tilgives. Straffeloven opererer ikke altid med ordet skyld, hvilket hænger sammen med at retten er mere teknisk: Det er for upræcist blot at tale om skyld, man må tale om forsæt og uagtsomhed, og sommetider endda om grov eller simpel uagtsomhed, og man må spørge om tilregnelighed og nødværge, alt sammen aspekter af skyld kunne man sige. Ordet tilgivelse bruges overhovedet ikke inden for strafferetten, måske fordi den tilgivelse der er tale om inden for strafferetten, er sparsom. Men man kan sige at når en skyldig har fået og udstået sin straf – efter strafferetten så at sige – er vedkommende herefter tilgivet. Han (eller hun – det er fortsat oftest en han) har sonet sin skyld eller udstået sin straf, og nu skal han tilbage i samfundet, hvis der har været tale om fængselsstraf. Den straffede skal resocialiseres, og man kan her tale om en moderne form for tilgivelse. Man er ikke fordømt for evigt men kun for en bestemt tid.

Inden for strafferetten er der ingen skyld hvis man ikke har gjort noget, og hele retssystemet er i høj grad bygget på denne antagelse at man kun kan være skyldig hvis man har gjort noget. Man kan kun skyldes banken, hvis man har optaget et lån, kun skyldes hos købmanden hvis man har købt noget og kun skyldes naboen hvis man kommer til at vælte et træ ned over naboens hus, og der kommer et stort hul i taget. Den filosofiske position her kan kaldes ”blød determinisme”: Vi ved godt at mennesker påvirkes til at gøre alt muligt, men som udgangspunkt antager vi at mennesker kan gøre for det de gør, og vi straffer dem for det og kræver dem til regnskab for deres handlinger.

Dette udgangspunkt er dog ikke helt uden undtagelser: For det første taler man sommetider om objektivt ansvar, især inden for erstatningsretten. Hvis man fx giver sig af med farlig virksomhed, kan man ofte pålægges objektivt ansvar for de skader der indtræffer. Men her er det ikke en skyldsbetragtning der gør sig gældende, ikke i første omgang i hvert fald, men en fordelingsbetragtning: Hvem er nærmest til at bære risikoen for den farlige virksomhed? Den det går ud over, eller den der tjener på virksomheden? Svaret vil typisk være den sidste, ikke fordi denne har udvist nogen særlig skyld, men fordi han er nærmest til at bære ansvaret og kan indregne eventuelle skadeomkostninger i salgsprisen.

På strafferetsområdet har man også på enkelte områder opereret med objektiv skyld, fx i forbindelse med arbejdsmiljø, hvor arbejdsgiveren kan straffes personligt efter arbejdsmiljølovens § 83, selvom han hverken har handlet forsætligt eller uagtsomt. Men den almindelige opfattelse af at der til et ansvar må høre skyld (her forstået som subjektiv skyld) har gjort at loven i 2006 blev ændret således at arbejdsgiveren som udgangspunkt ikke kan straffes hvis han har opfyldt sine forpligtelser efter loven. Sammenhæng mellem straf og skyld synes at være dybtliggende.

Endelig kan man overveje hvorfor vi alle sammen skal betale skat. Hvad har vi her gjort os skyldige i? Man kan se dette som en politisk beslutning om at alle der kan, må bidrage til fællesskabet. Men man kan også se det som det at vi skylder samfundet og fællesskabet noget. Vi har gået i skole, måske i børnehave, har gået til læge eller måske på anden måde haft brug for hjælp af det offentlige, fx hvis man har været udsat

for en forbrydelse og politiet må træde til. På den måde skylder vi noget, ikke fordi vi direkte har gjort noget, men fordi vi har benyttet os af eller har mulighed for at benytte os af de tilbud som fællesskabet stiller til rådighed. At bidrage til fællesskabet forudsætter ikke individuel skyld, men hænger blot sammen med at vi skylder fællesskabet noget.

Ret og religion

Både ret og religion opererer med skyld og tilgivelse, men der er forskelle. Formentlig al ret og al religion beskæftiger sig med skyld og tilgivelse, og der er formentlig både ligheder og forskelle inden for alle systemer. I det følgende indskrænker jeg mig til dansk ret og dansk kristendom, hvilket sidste vil sige den evangelisk-lutherske tro, der er den danske folkekirkes tro efter Grundlovens § 4.

Jeg ser forskellen således at Jesu forkyndelse går på moralen og ikke på retten: ”Giv Kejseren hvad Kejseren er, og Gud hvad Guds er” gælder også skyld og tilgivelse. Kejseren skylder vi blot at opføre os i overensstemmelse med loven og myndighedernes påbud, mens vi skylder Gud alt. Mennesket er evigt skyldigt for Gud fordi det allerede helt i begyndelsen forbrød sig mod hans bud ved at spise af Kundskabens Træ og derfor blev fordrevet fra Paradis. Det var før Gud opererede med tilgivelse. Senere sendte han Jesus der kunne løfte det åg det er, altid at være skyldig. Så selvom vi er skyldige bare fordi vi er mennesker, er vi også tilgivet, enten fordi vi er mennesker eller fordi vi tror, afhængig af hvilken version af kristendommen man anvender.

Det altid at være skyldig, svarer i en vis forstand til en menneskelig erfaring: Vi ved at ligegyldigt hvor meget vi prøver, er der altid noget der mislykkes, der er altid noget der ikke er godt nok. Vi kommer til at gøre andre ondt selvom vi ikke vil, og vores tilværelse, som vi selv er ansvarlige for, lykkes ikke så godt som den kunne. Det er i en vis forstand ikke til at bære, og derfor bærer Jesus den for os. Han kræver meget, fx at vi ikke må tænke på at begå tyveri eller at vi godt kunne tænke os at få fat i vores bedste vens kæreste, vi skal være helt rene i vores hjerter, hvad ingen af os selvfølgelig er. Men til gengæld for dette umulige krav får vi tilgivelsen.

Men Kejseren – som man kan forstå som staten eller retten – er ikke interesseret i hvad der foregår i vores hjerter. Det er handlingen der tæller. Vi kan aldrig straffes for at have lyst til at stjæle eller endog lyst til at myrde – så længe det ikke giver sig udtryk i en handling. Retten kræver ikke så meget af os, og til gengæld er der heller ikke så megen tilgivelse – eller nåde – at hente.

Jesus' umulige moral – umulig i den forstand at den ikke kan gennemføres – kan ses som en del af det menneskelige vilkår: Vi kan altid gøre det bedre. Men den kan også ses som en overvejelse over hvordan man opfører sig i et land der er besat af fremmede tropper, sådan som Israel var besat af romerne, og sådan som Danmark var besat af tyskerne 1940-1945 og østeuropæiske lande af de sovjetiske tropper 1945-1989. Moralske spørgsmål får en særlig karakter, når loven ikke har noget med ret at gøre, men blot er udtryk for en fremmed besættelse. På den måde bliver det umuligt at opføre sig rigtigt, og det var denne umulighed Jesus spekulerede over og satte på spidsen i sine absolutte krav.

Skyld og tilgivelse som smarte evner

Man kan se skyld og tilgivelse som mere grundlæggende end både ret, moral og religion. Man kan se skyld som en smart og højtudviklet evne hos mennesker, en evne der ikke er til stede fx hos hverken tigre eller østers. Tigre jager bytte og østers filtrerer vand for at få mad, og det giver ingen mening at bebrejde en tiger dens gode jagtudbytte, noget tigre heller ikke giver sig af med. Mennesker, derimod, har mange handlemuligheder, og vi kan bebrejde hinanden vores handlinger, selvom vi ikke altid er enige om hvad der er godt og hvad der er ondt. Denne evne hænger sammen med det at vi kan indgå i meget komplicerede samfund, i modsætning til fx bier og myrer der nok indgår i samfund, men hvor rollerne er helt knyttet til deres biologiske natur. Mennesket har en evne bl.a. til at operere med skyld, en evne der forudsætter en bevidsthed om at man har flere forskellige handlemuligheder. Hertil kommer at mennesker formentlig også har en biologisk udviklet ”noget for noget”-evne, vi husker hvem der har gjort godt og hvem der har gjort ondt og betaler tilbage hvis vi kan. Også denne evne forudsætter skyld på den måde at de der har gjort os noget, har gjort det med vilje, at det er deres skyld. Gudsopfattelsen i de første bøger i Biblen er også

en sådan ”noget for noget”-Gud der betaler tilbage med straf og vrede når menneskene gør noget forkert.

Men tilgivelse er i et vist omfang også nødvendig hvis ikke denne gensidige betalen tilbage skal munde ud i en endeløs voldsspiral, som fx vendettaerne på Korsika og kampen mellem Israel og palæstinenserne. Tilgivelse er en måde at bryde den onde spiral og vende tilbage til en opadgående spiral med betaling for gode ydelser. Jesus kan på den måde ses som én der formulerer en almenmenneskelig erfaring, at tilgivelse er nødvendig.

Anger og tilgivelse

– ingen nødvendig sammenheng

Noen tanker om å kunne ritualisere anger – og hva det eventuelt skal være godt for

Av Jan-Olav Henriksen, professor
Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo

Denne artikkelen bygger bl.a. på og fører videre stoff og poenger fra min *Imago Dei – Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet* (2003), men også på et innlegg fra konferansen *Religion i det 21. århundrede*, København september 2007, der jeg bl.a. kommenterte Brudholm (2008, se nedenfor). Jeg har nylig også behandlet deler av tematikken i et noe annet perspektiv i en artikkel under tittelen ”Gave og erindring. Om Tilgivelsens ubetingede betingelser” (2008).

Anger som sjanse til humanitet

I filmen *Dead Man Walking* møter vi en dødsdømt drapsmann som har voldtatt og drept to tenåringer. En nonne som ønsker at han skal få sjanse til tilgivelse og oppgjør, forsøker å få ham til å innrømme hva han har gjort. Men han er ganske forsteinet i sin selvopfatning. Tilsvarende forsteinet er de fleste av ofrenes slektninger – de er uten vilje til å tilgi. Innrømmelse av krenkelsen, som eventuelt kan føre til anger, sitter altså like langt inne som tilgivelsen. Nonnen forsøker imidlertid standhaftig å få fangen til å innse at hans eneste sjanse til å komme gjennom det hele med menneskelig verdighet, er å innrømme at han sto bak dette, og dermed be om tilgivelse. Det skjer ikke før like før

han skal henrettes. Da bryter han sammen, og filmen skildrer hvordan han da rent fysisk forandrer seg fra å være kjølig og avvisende mot alle, til å bryte ut i gråt og anger. Angeren åpner for at han kan møte seg selv og andre på en ny måte. Samtidig kan han nå innrømme at han har gjort noe gruffullt. *I angeren og innrømmelsen ligger derfor også en ny og sannere erkjennelse av hvem han selv er.* I filmen får dette sterkt uttrykk ved at nonnen anerkjenner ham som Guds barn, og dermed synliggjør at han i kraft av sin anger har en annen identitet enn den som hans overgrep og krenkelser uttrykker. Hun fastholder for ham at han er anerkjent av Gud som skapt i Guds bilde, og at han derfor er noe mer enn hva han har gjort. Angeren åpner for (en annen) humanitet. Jeg er av den overbevisning at kristendommen som religiøs tradisjon forvalter vesentlige innsikter og midler knyttet til ivaretagelsen av en slik humanitet, selv om det naturligvis ikke betyr at humanitet som gir grunnlag for menneskelig utvikling gjennom prosesser knyttet til anger, oppgjør og tilgivelse med nødvendighet må ha en religiøs ramme eller konstitueres av et religiøst livssyn.

En av de viktige innsiktene i filmen er at det ikke er noen direkte forbindelse mellom overgriperens anger og de pårørendes tilgivelse. Tvert i mot får filmen frem at det slett ikke er gitt at anger fører til, eller virker formidlende på, de pårørendes evne til tilgivelse. Angeren er derfor her i første rekke noe som har betydning for den angrendes egen identitet, og først sekundært og ikke-nødvendig for hva slags forhold andre kan ha til ham.

Dette betyr selvsagt ikke at anger er en privat sak som bygger opp under forståelsen av et individualistisk menneskesyn. Rowan Williams er blant dem som går i rette med en oppfatning av selv'et som så individualisert at mennesker kan gjemme seg bak den feilaktige forestillingen om at deres handlinger ikke trenger å berøre andre – i hvert fall ikke hvis de ikke oppdages (Williams 2000, særlig 104ff.). Williams peker imidlertid på at anger (i likhet med skam og ære) utgjør et område av erfaring og kommunikasjon som er uforståelig hvis man ikke tar med i betraktningen at min fortid, min offentlig identifiserbare historie, altså fortellingen som kan bli fortalt om meg, ikke tilhører meg alene. Vi kontrollerer ikke vår fortelling – og dermed heller ikke vår identitet. Williams skriver:

Jeg kan ikke skille ut min egen biografi som en isolert ting. Det betyr i sin tur at jeg ikke kan frikjenne meg selv, på samme måte som jeg ikke kan elske meg selv på en sann måte uten en annen persons kjærlighet, fordi jeg ikke uten bedrag og forvrengning kan elske et selv som er adskilt fra andres visjoner, involvering og investering (Williams 2000, 104).

Williams peker på at der angeren uteblir, vedvarer den fornektende holdningen til det som er forbrutt. Dette kan i sin tur igjen føre til fortsatte overtramp og overgrep, som gjør muligheten desto mindre for å hele sårene. Han peker i denne sammenheng også på at deler av (post-)moderne terapikultur bidrar til dette, ved å nøytralisere de perspektiver på eget liv som kommer fra nærstående andre og gjøre dem mindre «påtrengende» for dem som trenger å utsettes for sosial kritikk. Dermed bidrar denne kulturen også til å opprettholde selvbilder og forklaringsmodeller der individet kan rettferdiggjøre sin egen atferd (Williams, 105). Slik sett kan terapi fungere som hindrende for utvikling av anger, og dermed opprettholde illusjonen om at vi kan ha kontroll over vår egen fortid. I sin konsekvens fører dette til at selv et forsteines, og at man taper muligheter for utvikling: ”Fornektelsen og avvísningen av anger representerer en lidenskapelig protest mot den ufrakommelige konklusjonen at min fortid ikke er under min kontroll” (Williams 2000, 106).

Å gi plass for anger i sitt liv, er samtidig å innrømme noe av sin egen sårbarhet og at det finnes noe en ikke har kontroll over. Anger bringer ikke en sekvens i en livsfortelling til opphør – tvert imot kan den skape nye muligheter for hva som kan fortelles, og bringe inn ny dynamikk i livsutfoldelsen. Slik sett er angeren også med på å gi sjansen for at det som huskes, nå kan erindres på en annen måte. Men det er en dynamikk der den som angrer er sårbar, fordi jeg vet at ved å innrømme min anger, åpner jeg samtidig for at *andre kan tolke mitt liv* og si noe om hvem de er i forhold til meg. Mot dette kan jeg ikke verne meg med fornektelse.

Et viktig element i dette er knyttet til hvordan mennesket er del av en historie: anger åpner nemlig for å tenke historisk om oss selv, og

dermed leve bevisst i tiden, og samtidig å integrere i oss selv noe av hva vi har vært i *andres* øyne:

Å avvise anger er å avvise å tenke gjennom hva det innebærer å være et subjekt som endrer seg som en følge av prosesser og samspill som er utenfor viljens rekkevidde: det er å ta sin tilflukt til en mytologi om den usårlige kjernen i det å være et fritt selv, å tro at en alltid selv er i stand til å konstruere den identiteten en ønsker. I sin konsekvens betyr det at en sier at en ikke har røttene til sin identitet i tiden (Williams 2000, 109).

Anger uttrykker både menneskets indre verden og dets opplevelse av seg selv, og at mennesket ser seg for forbundet men en verden det har felles med andre mennesker. Dermed åpner den for et bredere selvforhold enn det som kan skje der det utelukkende er *viljen* som er tilfanget til den moralske dimensjonen i menneskets handlingsliv. Williams hevder ganske treffende i denne forbindelse at en kultur som ikke tillater skam eller anger, tenderer til å overspile den rolle viljen har i utviklingen av det moralske selvet (2000, 102). En tilsvarende oppfatning er utviklet langt mer omfattende i Charles Taylors oppgjør med moderne terapikultur som erstatning for å forstå mennesket under åndelige og moralske synsvinkler (Taylor 2007, 618-623). Med hensyn til menneskets indre verden uttrykker anger at det finnes en norm som personen anerkjenner som gyldig og forpliktende for seg, og som det ikke levde opp til. Men hensyn til den felles sosiale verden uttrykker dette hvordan mennesket innser og anerkjenner at dets handlinger og hvem det er, er stilt inn i en større helhet, der dets egen identitet ikke konstitueres av det selv alene. Teologisk sett er det rimelig å se Guds virke med sikte på å bringe mennesket til større bevissthet om sin egen bestemmelse i begge disse formene for selvforhold.

Den identitet det her er snakk om, konstrueres imidlertid ikke utelukkende ut fra menneskets fortid; den er også dypt forbundet med muligheten for å nærme seg relasjonen til andre mennesker på en ny måte gjennom bønn om tilgivelse, og gjennom å søke midler til forsoning. Nettopp bønnen om tilgivelse spiller selv'et seg over i hendene på Den

andre. Dermed uttrykkes igjen sårbarheten som er knyttet til anger, og som forsteiningen av selvet innebærer et forsøk på å holde på avstand.

Det moralsk betimelige i noen ganger ikke å tilgi

De ovenstående refleksjonene kan være et tjenlig bakteppe for å se på et nytt og svært vesentlig bidrag til diskusjonen om anger og oppgjør, nemlig filosofen Thomas Brudholms *Resentment's Virtue* (Brudholm 2008), der han argumenterer klart og konsistent for at det slett ikke alltid er grunn til å tilgi, og for at en ritualisering av anger kan føre helt galt av sted. Brudholm bruker to ulike kilder for å fremme sitt argument: Jean Améry's avvisning av forestillingen om at tilgivelse er relevant overfor dem som var ansvarlige for Holocaust, og erfaringene fra Sannhetskommisjonen i Sør-Afrika (Truth and Reconciliation Commission, TRC), slik de forekommer i rapporten og drøftingene etter gjennomføringen av høringene.

Før jeg reflekterer mitt mer inngående over noen poenger i Brudholms bok skal jeg for argumentets skyld også gjøre klart hvor jeg selv står i forhold til hva han argumenterer for. Det kan oppsummeres i 5 korte punkter:

- Det er bare det utilgivelige som kan og må tilgis – alt annet kan unnskyldes.
- Ikke noe *må* tilgis.
- Tilgivelse er følgelig både fra et teologisk og et filosofisk synspunkt en ren, ubetinget *gave*.
- Følgelig kan det heller ikke med noen god grunn fremsettes noe krav om at noen skal tilgi, eller et krav om å få motta tilgivelse.
- Det kan ikke foregå noen virkelig forsoning uten forankring i en anerkjennelse av rett og rettferdighet (som forutsetter en felles moralsk standard som vurderingen av overtredelser og overgrep kan skje ut fra).

