

Kontekstuell religionsdialog - i spenninga mellom liberal multikulturalisme og tverrreligiøs aktivisme

av Oddbjørn Leirvik

Abstract

This article, which is based on a lecture given at a memorial seminar for Per Frostin at Lund University, November 2002, deals with the critical relationship between interfaith dialogue and liberation theology. With reference to the Nordic context, the article discusses the tension between liberal multiculturalism (as practiced by the state) and inter-religious activism (as practiced by radical believers with an agenda for change). In many cases, interreligious activism reveals intrareligious disagreement. Since moral and political differences seldom coincide with religious divides, the question of well-grounded moral disagreement in society must be tackled on an interfaith basis.

Keywords

Interfaith dialogue, Liberation theology, Contextual theology, Multiculturalism, Moral disagreement

F. 1951. Dr. theol., forskar og prosjektleiar for interreligiøse studiar ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Adr. Valdresgt. 3a, 0557 Oslo. E-post: oddbjorn.leirvik@teologi.uio.no

¹I globale kultur- og religionsdialogar har spenninga mellom ein liberal aksept av forskjellar og eit radikalt engasjement for rettferd etter kvart blitt ei presserande utfordring. Politisk sett handlar det om forholdet mellom ein multikulturalisme som ønskjer å utvide rommet for akseptert usemje i samfunnet, og ein universalistisk orientert politikk som siktar mot ein størst mogeleg grad av verdifellesskap.

Spørsmålet blir aktualisert på ein særeigen måte i Norden, som har ein sterk tradisjon for verdibasert einskapstenking. Den nemnde spenninga mellom

multikulturalisme og universalisme har også teologiske dimensjonar og overlappar i nokon grad forholdet mellom religionsdialog og frigjeringssteologi. Spenninga mellom religionsdialog og frigjeringssteologi er i dag mellom dei fremste utfordringane

Side: 33

for den kontekstuelle teologien - som nettopp tar mål av seg å reflektere teologisk over forholdet mellom forskjell og universalitet.

Kontrasterfaringar

I dei nordiske landa er Per Frostin, som døyddde i 1992 berre 49 år gammal, ein av den kontekstuelle teologien sine store pionerar. Hans skrifter inkluderer kritiske undersøkingar av vestleg liberalteologi (Frostin 1970), refleksjonar omkring kristen-marxistisk dialog (Frostin 1971 og 1978), samt bidrag til ein kontekstuell medviten «frigjerande teologi» som i Frostin sitt tilfelle hadde sine to tyngdepunkt i Afrika og Vesten.

Både i si bok om frigjeringssteologi i Afrika og i sine «etterlämnade texter» om Teologi som befriar taler Per Frostin ofte om «kontrasterfaring» som utgangspunkt for ein fornya teologisk refleksjon (Frostin 1988, Frostin 1994: 21 ff, 100f). Uttrykket kontrasterfaring går tilbake til Edward Schillebeeckx som brukar omgrepet om erfaringar som bryt med den dominerande tenkinga i eit samfunn. Det kan vere egne erfaringar (for eksempel som kvinne i eit mannsdominert trussamfunn), eller andres erfaring av tilsidesetting og urett. Omgrepet kontrasterfaring ligg nær opp til Emmanuel Levinas sin tale om det skakande møtet med den Andre - ein framand som tvingar oss ut av vår trygge og oversiktlege «heim».

Frå 1990-talet har det nærast gått inflasjon i filosofar og teologar sine referansar til den Andre med stor A. Men bak talemåten ligg erfaringa av eingong å ha blitt tvunga ut av eit dominerande tankemønster og inn i eit framand landskap som både lokka og skremde. Mange teologar i Frostin sin generasjon kan fortelje ei historie om kontrasterfaringar som har utfordra eins tilvande religiøse eller politiske tenkemåte. Sjølv har eg, som Per Frostin, røter i 70-talsoppgjæret med den såkalla «borgarlege» teologien som kristensosialistar meinte var overfokusert på den einskildes frelse og

eksistensielle livstolking. Dei som las Per Frostin sitt oppgjær med Bultmann i Politik och hermeneutik (Frostin 1970), fekk hjelp til å forstå at Bultmanns apolitiske analyse av menneskets vilkår ikkje var universell, men heller eit høgst kontekstbestemt forsøk på å kome til rette med den moderne europearen si kjensle av det Heidegger kalla «Unheimlichkeit». Slik Frostin såg det, svarte Bultmann og andre liberale tyske teologar sin eksistensielle analyse til

en viss samhällsgrupps opplevelse av sin situation vid ett viss tilfälle i historien, nämligen det humanistiska bildningsskiktets upplevelse av hemlöshet i ett allmer industrialiserat och demokratiserat samhälle (Frostin 1970: 139).