Den avgjørende ”stemmen” i bøker som behandler spørsmål om tilgivelse og oppgjør må med rimelighet være den som tilhører ofrene. Dette er et poeng som blir ekstra tydelig dersom vi tenker oss det motsatte: da

vil den avgjørende stemmen nettopp være den som ber om tilgivelse, eller den som kommer til uttrykk gjennom ønsket om å harmonisere det skjedde for å kunne gå videre og bli ferdig med fortiden. I det siste tilfellet vil det fremdeles være overgriperen og hans / hennes betingelser som bestemmer det som skal skje. Å ta ofrene alvorlig er derfor å la deres stemmer bli hørt, og la dem bli hørt som *den moralsk relevante stemmen*, og ikke som en stemme blant flere som vi er ”nødt” til å høre for å komme videre eller bli forsonet med overgriperen eller med det som har skjedd. At ofrenes stemme blir hørt er en forutsetning for av erfaringen av *den ødelagte verden blir anerkjent som gyldig og reell, og at det er i hans eller hennes verden at overgrepet og krenkelsen fant sted og fremdeles preger realitetene*. En viktig styrke i Brudholms bok er, slik jeg ser det, at han ivaretar dette anliggendet på en måte som er moralfilosofisk utfordrende.

Men det er mer å si: med en allusjon til Nietzsches begrep om kroppens fornuft er det også mulig å anerkjenne den rettfærdige (og rettfærdiggjorte) vrede eller sinnet over krenkelsener som skjer/har skjedd. En av svakhetene med deler av kristen teologi er at den ikke har vært i stand til å forholde seg adekvat til slike sterke emosjonelle ytringer, fordi de fremtrer som forstyrrende, ukontrollerbare, og som potensielle ødeleggere av ro og harmoni i sosiale relasjoner. Dermed har både teologi og tradisjonell fromhet bidratt til å gjøre taus visdommen og innsiktene som finnes i slike emosjonelle tilstander, og har ikke vært i stand til å fortolke dette som noe som kan ha vesentlig og positiv betydning for den som nærer slike følelser. I stedet har man gitt prioritet til følelser av anger og behov for harmoni. En viktig kritikk av dette i nyere teologi er fortjenestefullt uttrykk hos Rita Nakashima Brock. Hun skriver:

Vrede er nøkkelen til både kjærlighet og ikkevold, og den er helt avgjørende for selvbekreftelse og frigjøring. Den er selvets sunne reaksjon på overgrep, og en viktig vei til selvakseptasjon og aksept av andre. Men vrede må være dypt personlig, og intimt forbundet med sine røtter i egen erfaring. Når vi tar ansvar for denne vreden som en del av det som er ødelagt i oss, fører til sorg over tap av vårt selv og dermed til de første

skritt i retning av å gjøre krav på vårt eget selv og på nærhet til andre (Brock 1988, 19).

Jeg nevner Brock her fordi hun insisterer på at sinne er legitimt som noe som er intimt forbundet med egen erfaring er, slik jeg leser Brudholm, også en av de viktige forutsetningene for å forstå Jean Améry's posisjon. Améry oppga aldri sin egen subjektivitet, sitt eget ståsted, sine egne erfaringer, som grunnlaget som et krav om at det skulle skje et oppgjør med fortiden. Han insisterte vert imot både på at dette ståstedet ble anerkjent og akseptert som legitimt. Det var bare i kraft av at det kunne bli anerkjent av andre hva hans liv var etter Auschwitz, at han hadde noen mulighet for å ha en verden felles med andre. Men nettopp denne felles verden ble fratatt ham, i hans egne øyne, fordi ingen virket interessert i å dele hans verden med ham; den som var preget av grusomheter og mord. Brudholm får godt frem hvordan det er mangelen på anerkjennelse av innholdet i hans egen moralske holdning til og bedømmelse av det som skjedde, som blokkerer veien til forsoning og tilgivelse for Améry. Med andre ord: Améry viser at det ikke bare er et uttrykk for anger som må til for å fremme tilgivelse, men nettopp et uttrykk for hva som kan konstituere en felles verden etter overgrepet, og på offerets betingelser. Hvis jeg leser Brudholms analyser rett her, betyr det at det ikke er Améry i seg selv, så å si, som forkaster muligheten for tilgivelse, men det *er de andres mangel på anerkjennelse av hvor viktig det er ikke å forson seg med det som har skjedd i fortiden som gjør dette umulig*. Dermed får Brudholm gjennom Améry frem viktige og nødvendige nyanseringer når det gjelder forståelsen av på hvilke betingelser tilgivelse og anger kan henge sammen. Satt på spissen: Forutsetningen for forsoning med andre er at heller ikke andre er villige til å forson seg med fortiden, og dermed kan dele hans uforsonte og ikke-aksepterende relasjon til fortiden med ham. I Amérys tilfelles syntes det som ingen var i stand til å ta hans moralske anliggende så alvorlig at de gjorde det mulig for ham å forson seg med dem – og da var han også berettiget i ikke å gjøre det. Hans sinne og resentment fortsatte derfor, naturligvis, å nære seg at denne mangel på forsoningsmuligheter. Enhver forventning om, eller ethvert krav på forsoning før denne situasjonen eventuelt endret

seg, fremstår derfor som uakseptabel og upassende, og jeg vil si: også fra et teologisk synspunkt.

Denne analysen av Améry's posisjon gir oss et viktig bakteppe for å forstå rapporten om forsoningsprosessen i Sør-Afrika, slik den ble gjennomført av TRC. Brudholm viser hvordan ofrenes sinne ofte ikke ble tilstrekkelig tatt på alvor i kommisjonens høringer. Han slutter seg til kritikerne av disse høringene som påpeker at det ble gitt langt mer anerkjennelse til de ofre og de pårørende som var villige til å tilgi, enn til dem som ikke var i stand til å uttrykke at de var klare for å tilgi og legge ting bak seg i møte med overgripernes anger. Slik han beskriver det ble et det lagt press på ofre og pårørende for å frembringe tilgivelse – et forhold som ser bort fra den ubetingethet jeg antydnet ovenfor at må prege viljen til å tilgi. I noen tilfelles førte da også dette til at man virkelig la stein til byrden for ofrene. Dermed ble det heller ikke på adekvat måte gitt anerkjennelse til en posisjon der ofrenes vrede og mangel på forsoningsvilje kunne fremstå som rettferdig i kraft av en forståelse av lov og rettferdighet som innrømmet det betimelige i deres reaksjoner. Det er påtakelig for meg, som arbeidet med spørsmål om forsoning og rettferdighet i Sør-Afrika for 25 år siden, at man her synes å ignorere den tradisjonelt etablerte teologiske innsikten i at det ikke kan foregå noen form for reell forsoning uten rettferdighet. Brudholm får godt frem hvordan rettferdighet blir satt i parentes i forhandlingene. Selv en så problematisk posisjon som Anselm av Canterburys vil kunne ha et poeng her, når han påpeker at en slik måte å forholde seg til offer og overgriper på synes å privilegere overgriper i stedet for offer.

I Brudholms analyse blir det tydelig at det overordnede målet for TRC var å fremme nasjonal enhet og forsoning. Det er selvsagt et legitimt mål, men mitt poeng er at den ritualisering av anger og tilgivelse som skjedde her, også instrumentaliserte disse fenomenene på en måte som forhindret dem fra å fremstå som frie og ubetingede handlinger. Ved å forstå dem som ikke var villig til å tilgi i mer terapeutiske kategorier, ble enkelte av kommisjonsmedlemmene også forhindret fra å kunne anerkjenne det positive potensialet som lå i deres motvillighet mot å tilgi. Dette kunne jo rimeligvis tolkes som at de ga uttrykk for legitime anliggender som borgere som var opptatt av rettferdighet.

Gjennomgående er Brudholms bok kritisk til tilgivelsesregimer

og ritualisering av anger. Jeg vil imidlertid ikke avslutte uten å si at boken hans også tjener til å tenke gjennom hvorfor anger, tilgivelse og forsoning har vært og er så viktige i den kristne tradisjonen. Dette er et tema han i liten grad berører selv. Men viktigheten av slike temaer henger, slik jeg ser det, sammen med den eskatologiske visjonen om at fortiden ikke skal eller trenger å være determinerende for fremtiden. Hvordan vi forholder oss til fortiden er selvsagt ikke uten betydning for hvilken fremtid vi får. Å fornekte betydningen av fortidige hendelse er akkurat like ignorant som det er fatalistisk å si at fortiden bestemmer alt. Det er av denne grunn at kristen tro er en tro på at nye ting kan skje, og at frelse er å bli satt fri fra destruktive betingelser i fortiden. Jeg vil derfor også mene at boken hans på avgjørende måter peker på hvor viktig det kan være å trekke inn historiefaget som en avgjørende ressurs for å bearbeide temaer som ellers vil ha en naturlig plass i religions- og livssynsundervisning.

Avslutning

At tilgivelsen fremstår som forankret i betingelser som ikke kan kontrolleres eller manipuleres med, kan problematisere at man legger avgjørende vekt på å ritualisere anger. Tilgivelsen kan oppstå når man blir i stand til å se mer i situasjonen – og i krenkeren – enn det som er gitt med selve den krenkende eller ødeleggende handling. Til dette ”se mer” hører å se handlingen – og den handlende / krenkende – i en annen ramme, og i lys av andre faktorer enn dem som er gitt med den isolerte, krenkende situasjon. Det betyr å anerkjenne den annens humanitet. Slik forutsetter tilgivelsen erindringen om hva den andre har gjort – men lar også relasjonen til den andre være båret av noe mer enn denne erindringen.

Å glemme i forbindelse med tilgivelse kan man bare gjøre der relasjonen – i sin varighet – tilsier at vi ikke lenger trenger å huske. Men det er bare erfaringen (dvs. historien) som kan lære oss hva som er viktig å erindre, og hva som kan gå i glemmeboken. Så lenge vi ikke vet hva som er verd å glemme, er det verd å huske alt. Erindringen krever imidlertid mer av oss enn glemselen: å glemme er ikke en handling på

linje med erindring. I gitte situasjoner er det slik at vi kan glemme, men det finnes også situasjoner som krever av oss at vi må huske. Det gode med tilgivelsen er at den lar oss bli i stand til å glemme, men den hjelper oss samtidig å identifisere det som aktivt kan være verd å huske, for at det ikke skal skje igjen. I den samme forbindelse kan anger også være en påminnelse – for den som har gjort noe som ikke bør skje igjen. Både anger, tilgivelse og erindring er derfor vesentlig for å sikre (troen på) vår egen humanitet (sml. også Ricoeur 2004).

Litteratur

- Brock, Rita Nakashima, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*. New York: Crossroad 1988.
- Brudholm, Thomas, *Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive*. Philadelphia: Temple University Press 2008.
- Henriksen, Jan-Olav, *Imago Dei: Den Teologiske Konstruksjonen Av Menneskets Identitet*. Oslo: Gyldendal 2003.
- Henriksen, Jan-Olav, "Gave og erindring. Om Tilgivelsens ubetingede betingelser", i *Menneskeverd: Festskrift for Inge Lønning*. Oslo: Press 2008, 215-230.
- Ricoeur, Paul, *Memory, History, Forgetting*. Chicago: University of Chicago Press 2004.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press 2007.
- Williams, Rowan, *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*. Edinburgh: T & T Clark 2000.

Tilgivelsens umulighed og mulighed

Af Iben Thranholm, cand. theol. og journalist

I den daglige nyhedsstrøm får man det indtryk, at tilgivelse allermindst praktiseres blandt religiøse mennesker. Dagligt rapporteres der om selvmordsbombere og væbnede konflikter mellem forskellige muslimske retninger i Irak og palæstinenserne og israelerne i blodige krige om retten til Det hellige Land. Senest har vi ligeledes været vidne til aggressive demonstrationer og flagbrænding i Pakistan og Saudi-Arabien i muslimsk harme over de danske Muhammedtegninger. For nogle år tilbage var det Bosnien og Irland, hvor det religiøse sindelag var alt andet en tilgivelsens. Lige meget hvor man vender blikket hen i verden, synes religion umiddelbart kun at være årsag til had, vold og krig.

Til forskel fra 1970'erne og -80'erne, hvor den kolde krig herskede mellem to store politiske ideologier, nemlig kommunisme og kapitalisme, så er fronterne i verden i dag trukket op mellem troende og ikke-troende. Flere og flere storpolitiske konflikter handler om religions plads i samfundet. Det sekularistiske Vesten kæmper imod de islamistiske diktaturer i den arabiske verden – og omvendt. Men også internt i Vesten finder et opgør sted. Det gælder især i USA, hvor skytset ofte rettes imod konservative kristne grupper og troende politikere. Mange har en indædt modvilje imod Bush på grund af hans erklærede kristne tro og hans religiøse motivation for at kæmpe for frihed og demokrati i Irak. Og i Europa udspringer hele Muhammed-konflikten af en dyb forståelseskluft og konfrontation mellem dem, som respekterer det transcendent, og dem, som ikke gør. Det store slag i verden handler altså om tro eller mangel på samme.

Den generelle holdning i Vesten, særligt Europa, er, at man bør

vende religionen ryggen, men spørgsmålet er, om det ikke er den værste løsning, man kan vælge netop nu. Religion er på hastig fremmarch i hele verden, selvom mange europæere, især politikere, prøver at ignorere det. For blot et par årtier siden spåede man, at religion nu for altid var død og begravet og ingen med sin fornufts fulde brug længere gad stille religiøse spørgsmål. Men man tog fejl. Det er brugen og dyrkelsen af religion, som i dag afgør verdens skæbne. Derfor er vi nødsaget til at forholde os meget alvorligt til den og forsøge at vende den såvel indre som ydre dæmonisering, som religion er blevet offer for, til noget positivt. Religionen rummer nemlig – som så meget andet i verden – både muligheden for det gode og det onde.

Religiøse konflikter

Selvom man som troende af og til vægrer sig ved det, ville det være naivt at påstå, at religion ikke skaber konflikt. Det gør den. Og mange mennesker i Vesten tager af den grund skarpt afstand fra religionen, men det nytter som sagt ikke noget at stoppe ved den konstatering. Sidste forår deltog jeg i en høring i Landstingssalen, hvor en delegation fra den irakiske regering sammen med præsten fra den anglikanske kirke i Bagdad, Andrew White, var kommet for at tale om forsoning og fremtidsudsigterne for fred i Irak. Under debatten om de forskellige muslimske retningers stridigheder, udbrød den danske ordstyrer henvendt til Andrew White: ”Der har du jo beviset – religion er roden til alt ondt! Den er jo skyld i al krig. Hvis ikke folk var religiøse i Irak, ville der ikke være al den kaos og vold.” Hvortil White svarede: ”Du har helt ret, men hvad vil du gøre ved det? Folk holder ikke op med at tro på Gud, bare fordi du synes, det er ondt og åndssvagt.” Der blev tavst i salen, indtil White fortsatte og sagde: ”Hele situationen i Mellemøsten afhænger om de religiøse grupper kan forsones sig med hinanden. Det handler ikke kun om politik, men også om tro. Hvad enten man kan lide det eller ej.” Herefter tog den tidligere danske rabbiner Bent Melchior ordet. Han var enig med Andrew White. Verdensfreden afhænger i dag af, at stridende religiøse grupper finder frem til dialog og forsoning. Og pointen er netop, at religion selv rummer den løsningsmodel, som verden har brug for.

Melchoir foreslog sågar, at Danmark blev et foregangsland i dette forsøg og kom med en opfordring til at invitere forskellige religiøse leder til en konference i Danmark, hvor man netop skulle bringe de forskellige religioner i samtale med forsoning og forbrødring for øje. Det kunne være en fin gestus fra Danmarks side oven på Muhammedkrisen

For nogen tid siden bragte TV-Avisen et nyhedsindslag om en af de utallige blodige kampe mellem Israel og Palæstina, som verden løbende er vidne til. I indslaget udtalte en libaneser, mens bomberne sprang om ørene på ham: "Det handler ikke om magt, men om tro." Umiddelbart kunne man fortolke hans udsagn i overensstemmelse med ordstyrerens udbrud ved konferencen. En bekræftelse på, at hvis vi får religionen udryddet, så bliver der fred i verden. Men man kunne også tolke libaneserens udtalelse som en slags profetisk udsagn, der peger på religion som en løsning på konflikten i Mellemøsten, som præsten Andrew White netop pointerede ved konferencen i Landstingssalen.

Hadet, som skaber terror

I mange konflikter og krige i Mellemøsten spiller religion afgjort en stor rolle. Siden staten Israels oprettelse i 1948 har de omkringliggende arabiske nationer og andre muslimske lande ville bekæmpe og udlette de vantro jøder og for den sags skylds også de kristne i området. Jøderne begrundet deres ret til staten Israel gennem Det gamle Testamente, hvor der står, at Gud gav Abraham det land, som de nu betragter som deres ejendom. Der var været prøvet mange forskellige politiske løsninger fra verdenssamfundet, ikke mindst fra FN's sikkerhedsråd med diverse resolutioner. Men det har aldrig været andet end en stakket frist, inden helvede igen er brudt løs.

Konflikterne i Mellemøsten handler ikke bare om forskellige trosopfattelser, men om et udbredt og indædt had. Et had, der på den ene side kommer stærkt til udtryk i det palæstinensiske parti Hamas og hos forbundsfællerne Hizbollah og Iran, og på den anden side ses i den israelske regering og forskellige zionistiske grupper. Det er dette had, som ruller frem og tilbage, der er det virkelige problem i Mellemøsten. Det er det samme had, som driver al terrorisme. Det er hadet, som

skaber terroren, og ikke nødvendigvis religionen i sig selv. Og det var den samme form had, som var på færde i blodbadet mellem de etniske grupper på Balkan i Bosnien-konflikten i 1980'erne.

Det er yderst tvivlsomt, om dette enorme had, som er oparbejdet mellem muslimer og jøder, og som Vesten nu også er blevet part i på grund af Muhammedkrisen, kan fjernes udelukkende gennem politiske løsninger. Hvis hadet bekæmpes, men blot stilles i midlertidig bero gennem en politisk løsning, vil det afgjort blusse op igen, og så er man lige vidt. Det viser al erfaring.

Her er det, at den anglikanske præst fra Bagdad, Andrew Whites (også forfatter til den fremragende bog *Searching for Hope*) pointer er værd at tage alvorligt. Den eneste mulighed for fred er faktisk gennem religionen. Det er gennem den, at man skal løse konflikterne og skabe stabile forhold. For religionen kan noget, som politikken ikke kan. Den kan tale om tilgivelse. Den kan tale til menneskers samvittighed og moral. Derfor er den – hvis den anvendes rigtigt – en vigtig og afgørende ressource for politikken. Tilgivelse er simpelthen den eneste løsning på sådanne dybe og nedarvede konflikter, som der hersker i Mellemøsten. Og den eneste løsning, der ikke er prøvet endnu. For hvad andet end tilgivelse kan forløse had? Næppe politiske forlig alene.

Tilgivelse med politiske konsekvenser

Politik er nødvendigt for at styre verden og skabe et retfærdigt samfund, men har også klart sine begrænsninger. Politiske løsninger kan ikke behandle eller helbrede hadets rod. Politik kan holde hadet skak i en periode, så der ikke sker overgreb, men den kan ikke få hadet til at forsvinde. Politik kan ikke skabe fred på et dybere plan. Mellemøsten er netop et godt eksempel på, at politik ikke gør det alene, for næsten alle tænkelige politiske løsninger har været afprøvet, og alle har de vist sig uholdbare. Her må politikken være åben for, at religionen og den åndelige dimension kan være blive en force, hvis den anvendes rigtigt og uden at den nødvendigvis skal styre politikken. De to områder er adskilte og alligevel dybt afhængige af hinanden.

Men hvordan, vil mange sikkert spørge, skal de stridende parter

få kraften til at gennemføre en så omfattende tilgivelse, at den virkelig kan opløse det had, som styrer hele Mellemøsten og i en vis forstand hele verden? Hvor skal de pludseligt få sådant et tilgivende sind fra? Er det ikke bare endnu en religiøs vrangforestilling eller utopi?

Tilgivelse er et vigtigt begreb ikke bare i kristendommen, men også i jødedommen og islam. Jøderne fejrer jo fx Yom Kippur, som er den store jødiske forsoningsdag. De stridende parter har altså mulighed for at vise verden, hvordan deres tro og religion kan redde os fra en tredje verdenskrig.

Den kan kun tilvejebringes ved, at de individer, politikere som borgere, der hævder at være troende, gennem troen finder frem til tilgivelsen. Når man opererer med tilgivelse i sådanne tilfælde, er der ikke bare tale om tilgivelse i psykologisk forstand, men i decideret åndelig. Det må nødvendigvis være en tilgivelse, som er transcendent, dvs. knyttet til Guds indgriben. Det er nemlig yderst tvivlsomt, om mennesket selv kan fremmane den kraft, som skal til i dette tilfælde. Her kommer både den enkeltes og fællesskabets bøn ind som en vigtig faktor. Det er ofte i bønnen og gennem bønnen, at menneskers hjerter kan tømmes for had, vrede og bitterhed og i stedet fyldes med Guds kærlighed, som giver den overnaturlige styrke, der skal til for at tilgive mennesker, der har ført krig mod en selv og ens nærmeste. Alt hvad der sker i samfundet, udgår fra menneskets hjerte. Også dets fornyelse.

Alle religioner vægter netop bønnen, fordi den er menneskets direkte forbindelse til Gud. Det er bønnen, som får mennesker til at vende om og ændre deres handlinger og sindelag. Men også alle andre troende, som ikke nødvendigvis er direkte indblandet i konflikten, kan tage del i denne proces og har således mulighed for vende verdenssituationen gennem forbøn for forsoning og fred. Ofte underkender selv troende bønnens magt og griber først til selvbestaltede politiske løsninger. Det er derfor, at det er tvingende nødvendigt, for at verden kan bevare fred, at religiøse mennesker begynder at bruge deres tro som en samfundsressource og ikke gør den til en årsag til konflikt. Alle religiøse bærer et enormt ansvar for verdens udvikling i øjeblikket og ikke mindst i henseende til bevarelse af verdensfreden.

Det sydafrikanske eksempel på tilgivelse

Der findes indtil flere eksempler, at dette ikke blot er tom tale eller ønsketænkning.

Nelson Mandela, manden der blev holdt fængslet i 27 år i et brutalt apartheid-regime, blev berømt på at tilgive de mennesker, der havde begået utilgivelige forbrydelser, myrdet, tortureret og undertrykt hans folk. Da Mandela kom ud af fængslet, blev tilgivelsen simpelthen kernen i hans nationale forsoningsprojekt. Mange af de hjerteskrærende vidnesbyrd, som den sorte sydafrikanske befolkning afgav i Sandheds- og Forsoningskommissionen, blev efterfulgt af en stærk vilje til at tilgive voldsmændene og bødlerne. Sandhedskommissionen var sammensat af mennesker fra Sydafrikas etniske og religiøse grupper såvel som fra den juridiske verden. Mange af disse hentede helt åbenlyst deres evne til tilgivelse fra deres tro på Gud. En undrende verden spurgte gang på gang: ”Hvordan kan man tilgive folk, der havde spærret en inde i 27 år, hvordan kan man tilgive folk, der har pint og myrdet ens familie?” Svaret fra medlemmer og vidner i Sandhedskommissionen var enkelt: ”Kærlighed til næsten og til sandheden – og tilgivelse.” Men hvordan fungerer det i praksis? Tilgivelse betyder ikke nødvendigvis at glemme, men derimod at lade de grove uretfærdigheder skabe en permanent barriere. Gennem tilgivelse nedbrydes hadets mur. Ved at tilgive sådanne helt uhyrlige forbrydelser oplever mennesket også at kunne hæve sig på over sine egne destruktive tendenser og opdager sig selv som et moralsk overlegent væsen. Det kræver mere at tilgive sådanne forbrydelser end at gengælde ondt med ondt. Menneskets adelsmærke er, at det i modsætning til dyrene, der handler ud fra deres instinkter, har muligheden for at hæve sig moralsk op over sin egen natur.

I fængslet havde Mandela set, at Sydafrikas fremtid afhang af tilgivelse. Der var så meget ophobet vrede, sorg, bitterhed og had, at det kun kunne ende i en voldsspiral, som ville lægge landet i ruiner menneskeligt såvel som politisk. Sådant genskrev Sydafrika sin nyere historie gennem tilgivelse. Nelson Mandelas forsoningspolitik blev afgørende for Sydafrika, som sendte et klart signal til resten af verden om, at man gennem forsoning rent faktisk kan standse konflikter og forhindre nye i at opstå. Den sydafrikanske Sandheds- og Forsoningskommissionen

burde derfor være en model, som blev overført til andre konfliktområder. Når et menneske efter 27 ½ års fangenskab kan stå i spidsen for en forsoningsproces, som ikke bygger på had men på tilgivelse, må andre også kunne tage ved lære af det.

På vore egne breddegrader har vi inden for de seneste år også set en forsoningsproces i Irland mellem protestanter og katolikker, som i årtier var i næsten daglige blodige kampe. Terrorister, som har dræbt hinandens familiemedlemmer, sidder nu i samme parlament, og har tilgivet hinanden.

For et par uger siden bragte Politiken en nyhed om, hvordan præsidenterne fra Columbia og Ecuador havde sluttede fred oven på en krise landene imellem ved at tilgive. Krisen handlede om, at colombianske soldater dræbte en leder fra den colombianske oprørsbevægelse, FARC i Ecuador. Likvideringen af oprørslederen, Raul Reyes førte til, at Ecuador og Venezuela afbrød forbindelse til Colombia. ”Med forpligtelsen om aldrig igen at angribe et broderland og ved at bede om tilgivelse, kan vi regne denne meget alvorlige episode for løst” sagde Ecuadors præsident, Rafael Correa, hvorefter han gav hånd til Colombias præsident, Alvaro Uribe. Endnu et eksempel på, at den gode vilje til tilgivelse nytter.

Tilgivelse – den bedste konfliktløser

Selv den mest fredelige religion eller det mest humanitære livssyn kan korrumpes eller misbruges. I alle de tilfælde, hvor der er mennesker indblandet, er der mulighed for konflikt.

Derfor kan man ikke bare skyde skylden på religion, som det er blevet politisk korrekt at gøre. Konflikter starter altid i menneskets hjerte og ikke nødvendigvis i de ydre forhold. Det er kristendommen også så realistisk i sin karakteristik af mennesket som en synder, der har brug for tilgivelse. Og hvorfor mon Jesus grundlægger sin kirke på Peter, selvom han fornægter ham tre gange? Fordi det er sådan, virkeligheden og mennesket er skruet sammen. Og hvorfor lod Jesus sig korsfæste for at give verdens syndernes forladelse? Fordi han herved viser, hvor meget vi har brug for den – både fra Gud og mennesker.

Religionen rummer det hele. Den kan spændes for et hadefuldt

sindelig, men den også være en kæmpe motivation til forsoning og til at skabe en bedre verden. Derfor er religionen – og kan især blive – en enorm og gennemslagskraftig samfundsressource. I Europa har Hans-Gert Pöttering nu taget initiativ til at invitere forskellige religiøse ledere, bl.a. Dalai Lama og Paven til at komme og tale i EU-Parlamentet om, hvordan religionen kan være med til at skabe fred og have en positiv indflydelse på samfundet. Det har – som sædvanlig – skabt en del kritiske røster blandt politikere, at de skal forholde sig til religiøse ledere, men ikke desto mindre ser Pöttering helt rigtigt i forhold den politiske verdenssituation. Den største politiske udfordring de næste mange år vil blive at finde den rette balance mellem religion og politik. Og i skrivende stund ruller endnu en nyhed ind på Politikens netavis om, at den tidligere premierminister Tony Blair, der netop har stået frem med sin konversion til Den katolske Kirke, nu skal til at undervise i tro og globalisering på Yale University. Også den franske præsident Nicolas Sarkozy, der leder en af verdens mest sekulære nationer, kom for nylig med en overraskende hyldest til Frankrigs kristne rødder, idet han opfordrede til ”en positiv verdslighed, der ikke ser religionerne som en trussel, men som en hjælp”.

Tilgivelse er afgørende for at løse politiske konflikter og viser ikke mindst, hvordan politik og religion kan hænge sammen på en konstruktiv måde.

Skyld og tilgivelse i islamisk tradition

Af Jean Butler, ph.d. og ekstern lektor
Forsvarsakademiet

Det fortælles, at en mand ved navn Mâ'iz en dag kom til profeten Muhammad og sagde: "Jeg har begået hor; rens mig [ved stening]." Profeten vendte sit ansigt bort fra manden med ordene "Bed Gud om tilgivelse." Men Mâ'iz henvendte sig igen til Muhammad og bad ham 'rense' sig. Muhammad vendte sig igen bort og ignorerede manden. Dette gentog sig en tredje gang. Da bad Profetens nære fælle, Abû Bakr, Mâ'iz om at gå, idet han advarede ham om, at han – hvis han ytrede sin synd en fjerde gang – ville være hjemfalden til straffen for hor; stening til døde. Mâ'iz insisterede. Muhammad vendte sig da til ham, og spurgte: "Måske kyssede du hende bare, eller kælede med hende, eller så på hende med lyst, og troede, at du så havde begået hor?" Dette benægtede Mâ'iz. "Lå du med hende i hendes seng," spurgte Muhammad; Mâ'iz bekræftede. "Havde du samleje med hende," spurgte Muhammad, og igen bekræftede Mâ'iz. Synligt ilde berørt spurgte Profeten ham nu, "forsvandt dit mandlige lem ind i det kvindelige?" Mâ'iz bekræftede dette. "Ved du, hvad hor er?" spurgte Profeten ham, og Mâ'iz svarede, at ja, han havde begået den samme handling, som en mand begår med sin hustru. "Er du gift?" spurgte Muhammad ham så, og Mâ'iz bekræftede, og "har du drukket?" Mâ'iz benægtede. Muhammad sendte da en forespørgsel ud blandt Mâ'iz' naboer for at høre, om manden var gal. Dette afviste de alle. Da sagde Profeten til ham: "Det havde været bedre for dig, om du havde holdt dette for dig selv." Og så beordrede han, at Mâ'iz skulle stenes til døde. Mens han blev stenet, skreg Mâ'iz: "Tag mig tilbage til Profeten; folk fra min klan har ført mig bag lyset!"

Da Muhammad senere hørte dette, sagde han: ”Hvorfor lod I ham ikke gå; måske havde han angret, og Gud havde måske accepteret det.” (Frit efter Muslim 1972, vol. 6, 194-203).

Ovennævnte fortælling om Mâ'iz og Muhammad går igen i flere af de sunni-muslimske *hadith*-samlinger og udgør en væsentlig brik i den islamiske, juridiske debat om én af de mere kontroversielle former for *hudûd*-straffe, nemlig stening (*rajm*) til døden for hor (*zinâ*). Kernen i fortællingen er, at manden frivilligt bekender sin synd; han insisterer endda, da Muhammad først forsøger at ignorere ham og siden hen forsøger at finde en undskyldning for ikke at straffe ham. Måske var han ikke ved sine fulde fem, måske var han fuld, måske bare gal? Idet Mâ'iz' sag ikke møder nogen af disse tre kriterier, men tværtimod baserer sig på en fuld tilståelse, er dommen klar: Han må dø ved stening, sådan som Guds lov foreskriver det ved sådanne forbrydelser mod selv samme lov. Mâ'iz må dø, fordi han har forbrudt sig mod den grænse (*hadd*; sing. af *hudûd*: 'grænse'), som Gud har nedsat for lovformelig opførsel kønnene imellem. Mâ'iz har med sin umoralske opførsel ikke alene forbrudt sig mod almenvellet; han har forbrudt sig mod selve den guddommelige orden, og det kræver en effektiv statueren af et eksempel at genoprette begge former for orden.

Fortællingen viser imidlertid også, at angret forbryderen, vil Gud måske tilgive ham og undlade at straffe ham i dette liv. Det synes i hvert tilfælde at have været Profetens håb; men Mâ'iz angret ikke umiddelbart. Den måske mest interessante pointe i fortællingen for nærværende artikel om skyld og tilgivelse i islamisk tradition er dog denne, at havde Mâ'iz blot undladt at bekende sin forbrydelse åbent, men holdt den for sig selv, var han slet ikke blevet straffet – i det mindste ikke i dette liv. Da havde hans synd og straf alene været en sag mellem Gud og ham. Bl.a. derfor er 'tilfældet Mâ'iz' forblevet en klassiker i islamisk jura, for her adresseres eksplicit, såvel som implicit flere, for den juridiske tradition, væsentlige spørgsmål om skyld og straf. Mâ'iz' skyld er egentlig ikke til diskussion, for han tilstod jo; hvad der er på spil, er snarere spørgsmålet om menneskelig straf kontra guddommelig retfærdighed. Havde Mâ'iz holdt sin forbrydelse skjult, havde Muhammad ikke været forpligtet til at straffe ham. Det var han alene, fordi Mâ'iz offentligt bekendte sin synd. På den anden side er Mâ'iz vitterligt skyldig og kan som sådan

under alle omstændigheder være helt sikker på at modtage en hård straf for Guds hånd ved Dommedag. Derfor beder han Profeten om at 'rense' ham ved at stene ham, dvs. straffe ham i 'denne verden', *al-dunya*, og dermed formilde Gud i 'den næste', *al-akhirah*.

Beretningens morale stemmer helt overens med klassisk islamisk retstænkning, hvori det gælder, at menneskene kun kender en brøkdel af virkeligheden og derfor kun er forpligtet til at agere i forhold til denne viden; Gud, derimod ser alt, ved alt. For Ham alene er den endelige dom, og menneskene skal være ganske påpasselige med at dømme hinanden for hårdt. Sæt nu Gud alligevel valgte at tilgive Mâ'iz? Der er, i tilfældet Mâ'iz, ikke tale om nogen personlig, moralsk skyld; skyldig i dette liv er kun den, der tilstår eller gribes på fersk gerning. Det endelige skyldsspørgsmål skal altså i sidste ende afgøres af Gud, og om Han vælger at straffe synderen i efterlivet eller ej, ligger uden for det menneskelige retsvæsens domæne. Synd defineres således i islamisk tradition som en række konkrete handlinger, hvorved man forbryder sig mod Guds lov og/eller almenvellet, og derfor fordrer spørgsmålet om skyld også to svar: et menneskeligt, strafferetsligt og et endeligt, guddommeligt.

På et helt praktisk plan rummer fortællingen om Mâ'iz da også en basal 'checkliste' over, hvilke kriterier der nødvendigvis må være opfyldt, for at en *hudûd*-straf kan effektueres: Forbryderen må være ved sine fulde fem på gerningstidspunktet, såvel som når han tilstår, og denne tilståelse skal være helt frivillig. En fuld, frivillig tilståelse slår alt inden for islamisk ret, hvor traditionel bevisførelse, som vi kender det fra europæisk ret, ikke tillægges megen værdi; selv de fire, mandlige vidner der ellers kan gøre det ud for en stærk sag for anklageren. Som sådan fungerer fortællingen om Mâ'iz naturligtvis også som en eksemplarisk fortælling, hvis faktiske historicitet man måske af samme årsag kan tillade sig at betvivle. Inden for den islamiske tradition er der imidlertid ingen tvivl: I og med at beretningen om Mâ'iz og Profeten indgår i den del af *hadîth*-korpuset, der beskæftiger sig med – og hævder at videregive troværdige beretninger om – Muhammads *sunna*, hans 'praksis' i dette og hint, behæftes den også med en sådan autoritet, at den kan danne grundlag for juridiske afgørelser i lignende sager.

Guds lov – og Muhammads

Fortællingen peger også på at der, når vi taler om islam, er to størrelser, vi må forholde os til: Guds ord, sådan som dette, ifølge muslimer selv, er kommunikeret gennem Koranen, og profeten Muhammads tradition, eller hans *sunna*, hans praksis, sådan som denne er erindret, konserveret og overleveret i samlinger af mundtlige og skriftlige vidnesbyrd: de ovennævnte *hadith* (egtl. 'beretning'). Fra disse to kilder udspringer den historiske formulering af etiske normer i islamisk tænkning. Det er, ikke overraskende, etiske normer, der historisk betragtet viser sig at være under konstant forhandling muslimer imellem. Derfor er det også lettere misvisende at tale om det ene eller det andet *i islam*, for den term udsiger en noget fast og konstant størrelse. Med formuleringen *islamisk tradition* kommer vi nærmere den historiske institution under forhandling og udvikling, der i virkeligheden er tale om. For i den virkelige, islamiske verden er det *muslimer* – historiske individer – ikke *islam*, som til enhver tid har måttet foretage den nødvendige sondring mellem ret og vrang, godt og ondt. Det er i denne sondring, at også det etiske værdigrundlag og den norm, hvorpå muslimsk praksis hviler, formuleres historisk. Profeten Muhammads plads blandt disse normative individer er i sagens natur central, og det forhold illustreres til fulde af fortællingen om Mâ'iz. For den stengingsstraf, der bliver ham til del, er ikke den straf, Koranen foreskriver for hor. Her tales i stedet om 100 piskeslag (Koranen, 24:2), og det er – alt andet lige – noget andet.

Spørgsmålet om stening eller pisk kunne synes temmelig akademisk, hvis det ikke lige var fordi, at det peger hen imod nogle af de centrale uklarheder, der præger Koranens kanoniseringshistorie. Historien om hvorledes, hvornår, og ved hvem Muhammads åbenbaring (*wahy*) blev skrift (*kitâb*) og kanon (*mushaf*), er, i sagens natur, et omstridt spørgsmål inden for forskningen, ikke mindst fordi den islamiske tradition selv giver varierende bud på forløbet af denne historiske proces. Sædvanligvis fortæles det her, at den Koran, vi har til rådighed i dag, svarer til det skrift, der samles, redigeres og kanoniseres under den 3. kalif 'Uthmân (644-656). I samme åndedrag fortælles det imidlertid også, at alle andre 'kopier' og tekstlapper indeholdende koraniske åbenbaringer blev destrueret under 'Uthmân. Derved åbnes naturligvis op for den uendeligt interessante – men

for troende muslimer at se absolut blasfemiske – tanke, at den Koran, vi kender i dag, muligvis slet ikke reflekterer den 'oprindelige' Koran. Ikke-muslimsk forskning har også peget på muligheden af, at Koranen kanoniseres på et langt senere tidspunkt, og i en helt anden historisk kontekst, end den islamiske tradition selv gør gældende. Kritisk vestlig islamforskning fra Ignaz Goldziher (d. 1921) over Joseph Schacht (d. 1969) til John Wansbrough (d. 2002), Andrew Rippin og Michael Cook anser således grundlæggende den muslimske historieskrivning for at være mere optaget af at skrive sin egen 'Frelsheshistorie' – med 'bagudvirkende kraft', så at sige – end af at dokumentere, 'hvad der virkelig skete.' Mens Koranens tilblivelseshistorie kun i ringe grad står til diskussion blandt muslimske lærde og forskere før og nu, er spørgsmålet om tidspunktet for Koranens kanonisering forblevet af principiel betydning for den ikke-muslimske, kildekritiske tilgang til den tidlige, islamiske tradition. Det er det, fordi den helt grundlæggende problematik omkring manglende, samtidige kilder til Koranens tilblivelseshistorie også gælder for den tidlige tradition som sådan. I praksis er spørgsmålet om Koranens oprindelse og den 'historiske Muhammad' imidlertid forblevet af mere eller mindre spekulativ art, ikke mindst fordi vi stort set ikke besidder samtidige – troværdige, ikke-muslimske – kilder til hverken Muhammads liv eller Koranens åbenbaring. Det betyder ikke, at forskningen ikke rummer flere forskellige spændende bud på, hvordan og hvorfor Koranen fik sin nuværende form; dét gør den. Således har fx Rippin, Angelika Neuwirth og Daniel Madigan givet vidt forskellige bud på, hvilke processer der kan siges at have influeret formationen af det historiske, muslimske samfund og dets helligtekster.

Hvor flydende grænsen mellem den koraniske-profetiske autoritet historisk set kan siges at have været, er netop beretningen om Koranens kanonisering og det såkaldte 'steningsvers' et godt eksempel på. Islamisk tradition giver således flere (modstridende) bud på, hvornår, hvorledes og ved hvem Koranen endelig lægges i faste, tekstuelle rammer. En gængs variant af beretningen lyder, at der, mens Muhammad endnu levede, ikke blev gjort forsøg på at samle og kanonisere åbenbaringerne. Kilden til åbenbaringerne – Profeten – var jo netop i live, og først med hans død i 632 e.v.t. ophørte åbenbaringerne. Andre varianter fortæller, at Koranen allerede på Profetens tid fandtes som skrift, ja, at Muhammad

selv – muligvis ved en betroet skrifters hjælp – sørgede for at nedskrive sine åbenbaringer. Alligevel var det tilsyneladende først under 'Uthmân, eller omkring tyve år efter Muhammads død, at det blev anset for nødvendigt at påbegynde det omfattende arbejde med at samle og kanonisere alle skriftlige og mundtlige vidnesbyrd om Muhammads åbenbaring. Årsagen var angiveligt, at der på dette tidspunkt cirkulerede flere 'Koraner' i de erobrede, nu islamiserede områder, og at der var optræk til tvist de lokale, muslimske recitatorer imellem om, hvilken der var den 'sande' kopi. For at løse striden én gang for alle, nedsattes derfor en kommission til Koranens kanonisering, og under kaliffens supervision samledes, granskedes og kanoniseredes nu de vidnesbyrd om åbenbaringen, der strømmede ind fra alle fire verdenshjørner af det muslimske rige, på alt lige fra palmeblade og dyreknogler til papyrus og pergament.

Et enkelt vers – 'steningsverset' – fandt dog ikke vej ind i den kanoniserede Koran. Ifølge den islamiske tradition selv går det således ikke værre eller bedre end at verset, skrevet på en lap, lider den tort at måtte blive spist af en ged! Vi kender til versets 'eksistens', alene fordi andre kilder nævner det. Her er særligt den 2. kalif 'Umar og hans tiltrædelsestale i 634 en vigtig brik: 'Umar, en af Muhammads nære fæller, minder her den muslimske menighed om, at den – i øvrigt gammeltestamentlige – skik med at stene folk til døden som straf for utroskab, også var Profetens praksis, og opfordrer samtidig muslimerne til at følge Muhammads eksempel (Guillaume 2000, 684), på trods af at Koranens eget bud om en sådan straf ikke længere fysisk foreligger – og måske aldrig har foreligget. Allerede på et tidligt tidspunkt stilles der således inden for den islamiske traditions egne rammer spørgsmål ved 'versets' historiske eksistens, og dog må dets dom følges. Historien om det ikke-eksisterende steningvers peger først og fremmest på, at Koranen, historisk betragtet, ikke kan siges at være den eneste kilde til muslimsk gudsdyrkelse. Profeten Muhammads praksis – hans sunna – er den anden. Beretningen om Mâ'iz illustrerer dette meget godt; for Mâ'iz dømmes ikke i henhold til den guddommelige åbenbarings forskrift, men i henhold til Muhammads praksis. At praksissen med at stene ægteskabsbrydere er gammeltestamentlig og derfra er overgået til Muhammads strafferetslige repertoire, har allerede Wansbrough påpeget (Wansbrough 2000, 193-195).

Pointen er, at Koranen ikke står alene, men indgår i et dialektisk forhold med det, der fra 800-tallet kanoniseres som Muhammads eksemplariske praksis (*sunna*) i samlingerne af *hadîth*. Ud af denne syntese mellem guddommeligt og menneskeligt opstår det ideal, man som muslim ideelt betragtet til stadighed må søge mod. Dette forhold – at Koranen ikke alene udsiger den norm, hvorfra den menneskelige praksis udspringer, men at den menneskelige praksis (Muhammads) i sig selv danner norm – er således værd at holde sig for øje, når vi taler om den islamiske tradition.

Om skyld og tilgivelse i Koranen

Gud har mange navne i Koranen. Han er ikke alene Verdenernes Herre (*rabb al-‘âlamîn*) og Dommedags Hersker (*mâlîki yawm al-dîn*), den Almægtige (*al-‘azîm*), den Alvidende (*al-‘alîm*) og den, som opretholder vægtskålene, hvorpå alle gerninger skal vejes (Koranen, 55:7-8); Han er også den Alt-tilgivende (*al-ghaffâr*). Guds vel nok mest kendte ’skønne navne’ i islamisk tradition overhovedet er således *al-rahmân al-rahîm*: den Nådige, den Barmhjertige. Guds barmhjertighed (*rahmat allâh*) over for menneskene spiller i det hele taget en gennemgående rolle i Koranens tekst på linje med udsagn af en mere gammeltestamentlig natur, hvor gudens straffende væsen viser sig i al sin magt (se fx Koranen, 7:94-99; 167 og 13:6). Det, som Gud straffer eller tilgiver i Koranen, er imidlertid ikke internaliseret menneskelig skyld, men snarere konkrete, menneskelige fejltrin (*khâtî‘a*, *dalâl*) eller synder (*ithm*, *dhanb*). Særligt én synd tilgiver Gud ikke; nemlig den, at tilskrive Ham partnere, eller medguder (*shirk*):

Gud tilgiver ikke det, at tilskrive Ham partnere, men Han tilgiver andet end det, for hvem Han vil. Den som tilskriver Gud partnere, sandelig, han er på afveje! (Koranen, 4:116).

Shirk kan med rette karakteriseres som den absolutte dødssynd i islamisk tænkning, for dén handling udfordrer netop det grundlæggende og altomfattende monoteistiske bud, islam er: *Lâ illâh illâ llâh*, ’Der er

ingen gud foruden Gud'. Derfor står *shirk* også typisk nr. 1 på listen over *al-kabâ'ir*, 'de store synder', i den islamiske litteratur, skarpt forfulgt af (illegitimt) drab og udøvelse af magi:

Profeten sagde: "Undgå de syv store, der fører i ulykke." Og folk spurgte: "Hvilke er de?", og så nævnte han dem: At associere noget med Gud, at udøve magi, at slå den ihjel, som Gud har erklæret for urørlig uden grund, at bruge af den forældreløses ejendom, at profitere af renter, at flygte fra en kampplads og at bagtale dydige kvinder, som er troende (Frit efter al-Bukhârî u. år, vol. 2, 12).

Listen over 'store synder' er dog lang og kan tælle helt op til 70 synder, alt efter hvilke værker man konsulterer, lige fra det, at ikke overholde de rituelle forskrifter for fx bøn og almisse til de mere moralsk forkastelige synder såsom homoseksualitet, selvmord, druk og spil, at løbe med sladder, lyve og bande og at fornærme Gud, Hans profet og muslimer i det hele taget. Blandt de mere spøjse former for alvorlig synd finder vi også: ikke at beskytte sig mod urin, at imitere det modsatte køn og gentagne gange at undlade at møde op til fredagsbøn uden nogen særlig grund. Samtlige synder retter sig dog mod helt konkrete personlige forhold og handlemåder mellem mennesker i et samfund, og ingen steder tales der i den forbindelse specifikt om det at føle personlig skyld. Den islamiske tradition er ganske konkret i sin opremsning af de handlinger, der berettiger betegnelsen *kabâ'ir*, og lige så håndfast i udmålingen af en passende straf for de af dem, der falder ind under kategorien *hudûd*; de handlinger, der bryder med Guds lov. Som forbrydelser, der involverer andre mennesker, eller er til skade for almenvellet som sådan, må følgende straffes korporligt her og nu: indtagelse af alkohol (*shurb al-khamr*), tyveri (*al-sariqa*), landevejsrøveri (*qat' al-tariq*), illegitimt seksuelt samkvem (*zinâ*), falske anklager om selv samme form for samkvem (*qadhf*), oprør og frafald fra islam (*irtidâd*). Andre former for *kabâ'ir*, såsom sladder og overdreven 'grædekone'-gråd ved en begravelse, er i princippet en sag mellem Gud og den enkelte indtil Dommedag. Straffen – eller tilgivelsen – er i sidste ende alene Guds.

Der er således, når man taler om skyld og tilgivelse i islamisk

tradition, ikke tale om nogen form for personlig, moralsk kvababbelse i form af skyldfølelse i protestantisk forstand. Moralen synes i stedet at være, at mennesket kan fejle, men Gud kan tilgive, og den morale er dybt rodfæstet i Koranen. Her gøres det også klart, at tilgivelse fordrer anger (*tawba*):

Gud tilgiver de, som gør ondt i uvidenhed og derpå angrer kort tid efter: dem vil Gud vende sig til i nåde, for Gud er vidende og vis. Men der vil ingen tilgivelse være for de, som – når døden finder dem hver især – siger: ”Jeg har angret,” ej heller for de, som dør som vantro. For dem har Vi forberedt en pinefuld straf (Koranen, 4:17-18).

Kufr, vantro (egl. utaknemmelighed), er den anden store dødssynd i islamisk tradition, for hvilken der ikke gives nogen tilgivelse. Som sådan står *kufr* i skarp opposition til ikke bare *imân*, tro, men først og fremmest til den taknemmelighed (*shukr*), som mennesket rettelig bør udvise over for sin Skabers nåde. Andre steder taler Koranen om, at også mennesker kan og bør tilgive hinanden; ja, at Gud ligefrem vil belønne en sådan tilgivende attitude:

Ondt skal betales med ondt af samme slags, men den som tilgiver og søger forsoning, han skal belønnes af Gud. Gud elsker ikke de uretfærdige (Koranen, 42:40).

Mens tilgivelse fra Gud først og fremmest fordrer anger og bøn om tilgivelse, og altså primært går på at undgå straf i ’det næste liv’, kræver tilgivelse mellem mennesker, og dermed undgåelse af straf i dette liv, at forbryderen angrer sine handlinger over for både ofre og Gud og aktivt søger deres tilgivelse. Kompensation (*diyya*), eller ’blodpenge,’ som det også populært kaldes, indgår her som en måde at undgå den form for korporlig gengældelse (*qisâs*), som Koranen – med eksplicit reference til Det Gamle Testamente – ellers foreskriver for andre former for alvorlig forbrydelse af mellemmenneskelig karakter, såsom drab:

Vi har foreskrevet for dem deri: liv for liv, øje for øje, næse for næse, øre for øre, tand for tand og for sår gengældelse (*qisâs*). Men den som eftergiver det som almisse i stedet, for ham vil det være en udsoning. Den, som ikke dømmer efter det, Gud har nedsendt, de er de uretfærdige (Koranen, 5:48).

I modsætning til handlinger, der falder ind under kategorien *hudûd* og primært ses som forbrydelser mod Gud selv – og som alene Gud i sidste ende kan tilgive – kan skyld, der ellers kun kan straffes gennem *qisâs*, sones med betaling af *diyya* – hvis offeret eller offerets familie vel at mærke går med til det. Er det ikke tilfældet, er retsmyndigheden i muslimske lande, der praktiserer islamisk lov, forpligtet på at straffe forbryderen i henhold til princippet om gengældelse, dvs. et liv for et liv. Tilgiver offeret eller offerets familie derimod forbryderen ubetinget, går han fri og bliver atter som 'uskyldig' – i hvert fald for mennesker. Den endelig dom er under alle omstændigheder alene Guds.

Overvejelser over en islamisk etik

Ovenstående eksempler på synd, skyld og tilgivelse i Koranen og Muhammads *sunna* har alle haft større eller mindre indflydelse på formationen af den klassiske, islamiske retstænkning (*fiqh*). Det er i et tæt samspil med udviklingen af denne tradition – dokumenteret fra slutningen af 700-tallet og frem – at en egentlig islamisk etik (*akhlâq*) tager form. Etik kan defineres som den menneskelige omtanke for, hvad der er ret, og hvad der er uret. Denne omtanke skærpes af bevidstheden om en ikke-forudsigelig fremtid, som i verdens religioner gerne udmønter sig i forskellige efterlivsforestillinger. Gode gerninger defineres således ofte etisk i verdens religioner som de gerninger, der giver adgang til 'det gode liv' efter døden. Her er islam ingen undtagelse; som den næsten arketypiske frelsesreligion islam er, relateres spørgsmål om synd, skyld og tilgivelse direkte til henholdsvis fortabelse eller frelse og indirekte til forholdet mellem menneske og guddom på den ene side og forholdet mennesker imellem på den anden. Som Toshihiko Izutsu har vist det i sin *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, er Koranen bærer af en særegen

semantik, der ikke alene sætter rammerne for en egen Gud-menneske etik, men som også tjener til at grundfæste en social etik, mennesker imellem:

Det turde være usagt, at religionen er kilden og det ultimative udgangspunkt for alt i Koranen. I denne betydning er de etisk-religiøse koncepter de vigtigste og de mest basale af alt, der har med moral at gøre. Ydermere forholder det sig sådan, at islamisk tænkning på dets koraniske stadie ikke rigtig skelner mellem det religiøse og det etiske. Koranens etiske sprog rummer imidlertid en anden væsentlig komponent, som udgøres af en række nøglebegreber for social etik. Også denne komponent er essentielt af religiøs art, da alle regler for handlinger er ultimativt afhængige af guddommelige bud og forbud. Men hvor Koranens sociale etik har at gøre med horisontale relationer mellem mennesker, der lever i samme religiøse samfund, retter de etisk-religiøse begreber sig mod vertikale relationer mellem mennesker og Gud (Izutsu 2002, 252).

Islamisk traditions helt grundlæggende, sociale etik rummes således i udtrykket *al-amr bi-l-ma'rûf wa-al-nahy 'an-al-munkar*, at 'påbyde det gode og forbyde det onde'. Det er en formulering, som vi finder flere forskellige steder i Koranen (se fx *sûra* 3:104, 3:110, 9:71, 22:41 og 31:17), og en formel, som den videre islamiske tradition har taget til sig som udgangspunkt for udviklingen af en egentlig etisk og, ikke mindst, moralsk norm. Disse to forhold – det etiske og det moralske – kan i en islamisk sammenhæng i øvrigt vanskeligt adskilles; *al-amr bi-l- ma'rûf wa-al-nahy 'an-al-munkar* bærer nemlig betydningen af 'at påbyde det, som er kendt (som værende ret), og forbyde det, som er forkasteligt'. Det betyder, i en islamisk optik, at ikke alene er det gode og det onde 'kendt', dvs. mennesket véd, hvad der er det rette at gøre i en given sammenhæng, og hvad der er forkasteligt, den enkelte muslim har også en decideret moralsk forpligtigelse til at gribe ind – verbalt eller korporligt – over for dem, som undlader at handle ret.

At mennesket er givet sådan evne til at skelne mellem ret og vrang, vidner Koranens skabelsesberetning om. Koranen fortæller således over

flere *sûraer* (Koranen, 2:30; 7:12; 15:28-29; 17:61; 38:71-75), hvorledes Gud med Sine egne hænder (38:75) skabte Adam (*Âdam*) som det første menneske af stinkende mudder og formede ham i ler. Adam nævnes også som værende skabt af støv (3:59), af vand (25:54) og af blod, kød og knogler (23:12-14). Herefter indblæste Han ham sin ånd (*rûh*) og lærte ham 'altings navne' (2:31-32); dvs. Han indgød ham viden om alting. Derpå bød Gud englene at bøje sig for Adam; de var indledningsvis skeptiske, men bøjede sig til sidst alle, undtagen *Iblîs*. Denne *jinn*, eller engel – her er den islamiske tradition ikke entydig – mente sig hævet over Adam i kraft af sin af ild skabte natur, og kastedes som straf herfor ud af himmelen som *al-shaytân al-rajîm*, 'den stenede Satan.'

Den første kvinde nævnes ikke ved navn i Koranen, men blot som Adams hustru (4:1), skabt af en del af ham, for at Adam kan ligge med hende (7:189). I den øvrige islamiske litteratur kendes hun dog som *Hawwâ'* (Eva). Sammen bydes parret af Gud at opholde sig i Paradisets have og spise deraf, hvad de lyster – undtagen af ét træ: udødelighedens (2:35; 7:19; 20:120). Satan frister dem med sin løkkende hvisken til at glemme Guds bud, og de kastes alle til jorden som hinandens fjender (2:36; 7:20-24; 20:121-122). Kvinden tillægges i Koranen ingen særlig skyld herfor; senere koranfortolkning har dog i stigende grad, og sandsynligvis under indflydelse af kristen dogmatik, udlagt Eva som den, der fristes først, og siden hen frister Adam.

Den religiøse etiks springende punkt er netop spørgsmålet om det onde. Koranen taler således om, at mennesket ofte – på trods af gudgiven og selverhvervet viden – vælger ikke at gøre det gode. Mennesket beskrives som et væsen, der, når det rammes af ondt, påkalder Gud, for derefter straks at glemme Gud igen (41:49-51). Mennesket er svagt (4:28) og forhastet og har den uheldige egenskab, at det søger det onde såvel som det gode (17:11). Når mennesket kommer på afveje, er det således, fordi det har vildledt sig selv. Den tvetydige Satan-figur optræder ganske vist i Koranen som en art 'syndens fødselshjælper', men han vildleder kun dem, som Gud vil (se fx 38:82-85). Også Gud har altså tilsyneladende en finger med i spillet. Et eksempel på Koranens tvetydige tone i dette spørgsmål er *sûra* 13:27, der lyder: "De, der er vantro, siger: "Hvorfor er der ikke blevet sendt et tegn ned til ham fra hans Herre?" Sig: "Gud vildleder, hvem Han vil; men den, der angre, leder Han til sig." For Gud alene

er altså magten; magten til at vildlede hvem, Han vil, såvel som magten til at tilgive det angrende menneske. Det sidste udsagn er naturligvis det væsentligste for nærværende artikel: Guddommelig (og menneskelig) tilgivelse forudsætter først og fremmest anger. Men hvis Gud alene er den Almægtige, der har magt, som Han har agt, hvilken rolle spiller da overhovedet menneskelige handlinger – gode som onde?

Spørgsmålet om menneskets forudbestemmelse versus fri vilje er voldsomt presserende i Koranen, men Koranen selv giver kun tvetydige svar. Spørgsmålet er derfor historisk blevet udlagt vidt forskelligt af muslimske lærde. Det islamiske dogme om Guds alvidenhed og almagt står på den ene side i vejen for anerkendelsen af en absolut fri, menneskelig vilje. På den anden side må mennesket nødvendigvis tilkendes en vis grad af handlefrihed, dersom det skal kunne dømmes retfærdigt i dette såvel som i det næste liv. Adam anses af muslimer for at være den første profet og dermed stamfader til samtlige Guds profeter. Det post-koraniske islamiske dogme om profeternes ufejlbarlighed (*'isma*) har her fordret, at Adams fejltrin i Paradiset tilskrives Satans fristervirksomhed og ikke Adams svaghed. Guds evne til tilgivelse (*rahma*) og retledning (*hudâ*) af det angrende mennesket står ikke desto mindre centralt i Koranen (se fx 2:37-38) og udgør som sådan en grundsten i islamisk ortodoksi. Et væsentligt element i Gud-menneske forholdet er således pagten (*al-'ahd* eller *mîthâq*) mellem Adam og Gud (se fx 20:122 og 30:30). Ifølge denne har mennesket bevidnet sin monoteistiske gudstro (7:172) og er udvalgt som Guds forvalter på jord (2:30). Herfra skal han ved Dommedag frelses til en tilværelse i Paradisets haver, såfremt han har gebærdet sig ret i livet (61:10-12). Mennesket har imidlertid en uheldig evne til at glemme denne guddommelige pagt (20:115-117) og til at lade sig lede på afveje af Satan (se fx 2:20-27).

Forestillingen om den guddommeligt indgydte viden bliver derfor vigtig for formuleringen af den islamiske etik af flere årsager. Dels ses viden som nødvendig for opfyldelsen af den af Gud udpegede menneskelige funktion som retfærdig forvalter (*khalîfa*) på jord – viden er simpelthen en praktisk nødvendighed for, at mennesket kan gebærde sig, som Gud ønsker det i livet – og endelig er forestillingen om 'det vidende menneske' i islam den moralske forudsætning for, at mennesket

overhovedet kan dømmes, det være sig af en menneskelig eller af den guddommelige domstol. Izutsu formulerer det således:

Selve det faktum, at Gud ifølge Koranen er etisk af natur og handler med mennesket på etisk vis, bærer den alvorlige implikation med sig, at mennesket – på sin side – da også forventes at handle etisk korrekt. Og menneskets etiske svar på Guds handlinger er ifølge Koranen religionen selv. Denne udgør med andre ord en etik såvel som en religion. For at sige, at et menneske skal forholde sig sådan-og-sådan til Gud som modspil til Hans indledende attitude over for menneskeheden, og at mennesket skal handle sådan-og-sådan i overensstemmelse med Guds bud og forbud, er både etisk og religiøs lære (Izutsu 2002, 17).

Koranens bud om at påbyde det, som er 'kendt som værende ret', udsiger således ikke alene, at det gode er kendt: Mennesker – i dette tilfælde primært forstået som muslimer – har også et indbyrdes ansvar for at sikre ro og orden i samfundet ved at 'påbyde det, som er kendt' over for dem, som træder ved siden af. Her bærer den enkelte muslim et stort ansvar for almenvellet. Som hinandens brødre og søstre i islam, kan muslimer ikke bare se på, at en uretfærdighed eller synd finder sted, men er religiøst forpligtede på at gribe ind over for hinanden og 'påbyde at gøre det gode', altså dét, som er kendt og anerkendt som det 'rette.' Det er naturligvis en etisk-moralsk norm der, historisk betragtet, viser sig at være under konstant forhandling. For hvad er det gode, og hvad er det onde, og hvem – ikke mindst – definerer, hvad der er hvad? I islamisk teologi og jura har dette spørgsmål i praksis betydet en tidlig, voldsom og vedholdende debat om troens natur: Er man en god muslim, blot man tror i hjertet, eller fordrer troen netop (korrekt) handling? I denne historisk fortløbende udredning af trosspørgsmålet defineres 'det gode menneske' i islam kontinuerligt, og på ny, som det menneske, der handler i overensstemmelse med Koranens bud og Muhammads praksis. Den historiske, muslimske debat er således en diskurs om tradition og fornyelse, retfærdighed og magt. Det er også i høj grad en diskurs, der udviser moralske overtoner, og her ligger etikken.

Litteratur

Bukhârî, Muhammad ibn Ismâ'îl al-, *Sahîh*. Dâr ihyâ' al-turâth al-'arabî Beirut u. år.

Guillaume, Alfred, *The Life of Muhammad. A Translation of Ishâq's SÎRAT RASÛL ALLÂH*. Oxford University Press 2000.

Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*. McGill-Queens University Press 2002.

Koranen. Der refereres i nærværende artikel til den ægyptiske standardversifikation fra 1923, som også Ellen Wulff bruger i sin oversættelse af Koranen til dansk (Forlaget Vandkunsten 2006). Alle oversættelser i denne artikel er forfatterens egne.

Muslim, Ibn al-Hajjâj, *Sahîh*. Bi-sharh al-Nawawî. Dâr al-fikr Beirut 1972.

Wansbrough, John, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Prometheus Books, New York 2004.

At lære at tilgive – en skoleopgave?

Af Bertel Østerby, seminarielektor

University College Lillebælt, Læreruddannelsen i Odense

Konflikthåndtering og tilgivelse

Der tilbydes kurser i konfliktløsning for medarbejdere og ledere på arbejdspladserne. Center for Konfliktløsning står med sine mange eksperter bag en stor del af dem. Konflikter er en del af hverdagen – også i skolen. Det ser ud til, at konflikthåndtering er blevet en del af skolernes kultur. Et af værktøjerne hedder elevmægling. Det kan medføre færre langvarige konflikter mellem eleverne, da mange konflikter i kraft af mæglinger kan gribes, før de vokser sig store. På visse skoler har man ansat socialpædagoger, som hjælper elever og lærere i særlige konfliktsituationer. Ingen tvivl om, at der udvikles værdifulde sociale kompetencer både for mæglerne og for dem, som oplever hjælpen. Men det er også vigtigt at fastholde, at det er konflikten selv, som selv går ind i en proces, hvor en upartisk mægler kan bidrage til at forhindre en destruktiv adfærd. Konflikten er stadig parternes egen. Det er deres ansvar at få løst deres modsætningsforhold og nå frem til forsoning.

Allerede på sproget kan man høre, at konflikthåndtering og tilgivelse tilhører hver sin kategori. Konflikthåndtering kan sættes i system og udvikles som en metode med tilhørende ”redskaber” eller ”instrumenter”. Tilgivelse betyder, at man får givet det i tilgift, som man savner. Man får den som gave. På sin vis er tilgivelsen en anden vej ud af konflikten end den gensidige, systematiserede forsoningsproces, som konfliktløsningen er.

Tilgivelsen er netop ensidig, forstået på den måde, at den er det uventede og uforudsigelige udtryk for, at ”jeg vil have med dig at gøre igen”. Men er det skolens opgave at lære eleverne at tilgive? Stiller sagen sig anderledes, end når det drejer sig om at lære at løse konflikter? Klinger tilgivelse af ubehageligt pres? Er det ikke snarere forældrenes opgave at opdrage til at tilgive?

Åndelig udvikling

Folkeskolen skal som bekendt i samarbejde med forældrene give eleverne kundskaber og færdigheder, der ”fremmer den enkelte elevs alsidige udvikling” (fra 2006-formuleringen af Folkeskolelovens § 1). Blandt de syv udviklingsaspekter, som skolens undervisning skal være med til at fremme, findes åndelig udvikling, jf. bemærkningerne til loven. Åndelig udvikling indebærer bl.a. evnen til at kunne overskride sig selv og sætte sig i en andens sted. Vejen dertil går ikke først og fremmest over selvtilid og selvbevidsthed men gennem tilegnelse af viden i bredeste forstand.

Den engelske religionspædagog Michael Grimmitt (f. 1943) har ydet et markant bidrag til forståelsen af skolens og religionsfagets opgave. For ham er det overordnede mål med skolens undervisning humanisering. Udgangspunktet er fællesmenneskelige erfaringer af det elementære i tilværelsen: ”De højeste og ældste livsytringer, som mennesker er modtagelige for – kærlighed, tilgivelse, medlidenhed, selvopofrelse, håb, glæde, tillid, osv.” (Grimmitt 1998,127). Grimmitt skelner mellem åndelig udvikling og religiøs udvikling. Sigtet med undervisningen i religionsfaget er at hjælpe eleverne til at forstå, hvad det vil sige at være menneske. Selv om begrebet myndiggørelse nok oftest er sat i forbindelse med medborgerskabsundervisning, er det et præcist udtryk for, hvad det her drejer sig om. Et myndigt menneske vil tænke og handle ud fra sit eget standpunkt. Skolens undervisning sigter mod at danne til selvstændige og ansvarlige mennesker, mennesker, som kan finde ud af at gribe ind i deres eget og andres liv og forsøge at højne det. Tilgivelse er ikke blot reaktion, men en ny handling, der befrier fra den begåede handlings konsekvenser. Skylden består, men den skal ikke belaste forholdet til den anden længere. Den skævhed, der var kommet ind i de to parters forhold, vil tilgivelsen rette op på.

Børn og unges tanker

Paul Leer-Salvesens bog *Tilgivelse* (1999, da. 2004) rummer resultaterne af empiriske undersøgelser af bl.a. børn og unges tanker om tilgivelse. Metoden er anonym brevskrivning. I børnenes breve (i alt 23 fra 4. og 5. klasse) er der følgende karakteristiske træk: Brevene er domineret af børnenes liv med vennerne og med dyr, altså af horisontale forhold. Forestillingen om en gud, der tilgiver, optræder næsten ikke. Det er typisk, at der trækkes en grænse for tilgivelse på baggrund af handlingens grovhed. Det, som ikke er gjort med vilje, er lettere at tilgive.

Det skinner igennem i flere af brevene, at børnene har følt, at de har været under pres for at tilgive. ”Hvis et menneske ikke vil tilgive et andet, hvad sker der så? Bliver de aldrig venner igen, eller kan man tilgive, når der er gået lang tid” (Leer-Salvesen 2004, 35). Dette kan suppleres med følgende udsagn fra elever i en dansk 4. klasse. På spørgsmål om, hvornår man skal tilgive, blev der bl.a. svaret: ”Der er ingen, der kan tvinge én – ellers tilgiver man ikke rigtigt” – ”det skal komme indefra” – ”man skal vente lidt og tænke over det” (min observation af undervisning om tilgivelse i 4b, Vestre Skole i Odense, 1. marts 2007).

Generelt anbringer børnene sig i offerrollen. De ser sig som dem, det går ud over, og som dem, der skal tilgive. En af de få, der ser det fra gerningsmandens synsvinkel, siger: ”Hvis du har dårlig samvittighed, hjælper det at blive tilgivet. Det er en god følelse at blive tilgivet” (Leer-Salvesen 2004, 35).

De unge (24 mellem 17 og 19 år) forbinder også det, de har at sige, med deres egne erfaringer og deres egen livshistorie. Særligt på tre punkter er der forskelle i forhold til gruppen af børn:

- Unge er tilsyneladende optaget af angerens nødvendighed. Uden anger er det meningsløst at bede om tilgivelse.
- Det moralske dilemma, som oftest optræder i brevene, er tilgivelse eller ej af den utro kæreste. Utroskab er i de unges verden moralsk forkasteligt. Men om utroskab kan tilgives, er der forskellige meninger om.
- Nogle få er villige til at tilgive alt, selv drab. Men de fleste sætter grænsen ved voldtægt, seksuelle overgreb og drab.

Offer og magt

Når det åbenbart er sjældent, at børn ser sig som dem, der har brug for tilgivelse, hvad kan så være forklaringen? Kunne det tænkes, at et dominerende træk i kulturen her har fået afsmittende virkning på deres selvopfattelse? Offerhistorierne er næsten blevet et dagligt ritual i medierne. Man kan ligefrem tale om, at ofret har fået "ikon-status" (Jensen 2006, 73). Det kan se ud som om, det ikke længere er muligt at servere en historie, uden at den begynder med et offer. Særligt hvis historiens offer er et barn, hvilket ikke er ualmindeligt, er familierne forsynet med samtalestof. Det kan nok ikke undgå at indvirke på den generelle opfattelse af, at børn er dem, det går ud over: ofrene.

Den didaktiske udfordring består i, at eleverne får udviklet deres evne til at sætte sig i andres sted, fx via rollespil. Rollespillet kan skabe rum for oplevelse af, at man selv kan være den, der plages af dårlig samvittighed over en begået handling og må håbe på at blive tilgivet. Religionsfagets trinmål efter 6. klassetrin i det centrale kundskabs- og færdighedsområde Livsfilosofi og etik nævner, at eleverne skal være i stand til at samtale om, "hvad det vil sige at være menneske" (Undervisningsministeriet 2004, 20). Det vil i denne sammenhæng sige at nå frem til en forståelse af, at et menneske til tider er den, der tilgiver, men til andre tider er den, der selv har behov for tilgivelse. At det er normalt, at vi skifter mellem rollerne som den, der krænker og bliver krænket, tilgiver og bliver tilgivet.

Vi så, at for de unge er anger påkrævet som forudsætning for tilgivelse. Men anger handler også om magt og magtforhold. Allerede i parternes konflikt er der magt og afmagt: Én, som er gerningsmand, og én, som er offer. Trækker konflikten ud, kan det skyldes, at ofret får tilranet sig magten som sekundær gevinst ved at forsinke eller tilbageholde den ønskede tilgivelse. Magtbalancen tipper over til fordel for den afmægtige. Men det kan være ondt at bruge sin magt. Ved ikke at ville give tilgivelsen for billigt fra sig kan der ligefrem være tale om et hævnmotiv.

Løgstrup har i flere sammenhænge (fx i *System og Symbol* (Løgstrup 1982, 11-15)) beskrevet magt som et elementært fænomen i tilværelsen. Ingen forhold mennesker imellem undgår at være magtforhold. Og der

kan stå meget på spil. Den enkelte har magt til at ødelægge og magt til at fremme livet for det andet menneske.

Ved at lære at se sin magt over andre i øjnene er der håb om, at man også kan lære at forvalte den fornuftigt. Det er oplagt at inddrage tilgivelse i sammenhæng med det grundlæggende tilværelsesspørgsmål ”magt og afmagt”, som fagets læseplan foreslår under Livsfilosofi og etik (8.-9. klasse). Magtbrug og magtmisbrug, afmagt og magtafkald er dybt forbundet med fænomenet tilgivelse. Jeg vil mene, at disse begreber hører ligeså naturligt med til en tilgivelsens ordliste, som fx skyld, anger, hævn og forsoning.

Ud af det religiøse rum

Den tysk-amerikanske filosof Hannah Arendt (1906-1975) har i bogen *Menneskets vilkår* gjort sig tanker om tilgivelsens problematik. Om tilgivelsen, der stopper hævnens onde cirkel, og om forholdet mellem løfte og tilgivelse. Tilgivelsen tjener til at annullere fortidens gerninger, og løftet tjener til at skabe ”sikre øer i det hav af usikkerhed, som fremtiden tegner”. I den forbindelse har hun udtrykt følgende:

Den første, der opdagede tilgivelsens betydning for de menneskelige anliggendes sfære, var Jesus af Nazareth. Den kendsgerning, at han gjorde denne opdagelse i en religiøs sammenhæng og formulerede den i et religiøst sprog, giver ingen grund til ikke at tage den lige så alvorligt i en strengt sekulær sammenhæng” (Arendt 2005, 237-239).

Dette udsagn vælger jeg som afsæt for de didaktiske overvejelser, som vil fylde resten af denne artikel.

Det er indiskutabelt, at vi med begrebet tilgivelse har at gøre med et omdrejningspunkt i kristendommen. Evangeliet er for syndere, der har brug for tilgivelse. Men er tilgivelsens betydning på det horisontale plan, som mellemmenneskeligt fænomen, også blevet ”taget alvorligt” i den almene kultur? Hvis vi vender os til den sekulariserede folkeskoles religionsfag, er det interessant, at Livsfilosofi og etik står som det første

centrale kundskabs- og færdighedsområde. Læseplanen for faget siger i sin præambel, at ”det er et princip for undervisningen, at grundlæggende tilværelses spørgsmål belyses ved at inddrage stof fra flere af fagets centrale kundskabs- og færdighedsområder” (Undervisningsministeriet 2004, 38). Det må betyde, at fagets særlige fokus er livsfilosofien. At Bibelske fortællinger først kommer som det andet kundskabsområde, kan vel betragtes som endnu et udslag af kulturens sekularisering.

Blandt de emner, som læseplanen foreslår behandlet i 1. forløb (1.-3. klassetrin) finder man under Livsfilosofi og etik ”tilgivelse og hævn”. Materiale til belysning af dette og andre emner hentes fra ”religionernes verden, dagligdagen, medierne, filosofien, litteraturen og kunsten samt oplevelser i naturen” (Undervisningsministeriet 2004, 39).

Tager man dette for pålydende, får en dagsaktuel historie fra avisen, en elevs beretning fra sin egen livsverden og en klassisk bibelsk fortælling parallel status. Brugt i denne sammenhæng må eksempelvis lignelsen om den gældbundne tjener (Matt 18,21-35) især belyse, hvad der er drivkraften bag tilgivelse. Det forhold, at Jesus først fortalte denne historie om tilgivelse i en religiøs sammenhæng og i et religiøst sprog, jf. Arendt, diskvalificerer den omvendt ikke som en brugbar fortælling i en strengt sekulær sammenhæng, altså i folkeskolens religionsundervisning. Det afgørende spørgsmål er, om denne fortælling er egnet til at bidrage til elevernes udvikling. Kan eleverne danne sig en dybere og mere nuanceret forståelse af et fænomen, som de allerede kender fra deres eget liv, gennem et møde med denne fortælling? Hvordan forbinder man elevernes personlige oplevelser med faglige indholdselementer?

Kulturens fortællinger

Det er forbløffende, så tidligt helt små børn har fået lært sig at fortælle netop den historie, som passer til lejligheden. De fortæller lige ud af posen om det, de lige har oplevet. For sådan gør de voksne jo også! Børn fortæller og bliver fortalt. Og på den måde – i kraft af processen at fortælle – sætter oplevelsen sig som erfaring og giver anledning til refleksion.

Den amerikanske psykolog og uddannelsesteoretiker Jerome Bruner (f.1915) har sagt, at ”et uddannelsessystem må hjælpe dem, der

vokser op i en kultur, med at finde en identitet inden for den kultur. Uden den vil de snuble i deres søgen efter mening. Det er kun med fortællingens metode, man kan konstruere en identitet og finde sig en plads i sin kultur. Skolen må opdyrke fortællingen, nære den og holde op med at tage den for givet” (Bruner 1998, 98). Bruner opfatter kulturen som en værktøjskasse, der står til rådighed for tænkning. Sproget og fortællingen er værktøjskassens mest brugte redskaber. ”Stor fortælling er en invitation til at finde problemer, ikke undervisning i problemløsning. Den handler dybest set om menneskelige vilkår og problemer, om vejen snarere end om den kro, hvortil den fører” (Bruner 2004, 28).

Vender vi tilbage til en af kulturens store fortællinger, måske den største, når det drejer sig om tilgivelse, Matt 18,21-35, finder vi netop ingen problemløsning i den. Den forenkler ikke begrebet tilgivelse, men komplicerer det. Den handler om en tjener, som ikke er i stand til at møde en medtjener med den samme velvilje, som han lige selv har været ude for. Tjenerens herre har storsindet eftergivet en enorm gæld, samtidig med at han selv uden tøven inddriver en ringe sum hos en kollega. Og det er forargeligt og fremkalder de andre medarbejderes indignation. Det er en moralsk historie om et umoralsk menneske. Han overtræder en norm og fremkalder en normativ reaktion: Det er dog for galt, når der er al mulig baggrund for at efterleve den gyldne regels princip, og det modsatte så indtræffer.

Her bliver det tydeligt, at den narrative tænkemåde netop er normativ. Tjeneren burde selvfølgelig af bare glæde, af rent mentalt overskud, have rakt tilgivelsen videre. Hans vægring ved at gøre det bragte katastrofe over ham selv og sorg og harme over de andre involverede. Fortællingen demonstrerer følelsernes betydning som handleimpuls. Når følelsen ikke vækkes, udebliver den gode handling. Omvendt var det spontan medfølelse (”medynk”), der satte historien i gang og noget godt ind i verden.

Sociopati

Fortælles historien for børn, kan den ikke undgå at fremkalde følelser hos dem. Ikke tilrettelagt af læreren og ikke bestemte følelser. Men uden at blive grebet af dramaet, måske særligt der, hvor medtjeneren bliver grebet

i struben, bliver der ikke så meget at arbejde med i undervisningen. I samtalen, der naturligt følger efter fortællingen, må det komme frem, på hvilken måde følelser bestemmer, hvordan virkeligheden kommer til at se ud. At være i sine følelsers vold kan både føre til, at noget glædeligt hænder – og til vold. Det sidste, hvis en følelse af ret og retfærdighed har sat sig som det eneste i sindet.

Tilgivelse er noget, der skal kunne mærkes, og omsætter sig måske ligefrem som noget kropsligt. Det skinner igennem i fortællingen, at der i tjenerens tilfælde ingen forandring var sket som følge af tilgivelsen. Hvor man kunne have forventet ydmyghed og imødekommenhed, er der kun kold og beregnende rethaveriskhed.

Bruner bruger begrebet sociopati om et fravær af fornemmelse for ansvarlighed over for de krav, der hører med til at være et socialt væsen (Bruner 2004, 83). Hvad tjeneren var skyldig at gøre, efter at der overraskende var slået en streg over fortiden, var han uden sans for.

Hvis ikke skolen og dens (religions-)fag formår at medvirke til at skabe identiteter med sans for forpligtelser mod andre, har den svigtet sin primære opgave. Denne dannelsesopgave er så vigtig, at alle kulturens bedste fortællinger må bidrage. Jeg mener, at fx denne bibelske fortælling sagtens kan bruges og forstås uden at dens egen oprindelige fortællesammenhæng absolut skal medtages. Den er ikke afgørende for at lære noget mere om tilgivelsens *hvorfor*, *hvornår* og *hvordan*. Lærerens metodefrihed er med til at afgøre i hvilken sammenhæng, han vælger at lade fortællingen indgå. Hvis Matt 18,21-35 fx inddrages i forbindelse med en samtale om en af de nye film, *Red Road* (instrueret af Andrea Arnold, 2006), sker der en rekontekstualisering af fortællingen. Et eller andet voldsomt er sket filmens hovedperson i fortiden. Hun er vred og frustreret og arbejder på at gøre sig hård. Kun på den måde kan hun realisere sin hævnplan. Den pædagogiske praksis kommer til at bestemme, hvilket særligt aspekt fra den inddragne bibelske fortælling, der bliver det betydningsfulde. Her bliver det hårdhed og vrede som handlingsbaggrund. Og så kan filmens slutning i øvrigt også siges at være et modbillede til den måde, den bibelske fortælling ender på. I og med at kristendommen har omsat sig til kultur, har den ikke længere patent på "sine egne" fortællinger. Og man hverken kan eller skal sørge for en direkte nedsivning af det bibelske stof i skolens religionsundervisning.

Afslutning

At lære at tilgive – er det virkelig en opgave for religionsfaget i skolen? Svaret på det spørgsmål afhænger af, hvordan man ser på faget og af, hvordan man opfatter læring. Har man den opfattelse, at faget først og fremmest skal være et eksistentielt livstydningssag, som hjælper eleverne til at få afklaret deres umiddelbare tilværelsesspørgsmål, er svaret: ja, naturligvis! At lære mere om at tilgive, at få egne hverdags erfaringer sat i et nyt lys gennem fælles fortælling og ved eftertanke at nå frem til ny erkendelse, er helt oplagt en skolesag. Skolen må lære sine elever, at de selv må tage stilling ud fra egne holdninger. Men der skal være noget at tage stilling til, og det skal skolens frembringe. Børnene og de unge skal hjælpes til at få fornemmelse for sig selv og til efterhånden at kunne stå på egne ben. Religionslærerens opgave er at skabe en stemning, hvori det bliver trygt for eleverne at vove sig frem med deres personlige fortællinger. De er som personlige båret af følelser, men ikke derfor private. De må også få en sikker fornemmelse af, at læreren er en ledsager for dem på vejen, når det gælder om at spørge til og søge efter svar på tilgivelsens fænomener.

Litteratur

- Arendt, Hannah, *Menneskets Vilkår*. Gyldendal 2005.
- Bruner, Jerome, *Uddannelseskulturen*. Munksgaard 1998.
- Bruner, Jerome, *At fortælle historier*. Alinea 2004.
- Grimmitt, Michael, *Religionskundskab og menneskelig udvikling*. Odense Universitetsforlag 1998.
- Jensen, Henrik, *Det faderløse samfund*. People's Press 2006.
- Leer-Salvesen, Paul, *Tilgivelse*. Hans Reitzels Forlag 2004.
- Undervisningsministeriet, *Fælles Mål*, Faghæfte 3 Kristendomskundskab. Undervisningsministeriet 2004.

Kan man tilgive Gud?

Om de billeder børn og unge gør sig af Gud og af tilgivelsen

Af Friedrich Schweitzer, professor

Evangelisch-theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen

En ung nordmands spørgsmål er udgangspunktet for de følgende betragtninger: *"Hvis en lille dreng bliver slået ihjel, er det så muligt at tilgive Gud?"* (Leer-Salvesen 2004, 52). Dette spørgsmål leder os hen til det teologiske teodicé-problem og med det samme også ud over det, i hvert fald ud over dets traditionelle formulering i teologien. For den unge spørger ikke i al almindelighed til skaberens ansvar for en verden, der til forskel fra den verden, vi finder i Bibelens skabelsesberetning, ikke er "god" (1 Mos 1,31) – hvilket jo som regel var udgangspunktet i den klassiske teodicé.

Udgangspunktet for den unge er i stedet hans personlige erfaringsbaggrund – den unges livsverden. Og dermed peger det unge menneskes spørgsmål på en religionsdidaktisk udfordring: Hvordan skal teodicé-problemet behandles i religionsundervisningen af børn og unge?

Temaet kan også forstås som en specifikt moderne variant af teodicé-spørgsmålet, der adskiller sig fra den bibelske indfaldsvinkel. Bibelsk teologisk betraget består problemet ikke i, om *mennesket* kan tilgive Gud. Det drejer sig snarere om, hvordan mennesket med dets fejltrin og synder kan opnå *Guds* tilgivelse. Heroverfor forudsætter den unges spørgsmål et selvbevidst, moderne subjekt, som ikke er bange for at udfordre hele virkeligheden og Gud selv, om det skal være – sådan som Jean-Jacques Rousseau prototypisk ved grænsen til det moderne i sine *Bekendelser* stiller sig op foran Gud og siger: "Dommedagsbasunerne

kan klinge, hvornår de vil, jeg vil stille mig for den øverste dommer med denne bog i hånden og højt sige: 'Se, sådan handlede jeg, sådan tænkte jeg, sådan var jeg...'" (Rosseau 1981, 9). Mens vi forgæves leder hos den bibelske Job efter sætningen: "Gud jeg tilgiver dig. Du har sluppet Satan løs på mig, men alligevel er du god Gud, for ...", så kommer det følgende udsagn let over det moderne menneskes læber: "Det her kan jeg ikke tilgive dig, ikke engang hvis du er Gud selv!"

Selve begrebet "det moderne menneske" er dog endnu alt for abstrakt til, at man ud fra det alene kan forstå, hvad der er på spil i religionsundervisningen for børn og unge. Jeg vil i det følgende tydeliggøre, hvilke aspekter dette tema og problem rummer. Hvilke billeder har børn og unge af den Gud, der ikke kan eller bør tilgives? Men også: Hvad forstår de egentlig ved tilgivelse? Først når begge disse spørgsmål er diskuteret, kan der udvikles egentlige religionsdidaktiske principper, og hvori disse kunne bestå vil jeg ved hjælp af elementariserings-modellen antyde. Til sidst: i arbejdet med teodicé-tematikken er, ved siden af psykologisk forskning og didaktik, også litterære kilder interessante. Derfor vil i det følgende også Oskar – en af den franske forfatter Eric-Emmanuel Schmitts figurer – komme til orde.

Gudsbilleder i biografisk og samfundsmæssig forandring

Udviklingen af det barnlige gudsbillede er et af de klassiske temaer i religions- og udviklingspsykologien. Både psykoanalytiske tilgange og kognitiv-strukturelle undersøgelser fører til det resultat, at der ikke kun findes den velkendte "barnetro" (Gud som "den gamle mand med det lange skæg"), men at forestillingerne om Gud faktisk allerede under barndommen og ungdommen flere gange skifter karakter (jf. Schweitzer 2007). Gudsbilledets oprindelse findes, sådan tænker vi i dag – til forskel fra Sigmund Freud – allerede i den tidlige barndom, i erfaringen af enhed med forældrene og med verden og i erfaringer med angst og håb, med forladthed og tryghed, med den anerkendelse, der afspejles i moderens ansigt, og med den afvisning, der kan opleves som en eksistentiel trussel. De fleste børn skelner dog, allerede inden de

begynder i skolen, klart mellem Gud og forældrene. I grundskolealderen finder man de mangfoldige antropomorfe billeder af Gud, der kendes fra børnetegninger. I den sene barndom kan der hyppigt iagttages et brud, hvorunder barnlige forestillinger om himlen erstattes af natur- og populærvidenskabelige opfattelser af verdensaltet. I alle barnets udviklingsfaser, fra tiden inden grundskolen til den sene barndoms revolutionære omvæltninger, spiller i øvrigt også den gradvise opbyggelse af et mere omfattende verdensbillede og barnets og den unges egne voksende kognitive muligheder en afgørende rolle for udviklingen af Guds billedet.

For børn i førskolealderen synes teodicé-problemet sjældent at være noget stort problem. *Gud kan, når alt kommer til alt, ikke være overalt på engang* – med dette eller lignende udsagn giver børn udtryk for en tilgivende eftergivenhed over for Gud, som man ikke skal forlange det umulige af. Forholdet mellem forældre og børn spiller helt åbenbart en rolle for denne forståelse, og ved siden af dette også børns indbyrdes forhold.

På samme måde vil man kunne udlægge det af A. A. Bucher (2003, 64) citerede udsagn fra en syvårig dreng: ”Så fik Gud et raserianfald”. Børn kender dette fra deres forældre og fra forældrenes forklaringer: Et ”raserianfald” skal man ikke altid tage så alvorligt, og man kan derfor også tilgive det.

Men de barnlige Guds billeder har også andre aspekter. For nogle børn har Gud et dæmonisk ansigt. En Gud møder dem, som de ikke kan tilgive: ”Men ved du, hvad det værste er, som de har fortalt mig om dig? Det er den ondskabsfulde løgn, at du hører alt og ser alt og også kender vores hemmeligste tanker”, skriver T. Moser i *Gottesvergiftung* (Gudsforgiftning), en selvbiografisk afregning med Gud og den religiøse opdragelse (Moser 1976, 13). Først mere end femogtyve år senere skriver denne forfatter nu om vejen ”fra Gudsforgiftning til en udholdelig Gud” (Moser 2003, 17ff.), vejen til en tilgivelse af Gud (Moser hader dog stadig kirken, som han ikke kan eller vil tilgive; 152 ff.). Kun alt for let, sådan er det i mellemtiden blevet erkendt og med rette kritiseret, kan barnlige Gudsforestillinger misbruges og funktionaliseres af forældreautoriteten (”Den kære Gud ser alt!”) med varige men til følge på de mennesker, det rammer. Beklagelser over dette finder man i talrige selvbiografier

især fra den sidste tredjedel af det 20. århundrede. Kritikken af den autoritære og straffende Gud hænger tæt sammen med forandringen i måden, forældre opdrager på: Man er gået fra henholdsvis at befale og adlyde til at forhandle, også i forholdet til Gud.

Samfundets, kulturens og religionens forandring afspejles også i Guds billedet, sågar hvad angår teodicé-problemet. For tyve år siden fandt K. E. Nipkow i teodicé-problemet det første "svage punkt" i den unges Gudstro. Han støttede sig til udsagn fra unge som det følgende: "Jeg tror ikke på Gud, jeg har slet intet forhold til ham, for når jeg før var i vanskeligheder, bad jeg meget og han hjalp mig aldrig" (Nipkow 1987, 52). Eller: "Jeg tror ikke på Gud, for jeg har oplevet så meget skrækkeligt: Ulykker, hvori gode venner døde, katastrofer osv., det går ganske enkelt ud over min fatteevne, at sådan noget kan ske, uden at Gud griber ind og hjælper folk" (Nipkow 1987, 55).

Sådanne spørgsmål spiller også i dag en vigtig rolle for unge, for eksempel i deres forhold til Jesus Kristus (Ziegler 2006, 345ff.). Samtidig bliver der dog også henvist til, at optagetheden af teodicé-problemet "kan være knyttet til et deistisk symbolsystem", som knap nok findes blandt unge længere: "Eleverne forstår ikke Gud som almægtig, barmhjertig, god og nådig og tror derfor ikke at han griber ind i verden og fjerner lidelsens årsager; ja, Gud synes knap nok at være i stand til det" (Ritter m.fl. 2006, 160). Vi vil her lade det stå åbent, om dette eventuelt kunne være et tegn på en grundlæggende epokal-historisk forandring (jf. Ritter m.fl. 2006, 162), men hvis man ville drage en sådan konklusion, måtte man have bedre belæg og frem for alt repræsentative undersøgelser. Det er dog uden tvivl rigtigt, at teodicé-spørgsmålet kun kan rejses og kun bliver rejst ud fra den til enhver tid forhåndenværende forestilling om Gud.

Den komplicerede sammenhæng mellem barnets og den unges udvikling, opdragelsesmetoderne og samfundets prægning skal, når det drejer sig om religionspædagogik, tages meget alvorligt. Det giver ingen mening kun at diskutere Gudsspørgsmålet abstrakt – uafhængigt af børns og unges liv og tro. Det samme gælder også for den anden variable, hvad der i mange aktuelle publikationer desværre bliver overset: Tilgivelses-forståelsen, der i dag findes i mange former ...

Hvad betyder tilgivelse? Psykologiske og teologiske aspekter

Udviklingspsykologien har længe, ligesom i øvrigt religionspsykologien, ikke i tilstrækkelig grad været opmærksom på fænomenet tilgivelse. Først i de sidste tyve år kan man tale om en bredere forskning om udøvelsen og forståelsen af tilgivelsen. En vigtig rolle spiller i den forbindelse R. D. Enright's undersøgelser.

Enright diskuterer i første omgang tilgivelses-forståelsen ud fra et udviklingspsykologisk perspektiv. Han tager udgangspunkt i de trin i udviklingen af moralske domme (*stages of justice*), der beskrives af L. Kohlberg, og beskriver herudfra en række *stages of forgiveness* (Enright m.fl. 1989, 96). Han peger her på mulige paralleller mellem retfærdigheds-forståelsen og de af Kohlberg beskrevne trin: tilgivelse som afhængig af gengældelse, compensation, sociale forventninger og forhold osv. Det bliver hermed en udfordring for (religions-)pædagogikken at understøtte de højere trin i tilgivelsesbegrebets udvikling.

Senere undersøgelser af Enright forholder sig i højere grad til tilgivelsen som en interpersonel proces (Enright m.fl. 1998, 53): Den fase, hvor fælles følelser opdages, fasen, hvor beslutningen om tilgivelse tages, bearbejdsfasen, fordybelsesfasen. Også denne model skal hjælpe mennesker til at praktisere tilgivelse – noget der faktisk, teologisk, psykologisk og religionspædagogisk, sker i konkrete historiske sammenhænge, fx i den tilgivelses- og forsoningsproces, der finder sted i Sydafrika i post-apartheidens tidsalder. *Forgiveness*-forskningen har i de seneste årtier udviklet sig til et tværfagligt foretagende, hvor ved siden af psykologi og teologi også filosofi og retsvidenskab indgår (Enright/North 1998).

Andre forskelle i tilgivelses-forståelsen påpeges i empirisk-teologiske undersøgelser af teodicé-begrebet (van der Ven 1990, 180ff.). Udgangspunktet er her teodicéens forskellige former, som de har udviklet sig i teologiens historie. Van der Ven (1990, 209f.) skelner mellem følgende modeller:

- Apati ("Lidelserne sker, uden at det berører Gud")
- Gengældelse ("Lidelserne er Guds straf.")
- Plan ("Lidelsen har en plads i Guds plan."),

- Terapi ("Gud opfordrer de lidende til at tage ved lære af lidelserne")
- Medlidenhed ("Gud er fuld af medlidenhed med de lidende")
- Stedfortræden ("Gud stimulerer med lidelsen villigheden til at hjælpe næsten")
- Mystik ("I lidelsen kommer mennesker i direkte kontakt med Gud").

Dernæst undersøger han så, hvilke af disse modeller der faktisk anvendes af nutidens mennesker. Van der Vens resultater peger frem for alt på fire: "apati-, gengældelses-, pædagogik- og solidaritetssymbolet" (239) (dvs. de fire første modeller, red.). Dette betyder naturligvis ikke, at andre symboler eller modeller ikke længere har nogen betydning. Man må også huske på, at de adspurgte kun udgør en mindre gruppe, der ikke uden videre er repræsentativ. Ikke desto mindre viser resultatet dog, at bestemte måder at tænke på i dag har større plausibilitet end andre. For religionsdidaktikken er dette af stor betydning.

I forlængelse af van der Vens empirisk-teologiske undersøgelser af teodicé-forståelsen har P. Vermeer senere forsket i specifikt børns og unges muligheder for at tilegne sig en sådan forståelse. Nærmere bestemt har Vermeer gennemført et såkaldt interventionsstudie, i hvilket religionsundervisningens virkninger undersøges ved hjælp af et klassisk *Pretest-Treatment-Posttest-Design*. Resultatet lader sig sammenfatte således, at selve den teoretiske teodicé-forståelse hos en given elevgruppe kunne forbedres mærkbart, mens de dermed forbundne personlige holdninger og overbevisninger i langt mindre grad var påvirkelige (Vermeer 1999, 117ff.).

Sammenfattende må det fastholdes, at udviklingspsykologiske og socialisationsbetingede aspekter indgår i forståelsen af tilgivelsen på samme måde som de forskellige opfattelser af teodicéen. Spørgsmålet "Kan man tilgive Gud?" vil blive besvaret forskelligt alt efter den sammenhæng, som det stilles i. Det givne svar afhænger ikke kun af Guds-billedet, men givetvis også af tilgivelses-forståelsen. Før jeg på baggrund af dette formulerer nogle religionspædagogiske konsekvenser, vil jeg tage et interessant eksempel fra samtidslitteraturen op.

Skuffet over Gud? – Oskar og damen i rosa (Eric-Emmanuel Schmitt)

Bogen, der oprindeligt blev udgivet på fransk i 2002, indeholder historien om Oskar, et uheldeligt sygt, tiårigt barn, der tilbringer sine sidste døgn på en hospitalsklinik. Damen i rosa er en frivillig hjælper, der i sin rosa kjole gør et venligere indtryk på barnet end det hvidklædte, medicinske personale.

Oskars forældre forbliver i denne bog helt i baggrunden. Man forstår blot, at Oskars dødelige sygdom for dem er en ultimativ katastrofe, og at de frem for alt ikke ønsker, at deres barn skal se dem på sammenbruddets rand. Derfor lader de sig sjældent se hos Oskar, og Oskar lader de altså – i hvert fald oplever han det sådan – ganske enkelt i stikken.

Om Gud har Oskar i det mindste fra sine forældre så godt som intet hørt. Han er en Kaspar Hauser, hvad angår religion (Schweitzer 2006a). Først damen i rosa fortæller ham om Gud og giver ham således muligheden for at finde trøst, idet han vender sig mod Gud. Oskars breve til Gud udgør en væsentlig del af bogen.

Bogen har selvbiografiske træk. Forfatteren skriver på flapteksten: ”Jeg var selv Oskar. Det barn som man ikke taler med, fordi dets sygdom gør en bange. Barnet som lider under næstens tavshed, under himlens tavshed, under alle de ubesvarede spørgsmål, og som trods dette aldrig mister sin livsglæde.” Det er på denne baggrund, at det følgende citat skal forstås. Citatet er af stor betydning for spørgsmålet om, hvorvidt man kan tilgive Gud.

Bedstemor Rosa: ”Skal vi ikke besøge den kære Gud?”

Oskar: ”Hvad, har De fået fat på hans adresse?”

Bedstemor Rosa: ”Jeg tror, han er i kapellet.”

I sit brev skriver Oskar:

Jeg blev naturligvis mægtig bange, da jeg så dig hænge der, da jeg så dig i den tilstand, næsten nøgen, helt mager på dit kors, overalt havde du sår, din pande var fuld af blod fra tornene, og

dit hoved hang ned til den ene side. Det mindede mig om mig selv. Jeg var oprørt. Havde jeg, som du, været Vorherre, ville jeg ikke have ladet det ske.

Oskar spørger bedstemor Rosa, hvordan hun kan stole på sådan en Gud: ”Hvorfor ikke, Oskar? Ville du have større tillid til Gud, hvis du havde en bodybuilder foran dig, med velformede kødklumper, store muskler, olieindsmurt hud, kronraget og i en fiks tanga? ... Tænk dig nu om, Oskar, hvem er du tættest på? En Gud der intet føler, eller en Gud, som det gør ondt på?”

Svaret er klart for Oskar: Han ville stole på ”en Gud, som det gør ondt på”, ligesom det gør ondt på ham selv, ham ville han føle sig tæt på. Men, tænker han, hvis Gud kan alt, vil han også gøre alt for at undgå smerte. Til det siger bedstemor Rosa: ”Ingen kan undgå smerte. Hverken Gud eller du. Hverken dine forældre eller jeg.”

Og så falder det afgørende svar, et svar, som tager udgangspunkt i, at den korsfæstedes ansigt i kapellet ikke forråder nogen smerte. Bedstemor Rosa udlægger det sådan: ”Ser du, Oskar, man må skelne mellem to slags smerte, kroppens og sjælens. Kroppens smerte må man bære. Sjælens smerte har man selv valgt” (Schmitt 2003, 63-65).

Eric-Emmanuel Schmitt giver Oskar den opgave at skulle tilgive Gud, at han – selvom han er Gud – er, sådan som han er: korsfæstet, forhånet, foragtet og forladt. Den vej, som bedstemor Rosa viser ham, ligger tæt op af korsfæstelsesteologien, som den fx er formuleret af J. Moltmann (1972). Når mennesker lider, er Gud selv som lidende hos dem. Dette synspunkt minder om medlidenhedsmodellen i van der Vens teodicé, men går videre end det, eftersom Gud ikke kun har medlidenhed med den lidende, men faktisk også selv lider sammen med ham eller hende, så langt som til døden på korset. Ansigt til ansigt med den forestående død finder Oskar, som mange andre mennesker, trøst i at vide, at Gud er ham nær i hans lidelse. Han bliver bevidst om, hvor fjern den Gud, der altid kun var stærk og almægtig, ville være fra ham.

Teologisk – og pædagogisk – mere problematisk er imidlertid det andet svar, som bedstemor Rosa giver Oskar. Lidelsen (i den franske original står der *souffrir*) er ganske vist uundgåelig, men der må skelnes mellem to former for smerte. Med en vel ikke helt tilfældig allusion til

buddhismen bliver overvindelsen af smerten og lidelsen her et spørgsmål om ens mentale indstilling, som ganske vist ikke kan fjerne smerten fra verden, men som dog kan rive smertens værste torne ud. Jeg tilstår ærligt: Udsagnet ”den sjælelige smerte har man selv valgt”, grænser for mig til kynisme. På denne side af grænsen kan udsagnet måske opfattes trøstende, men på den anden side af grænsen indeholder det en fatal selvovertvurdering: Hvis smerten slår ned i mig, er jeg selv skyldig! Jeg vil dog indtil videre lade denne diskussion med Eric Emmanuel Schmitt, forfatteren til en række teologisk indholdsrige bøger, ligge. Men eksemplet viser dog, at mange bøger, og ikke mindst børnebøger, kan være nok så religiøst og teologisk indholdsrige, men at det alligevel lønner sig at efterprøve de synspunkter, der fremføres i dem. De er ikke altid teologisk holdbare eller pædagogisk anbefalelsesværdige.

Fortællingen ”Oskar og damen i Rosa” handler om et barn. Men den er skrevet af en voksen, og når alt kommer til alt måske også for voksne. Religionsdidaktiske spørgsmål må behandles for sig.

Religionsdidaktiske perspektiver mellem udviklings- psykologi, elementarisering og teologi for børn

Af de hidtil fremsatte overvejelser over Guds-billeder, tilgivelses-forståelse og teodicé kan der ikke som sådan udledes religionsdidaktiske perspektiver. Hvis dette skulle gøres, måtte man systematisere overvejelser og udvælge dem nøjagtigere. Til dette formål egner sig efter min mening elementariseringens religionsdidaktiske model (Schweitzer 2003a, Schweitzer 2006b, 175ff.). For denne model bygger bro mellem børns og unges livs- og erfaringsverden, deres måder at fortolke og leve i verden på og endelig de problemer, som det skal handle om i undervisningen.

Også selvom elementariseringen af disse problemer ikke kan beskrives eller diskuteres i enkeltheder her, er der dog et spørgsmål, som med sikkerhed skal stilles: Skal spørgsmålet ”kan man tilgive Gud?” diskuteres med børn, eller skal det diskuteres med unge? Det gør, hvad angår didaktikken, en stor forskel. I det udsagn, jeg citerede i begyndelsen af min artikel, tales der ganske vist om et barn, men spørgsmålet stilles af et ungt menneske. Og unge spørger på andre måder end børn, og

de behøver også andre svar. I hvert fald forlanger elementariseringen en nøje overvejelse over, hvilke Guds-billeder man kan forvente at møde i en bestemt elevgruppe eller religionsklasse, hvilken forståelse af begrebet 'tilgivelse' eleverne medbringer og på hvilken erfaringsbaggrund de møder temaet. Inden for elementariseringen må man her tale om *elementære udviklingsbetingede tilgange*.

Derudover må der også spørges efter *elementære erfaringer*, som snarere har med socialisationsbetingede påvirkninger af Guds-billedet at gøre. De *elementære strukturer* hører derimod til på indholdssiden og fordrer en særdeles nøjagtig analyse af teodicéens og tilgivelsens tematik, som i øvrigt bør knytte an til den teologiske og filosofiske tradition. Hvad angår spørgsmålet om *elementære sandheder*, er dette naturligvis ikke noget neutralt tema, tværtimod drejer det sig – i det mindste i religionsundervisningen – også om elevernes eget eksistentielle forhold til sådanne sandheder. Spørgsmålet er ikke kun, om *man* kan tilgive Gud, men netop også, om *jeg* kan tilgive Gud.

Alt efter den alders- og elevgruppe, som man tager temaet op med, skal det følgende altså afklares:

- Elementære strukturer
- Elementære (udviklingsbetingede) tilgange
- Elementære erfaringer
- Elementære sandheder

Til elementariseringen hører endvidere også de *elementære indlæringsformers* dimension. De arbejdsformer, man tager i brug, må passe til både livsalderen og temaet. I det foreliggende tilfælde kunne det føre til en slags børneteologi, hvor børn og unge talte sammen som teologer (se også Iversen 2007).

I mine egne arbejder om børneteologi (Schweitzer 2003b, 2006) skelner jeg mellem tre former, hvad der inden for den børneteologiske litteratur har fundet bredt samtykke:

- Børns egen teologi
- Teologi med børn
- Teologi for børn

I alle tre tilfælde skal børn tages alvorligt som subjekter og selv komme til orde – i den henseende er der ingen forskel mellem de mest forskellige former for børneteologi. I børns *egen* teologi gælder det om, at børnene

selv erfarer, hvordan de kan besvare spørgsmålet om, hvorvidt man kan tilgive Gud. I lang tid blev der i religionsdidaktikken kun tænkt over, hvordan vi bedst kunne give børnene et svar, som de kunne bruge, og som ville overbevise dem. Imidlertid er det ikke kun blevet klart, at børn kan stille spørgsmål (og at de også i langt højere grad end det tidligere er blevet gjort, bør opfordres til det!), men også, at de er i stand til selv at finde svar på andres og deres egne teologiske spørgsmål.

Hvad angår teologien *med* børn, drejer det sig om at understøtte børnene i processen med spørgen og søgen efter svar bedst muligt. Her gælder det ikke kun om at finde velegnede samtaleformer, selvom disse selvfølgelig er yderst vigtige. Det drejer sig også om at give dem indholdsmæssige impulser, som børnene så senere på egen hånd kan arbejde videre med.

Dette implicerer i det mindste i en vis udstrækning også en teologi *for* børn, ikke i betydningen af færdige svar, men snarere som en engageret refleksion over, hvilke impulser der egner sig for børn, og hvilke der ikke gør det.

Alt dette gælder i princippet også for *unge mennesker* som teologer, også hvis disse med deres udviklingsniveau og livssituation medbringer andre erfaringer end børn (Schweitzer 2005). Opgaven, at understøtte de unges teologiske synsmåder, at komme teologisk i samtale med dem, at stille dem spørgsmål og give dem impulser, er der ikke ændret noget ved.

"Kan man tilgive Gud?" – dette spørgsmål kunne endda, selv når vi beskæftiger os med børneteologi gøres, til udgangspunkt for en undervisningstime eller sågar et undervisningsforløb med børn eller unge. Hvad angår teodicé-problemet, er det også nærliggende, idet ingen jo ligger inde med et endegyldigt svar, der uden videre ville kunne "formidles" til børn eller unge. Af den bibelske Jobs uforstående venner kan man lære, at det vigtigste er, at man er til stede sammen, at man i fællesskab reflekterer. Teologiske samtaler med børn giver en lejlighed til at opleve sådanne fællesskaber.

Artiklen er oversat af Judyta Preis og Jørgen Herman Monrad

Litteratur

- Bucher, A.A., „„Da hat der liebe Gott einen Wutanfalle gehabt“. Gewalttexte in der Bibel. Zwischen Faszination und Trauma“ i Bucher, A.A. (red.), „*Im Himmelreich ist keiner sauer*“. *Kinder als Exegeten. Jahrbuch für Kindertheologie*. Stuttgart 2003, 64-74.
- Enright, R.D., S. Freedman & J. Rique, “The psychology of interpersonal forgiveness”, i Enright/North 1998, 46-62.
- Enright, R.D. & J. North (red.), *Exploring Forgiveness*. Madison 1998.
- Enright, R.D., M.J.D. Santos & R. Al-Mabuk, “The Adolescent as forgiver”, i *Journal of Adolescence* 12 (1989), 95-110.
- Iversen, Gertrud Yde, ”*Hej far, ta’ og helbred manden*” – børn som bibelfortolkere. Frederiksberg: Aros Forlag 2007.
- Leer-Salvesen, Paul, *Tilgivelse*. København: Hans Reitzels Forlag 2004.
- Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München 1972.
- Moser, T., *Gottesvergiftung*. Frankfurt/M. 1976.
- Moser, T., *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion*. Stuttgart 2003.
- Nipkow, K.E., *Erwachsenwerden ohne Gott. Gotteserfahrung im Lebenslauf*. München 1987
- Ritter, W.H./Hanisch, H./Nestler, E./Gramzow, C., *Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen*. Göttingen 2006.
- Rousseau, J.-J., *Emil oder Über die Erziehung*. Paderborn u.a. 1981.
- Schmitt, E.-E., *Oskar und die Dame in Rosa. Erzählung*. Zürich 2003.
- Schweitzer, F. (med yderligere bidrag af K.E. Nipkow m.fl.), *Elementarisierung im Religionsunterricht. Erfahrungen, Perspektiven, Beispiele*. Neukirchen-Vluyn 2003a.
- Schweitzer, F., „Was ist und wozu Kindertheologie?“, i A.A. Bucher m.fl. (red.), *Im Himmelreich ist keiner sauer. Kinder als Exegeten. Jahrbuch für Kindertheologie* 2, 9-18. Stuttgart 2003b.
- Schweitzer, F., „Auch Jugendliche als Theologen? Zur Notwendigkeit, die Kindertheologie zu erweitern“, i *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 57 (2005), 46-53.
- Schweitzer, F., *Barnets ret til religion*. Aros forlag 2006a.
- Schweitzer, F., *Religionspädagogik (Lehrbuch Praktische Theologie 1)*. Gütersloh 2006b.

- Schweitzer, F., *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung im Kindes- und Jugendalter*. Gütersloh 2007.
- Ven, J.A. van der, *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kampen/Weinheim 1990.
- Vermeer, PA.D.M., *Learning Theodicy: The problem of evil and the praxis of religious education; an empirical theological study*. Leiden/Boston/Köln 1999.
- Ziegler, T., *Jesus als „unnahbarer Übermensch“ oder „bester Freund“? Elementare Zugänge Jugendlicher zur Christologie als Herausforderung für Pädagogik und Theologie*. Neukirchen-Vluyn 2006.

Postludium om tilgivelse

*Av Paul Leer-Salvesen, professor
Universitetet i Agder, Norge*

Religionspedagogisk Forum har i løpet av sitt korte liv som tidsskrift vist at det har ambisjoner utover å føre en dialog internt mellom pedagoger. Det er prisverdig. Vi trenger flere fora der vi kan møtes på tvers av de gamle faggrensene, ikke minst når vi reflekterer over grunnleggende fenomener i livet og kulturen. Tilgivelsen er et slikt grunnfenomen, likeså mye som skylden er det, eller kjærligheten og barmhjertigheten. Ingen enkel fagdisiplin "eier" dem. Derfor blir det spennende når teologer, filosofer, religionsvitere, pedagoger, jurister og psykologer setter seg ned for å gi sine perspektiver en ny språklig form. Flere stemmer, en polyfoni, men til sammen bidrar vi i dette nummeret av tidsskriftet til nye tanker om fenomenet tilgivelse slik vi forstår det i Norden i 2008.

Da jeg begynte å arbeide med fenomenene skyld og tilgivelse for 20 år siden som fengselsprest og senere volds- og drapsforsker, var tilgivelse et sjeldent tema i faglitteraturen. Litteraturen om skyld var stor både i juss, filosofi, psykologi og teologi. Tilgivelsen syntes først og fremst å dukke opp hos en og annen prest, samt i selv-hjelps-bøker av det lettere slaget. Filosofene Martin Buber (Buber 1956) og Hannah Arendt (Arendt 1958) nevnte riktig nok fenomenet i sine refleksjoner om oppgjør etter Det tredje riket. K.E. Løgstrup (Løgstrup 1956) og en del andre teologer gjorde det samme. Men noen utbredt forskning om tilgivelse fantes ikke før ved begynnelsen av 1990-tallet. I Norden var teologen og etikeren Carl Reinhold Bråkenhielm i Uppsala en av de første som gjennomførte en filosofisk og teologisk analyse av tilgivelsen (Bråkenhielm 1987). I USA var den humanistiske psykologen Robert D. Enright tidlig ute med å etablere dialoger mellom terapeuter, fredsforskere og filosofer (Enright

North 1997). Enright er grunnleggeren av et institutt for forskning om tilgivelse ved universitetet i Wisconsin.

Ny interesse for tilgivelsen etter positivismen

I dag er interessen for tilgivelse en helt annen både blant forskere og praktikere. Søk på internett og i biblioteksbasen viser at temaet tilgivelse er blitt populært i en rekke fagmiljøer. Filosofer og teologer leverer analyser. Fredsforskere lager transkulturelle studier. Psykologer og medisinerer undersøker forholdet mellom tilgivelse og helse. Det finnes hermeneutiske studier, samt en lang rekke kvalitative og kvantitative. Det utvikles nye terapiformer og modeller for konfliktløsning som inkluderer fenomenet tilgivelse. I løpet av 10-15 år har faglitteraturen på dette området eksplodert. Den store interessen for tilgivelse både blant forskere og praktikere i dag, innebærer etter min mening både utfordringer og farer. Dette vil jeg komme tilbake til. Men først en liten refleksjon over hvorfor vi opplever denne "Turn to Forgiveness" i forskningen og i det praktiske, aksjonsrettede arbeidet med konfliktløsning.

Jeg tror det er flere grunner til den nye faglige interessen for fenomenet tilgivelse. En viktig grunn er at positivismen spiller en mye mindre rolle i akademika enn for en generasjon siden. Dette nummeret av Religionspedagogisk forum er i seg selv et tegn på dette, med sin gjennomførte tverrfaglighet og den demonstrerte vilje til å lytte til andre enn de aller nærmeste fagkollegene.

Martin Buber kritiserte på 1950-tallet jurister og psykoterapeuter for ikke å ville delta i den eksistensielle og etiske diskursen om skyld (Buber 1956). Den gang var murene mellom fagene høye og bastante. En jurist kunne for eksempel si at "skyld" betyr noe annet i retten enn i livet og samfunnet generelt. Han kunne både si det, og slippe unna med det! Den danske rettspositivisten Alf Ross var en typisk og skarpskodd representant for denne måten å tenke om juss og fag på. I en artikkel "Om Skyld" (Ross 1970) argumenterer han sterkt for en rettspositivistisk metode som avgrenser juridiske diskurser om skyld fra etiske, teologiske eller filosofiske. Tilgivelse er for juristen Ross nærmest et ikke-fenomen, rett og slett fordi det ikke finnes i lovtekstene,

og fordi det ikke forekommer der, er det juridisk irrelevant. Slik blir jussen pragmatisk og praktikabel, men samtidig blir distansen stor til andre disipliner som beskjeftiger seg med de samme eller tilgrensende menneskelige fenomener.

Når jeg leser Sten Schaumberg-Müllers artikkel om skyld og tilgivelse i det rettlige system, er det for meg en påminnelse om hvor mye som har skjedd i den rettsfilosofiske diskursen på 40 år. Han fremstår som noe ganske annet enn en elev av Alf Ross. Her åpnes portene mellom rettssalen og kulturen utenfor på en helt annen måte enn i den positivistiske tradisjon: Fenomenet tilgivelse er relevant i retten fordi det er viktig for de menneskene som kommer til retten. Der Ross bruker energi for å avgrense jussens mandat til å bli mest mulig håndterbart og pragmatisk, utvider Schaumberg-Müller mandatet slik at jussen må delta i dialogen med andre fagdisipliner i samfunnet.

”The turn to relationality”

En annen grunn til den nye interessen for tilgivelse, er det mange har kalt ”The turn to relationality” som finner sted i en rekke fag i senmoderniteten. Pedagoger, samfunnsvitere og terapeuter er på en helt annen måte enn for en generasjon siden trent opp til å interessere seg for menneskers nettverk og relasjoner. De ”ser” mer enn individet de har foran seg; de ser også hvordan individets relasjoner på godt og vondt er konstituerende og dannende for subjektet. Løgstrups tenkning om interdependens og relasjonalitet, og Emanuel Levinas’ tenkning om tilblivelse under Den Annens blikk, er filosofiske varianter over det samme temaet. Feministteologien og feministisk filosofi og etikk byr på viktige paralleller: Modernitetens insistering på autonomi og subjektivitet er blitt nyansert gjennom de siste tiårenes opptatthet av at menneskeliv skjer som samliv i relasjoner. Min amerikanske teologkollega her ved Universitetet i Agder, LeRon Shults, har med sin bok om ”tilgivelsens ansikter” (Shults og Sandage 2003) skrevet klokt om dette: Tilgivelsen er et relasjonelt og intersubjektivt fenomen. Den samme måten å tenke på finner jeg i alle de foreliggende artiklene.

En tredje impuls til den nye interesse for tilgivelse, kommer

åpenbart fra ulike praksisfelt. Det har vokst frem et profesjonelt arbeid med konfliktmegling og konfliktløsning i en rekke land. Pionærprosjektet her i Norden var opprettelsen av konfliktråd der mennesker kunne møtes ansikt til ansikt for å gjøre opp etter overgrep og konflikter. Den norske kriminologen Nils Christie var en faglig gudfar for konfliktrådene med sin insistering på at konfliktene i størst mulig grad skal tilbakeføres til de som "eier" dem (Christie 1978). Det fantes inspirasjon å hente på New Zealand og andre steder der man har tatt vare på ritualer fra før-moderne samfunns måter å løse konflikter på. De siste årene har tenkning og praksis fra konfliktrådsfeltet vært med på å inspirere andre institusjoner i det sivile samfunn: familie- og parmegling, nabolagsmegling, skolemegling, arbeidsplassmegling. Det har vært noe nær en boom. Nå utdanner dommere og advokater seg i megling, og det tilbys flere avanserte masterutdannelse for kandidater som ønsker å skole seg som meglere både på mikronivå og makronivå. I Danmark har Vibeke Vindeløv (Vindeløv 2004) ved Juridisk fakultet i København vært en viktig gudmor for profesjonalisering av meglerinstitusjonene, og for å studere de mange fellestrekkene mellom arbeid med konflikter på ulike arenaer. På alle disse feltene vil en tenkning om mulig tilgivelse være relevant.

Kritikk av Sannhetskommisjonen

En viktig drivkraft i tilgivelsens renessanse, har også vært den sør-afrikanske sannhets- og forsoningskommisjonen (*The South African Truth and Reconciliation Commission*). I dette miljøet som i årene 1995-1998 behandlet mer enn 20 000 overgrep begått under apartheid-regimet, ble begreper som tilgivelse og forsoning brukt aktivt i konfliktbearbeiding og politisk transformasjon. Ikke minst har erkebiskop Desmond Tutu, kommisjonens leder og en av dens viktigste arkitekter, gjort mye for å knytte tenkningen om tilgivelse tett sammen med sannhetskommisjonens arbeid. Tittelen på boken hans om tilgivelse er jo normativ så det holder: "No future without forgiveness" (Tutu 1999). Ti år etter at Sannhetskommisjonen avsluttet sitt arbeid, er det mange som titter i bakspeilet og kommer med mer nyanserte kommentarer. Noen

forteller fortsatt først og fremst suksesshistoriene, beretninger om ofre som på mirakuløst vis selv får oppleve styrke og frihet gjennom å tilgi overgriperne. Andre er opptatt av doble svik i forhold til ofrene: Først undertrykkelsen under apartheid-regimet, og så uteblir den oppreisning og kompensasjon de ble lovet av kommisjonen. Historien om Sannhetskommisjonen og situasjonen i Sør-Afrika er komplisert, men betydningen av det sør-afrikanske eksperimentet for konfliktløsning og tenkning om tilgivelse og forsoning over hele verden, er udiskutabel.

Den danske filosofen Thomas Brudholm (Brudholm 2008) har nylig kommet med en interessant kritikk av tilgivelsesretorikken generelt og Desmond Tutus i særdeleshet. Jan-Olav Henriksen gir i sin artikkel et lite innblikk i Brudholms tenkning. Jeg leser Brudholms viktige bok som en betimelig advarsel mot å bruke tilgivelsen som et alternativ til andre former for sorgbearbeiding og konfliktløsning. Brudholm setter opp imot hverandre fenomenene ”resentment” og ”forgiveness”, resentment da forstått som offerets moralsk funderte motstand og vrede over overgrepet. Han advarer mot å stemple offerets vrede som moralsk ufullkommen, eller som et tegn på at en ikke er kommet langt nok i sin helbredelsesprosess etter overgrepet. Vreden er moralsk nødvendig, hevder Brudholm. Vi kan ikke bruke tilgivelsesfenomenet som alternativ til alle andre oppgjørsformer, i særdeleshet ikke overfor det grufulle fenomen som Brudholm prøver ut sin filosofiske og etiske refleksjon i forhold til: Folkemordet. Det finnes ofre som klarer å skaffe seg en fremtid uten å tilgi og uten å gi slipp på sin ”resentment”, og det er i seg selv en påminnelse om at Desmond Tutus berømte boktittel sannsynligvis må nyanseres.

Kvinnenes vrede

Jeg vil gi Brudholm rett i at det byr på farer å tenke tilgivelse og moralsk vrede som alternativer. Kanskje han på denne måten er med på å vise mot en ny og mer nyansert tenkning om tilgivelse i tiden som kommer. Da jeg leste boken hans, ble jeg minnet om refleksjoner fra flere av de voldtatte kvinnene som skrev anonyme brev til meg da jeg gjorde forarbeidene til min egen bok om tilgivelse (Leer-Salvesen 1999).

Flere av de voldtatte kvinnene omtalte i sitt språk fenomenet ”resentment”. De fortalte om en vrede over overgrepet som inneholdt den første formen for frifinnelse: ”Dette hadde jeg ikke fortjent! Dette er urettferdig!” De forteller også om en vrede omgivelsene deler: venner, støttespillere, terapeuter, kanskje til og med rettsapparatet. De andres vrede over det som skjedde, gjør det litt lettere å bære det. Vreden inneholder den aller første formen for oppreisning. Kvinnenes språk er meget konkret og fysisk. Overgrepet nedverdiger. Tiden etterpå er en kamp for å komme opp og stå igjen, få tilbake den tapte verdighet. Her er vreden til hjelp, og tilgivelsen kan virke forstyrrende om den blir oppfattet som et alternativ til vreden. En av kvinnene skrev omtrent slik: ”Han gjorde meg så liten. Hvis jeg nå skulle tilgi ham, ville det være som å kripe for ham på nytt.”

Den ene gruppen voldtatte kvinner skrev at tilgivelsen var viktig for dem selv, som en stasjon i deres eget sorgarbeid. En skrev: ”Da jeg klarte å tilgi ham, hadde han ikke lenger taket på meg.” Den andre gruppen avviser at tilgivelse er en mulighet, men de oppfatter nettopp tilgivelse som et alternativ til vrede, som en gave de skal gi til gjerningsmannen for at han skal få det bedre. Så sammensatt er fenomenet tilgivelse. For oss som skal reflektere over dette temaet videre inn i etikken, byr det på utfordringer: Hvordan er det mulig å tale om tilgivelse, uten å frata offeret retten til vrede? Hvordan er det mulig å tale om en tilgivelse som er rettet mot gjerningspersoner, uten at den innebærer bagatellisering eller legitimering av selve gjerningen?

Tilgivelsen er en dyd, ikke et virkemiddel

Som jeg antydte innledningsvis, ser jeg noen farer ved at tilgivelsen er blitt så populær som den nå er blitt. Det er risikabelt å lage programmer for å inkludere tilgivelsesfenomenet i terapier, konfliktsbearbeiding og didaktikk. Faren for å instrumentalisere tilgivelsen, gjør den til nok et nyttig virkemiddel ved siden av andre, er stor. Nå finnes det store kvalitative undersøkelser som viser at mennesker som tilgir, har bedre helse enn de som har problemer med å tilgi. Er ikke det en indikator på at tilgivelsen nettopp er nyttig og må inkluderes i arbeidet for å forbedre

menneskers livsvilkår og helse? Kanskje. Men for det første kan det jo tenkes at faktorenes orden heller er slik at friske mennesker har lettere for å tilgi enn de som er syke, fattige og sønderslåtte. En av kvinnene i min bok, skrev: "Ingen kan tilgi fra liggende stilling!"

Dessuten finnes det andre fundamentale livsområder der vi heller ikke er villige til å gjøre de fundamentale knefall for utilitarismen, for eksempel i forhold til kjærligheten: Folk blir utvilsomt friskere av å ha et godt kjærlighetsliv. Det er god grunn til å hevde at det er en sammenheng mellom mangel på kjærlighet og kriminalitet, tidlig død, selvmord osv. Men har vi av den grunn klart å fange selve fenomenet kjærlighet? Nei, vi har i høyden klart å beskrive noen viktige bivirkninger. Vi verken elsker eller tilgir ut fra en på forhånd utført kalkyle over bivirkningene. Jeg kan gi meg selv beskjed om å gjennomføre et bestemt treningsprogram for å få en friskere og sterkere kropp. Hvis jeg har vilje og disiplin nok, kan et slikt prosjekt lykkes. Men jeg kan neppe beordre meg selv til å elske eller tilgi eller bli god.

Verken tilgivelse eller kjærlighet gis på resept eller kjøpes på apoteket. Derfor gir det mening for meg å fortsatt bruke de gamle ordene "livsyttring" eller "dyd" om disse fenomenene. Utilitarismen har ikke helt tak på disse gammeldagse ordene. De sier jo så mye mer enn "virkemidler" og "modeller" og "manualer". Når jeg holder fast ved at tilgivelsen ikke er et virkemiddel, men en dyd, innebærer det følgende: Tilgivelse er mer enn en egenskap eller en handling som bor hos den enkelte. Tilgivelse er nabo til dyden "godhet". Den finnes utenfor oss, i fellesskapet mellom oss, i livsverdenen, og heldigvis av og til også i oss. Dyden kan nemlig ta bolig i den enkelte og i et praksisfelt, og der kan den til og utvikles til å bli større og bedre. Det lærte allerede Aristoteles da han sammenlignet det å være en god håndverker med det å være et godt menneske: Begge former for godhet kan oppøves og videreutvikles, mente Aristoteles.

I dette perspektivet er det også håp for pedagogers omgang med fenomenet tilgivelse: Vi kan opplagt lære på dette feltet. Vi kan øve hverandre opp til å bli gode ved å legge forhold til rette. Løgstrup beskrev som kjent livsyttringene som det jordsmonnet etikken vokser frem fra. Gartnere kan gjøre noe med jordsmonnet, gjødsle, vanne og drenere. De kan ha viktige funksjoner, selv om de ikke behersker, kontrollerer

eller eier selve vekstprosessen. Pedagoger og konfliktmeglere kan være gartnere i forhold til fenomenet tilgivelse og bidra til at mennesker stifter bekjentskap med denne dyden og kanskje til og med kan inkarnere den og vokse frem i den.

Et viktig kjennetegn ved en dyd eller en livsyttring, er at vi alltid lærer den å kjenne i et fellesskap med andre, i en livsverden og i en tradisjon. Derfor gir det mening å fortelle fortellinger om tilgivelse, og pedagoger er fortellere. Men hver gang vi beskjeftiger oss med fenomenet tilgivelse, skal vi minne hverandre om at dette er noe langt mer enn et nyttig pedagogisk eller terapeutisk instrument. Det er noe annet og større. Tilgivelsen hører hjemme i naboskapet til godheten, kjærligheten og barmhjertigheten.

Litteratur

- Arendt, Hannah, *The human condition*. Chicago 1958.
- Brudholm, Thomas, *Resentment's Virtue*. Philadelphia 2008.
- Bråkenhielm, Carl-Reinhold, *Förlåtelse – en filosofisk och teologisk analys*. Stockholm 1987.
- Buber, Martin, *Schuld und schuldgefühl*. Hamburg 1956.
- Christie, Nils, *Som folk flest*. Oslo 1978.
- Enright, Robert D. og Joanna North, *Exploring forgiveness*. Wisconsin 1997.
- Leer-Salvesen, Paul, *Menneske og straff*. Oslo 1991.
- Leer-Salvesen, Paul, *Tilgivelse*. København 2004 [Oslo 1999].
- Leer-Salvesen, Paul, *Min skyld*. Oslo 2002.
- Løgstrup, K.E., *Den etiske fordring*. København 1956.
- Ross, Alf, *Skyld, ansvar og straff*. København 1970.
- Shriver, Donald W., *Forgiveness in politics*. New York 1995.
- Shults, F. LeRon og Steven J. Sandage, *The faces of forgiveness*. Michigan 2003.
- Tutu, Desmond, *No Future Without Forgiveness*. New York 1999.
- Vindeløv, Vibeke, *Konfliktmægling*. København 2004.

Religionspædagogisk Forum

2008/2

Udgives af RPF-Religionspædagogisk Forlag

– med støtte af Undervisningsministeriets tips- og lottomidler

Redaktion:

Keld Skovmand (ansv.)

Søren Holst

Michael Riis

John Rydahl

© copyright: Bidragerne og forlaget

ISSN: 1902-8903

Bestilling af tidsskriftet:

Religionspædagogisk Forlag

Frederiksberg Alle 10

1820 Frederiksberg C

tlf 33 24 92 50

www.rpforum.dk

Årsabonnement: kr. 225,- (3 numre)

Studieabonnement: kr. 185,- (3 numre)

Enkeltnumre: kr. 95,- pr. stk.

Alle priser er inkl. moms og abonnementspris er inkl. levering i Danmark

Tidsskriftets hjemmeside:

www.rpforum.dk

Sats og layout:

Religionspædagogisk Center

Tryk:

Bogtrykkergården, Struer

RPF
Religionspædagogisk Forlag