Mot Bultmanns apolitiske eksistensialteologi og toromstenking sette Frostin opp si tolking av den lutherske reformasjonen som ei på same tid religiøs og politisk handling. Teologien til Luther framstilte han tilsvarande som uttrykk for «en långvarig process mellan å ena sidan samhällelig praxis, å andra sidan bön, meditation och bibelstudium» (same verk: 112). Seinare utfalda Per Frostin sin visjon av sambandet mellom politikk og evangelium i boka Bön och revolution (Frostin 1979).²

Dei kontrasterfaringane som sette prosessar i gong hos Per Frostin og andre kristensosialistar i Norden, var av ein tredobbel karakter. Det handla om (1) oppdaginga

Side: 34

av ein postkolonial, global urett som ein kjende seg medskuldig i, (2) erkjenninga av utstøyttingsmekanismar og sosial urett i dei nordiske, sosialdemokratiske velferdssamfunna, og (3) erfaringa av repressive strukturar i eigne trussamfunn som særleg kvinner leid under. Den kritiske, kontekstuelle teologien som vart utvikla hadde tilsvarande element av både tredje verdas frigjeringssteologi, heimleg sosialisme og vestleg feministteologi.

Frå dialog med marxismen til religionsdialog

I den grad ein i generasjonen til Frostin var opptatt av dialog, var det typisk nok dialogen med marxismen som stod i fokus (jf. Frostin 1971). Religionsdialog låg

utanfor horisonten. Men frå 1980-talet kom også den religiøst sett Andre stadig sterkare inn i biletet, særleg då innvandra muslimar tok til å etablere seg med egne trussamfunn i Norden. Mange kristensosialistar registrerte sjølvstendig den islamske revolusjonen i Iran i 1979. Men ein var usikker på korleis den skulle tolkast og dei fleste var nok langt meir opptatt av den sandinistiske revolusjonen i Nicaragua det same året. Sjølv ofra eg knapt religionsdialogen ein tanke før eg kom som prest til eit av Oslos mest multikulturelle og fleirreligiøse lokalmiljø i 1984. Først då vart eg utsett for ein ny type kontrasterfaring, nemleg møtet på nært hald med menneske som både sosialt, kulturelt og religiøst sett var «Andre».

Frå byrjinga av 1990-talet har kultur- og religionsdialog kome på agendaen i stadig fleire religiøse og politiske samanhengar. Den norske religionsdialogen har funne uttrykk i fora som det kyrkjelege dialogsentret Emmaus (frå 1991), den bilaterale Kontaktgruppa for Mellomkyrkjeleg Råd og Islamsk Råd (frå 1993) og det multilaterale Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (frå 1996). Ulike departement har i stigande grad engasjert trussamfunna i høyringsprega samtalar. Den norske dialogen har også fått internasjonale ringverknader. Det nemnde Samarbeidsrådet var i 1998 med på å ta initiativet til Oslokoalisjonen for tros- og livssynsfrihet. I Oslokoalisjonen engasjerer livssynssamfunna i Norge kvarandre og internasjonale partnerar i eit arbeid for religionsfridom og toleransebygging som har globale menneskerettsstandardar som basis.

I dei meir religionspolitiske dialogfora er det naturleg nok spørsmålet om religionsfridom som har stått i sentrum for interessa. Men i dialogen har ein også engasjert kvarandre i spørsmål som kvinners stilling i trussamfunna og religionane sitt forhold til globale konflikter. Det spørsmålet som no melder seg, i den norske tros- og livssynssamtalen som i den internasjonale, er korleis ein skal samtenkje det liberale engasjementet for religionsfridom med det meir radikale engasjementet for ikkje-valdeleg konfliktløsning, sosial rettferd og likestilling mellom kjønna.

Religionsteologi og frigjeringssteologi

Teologisk sett er forholdet mellom liberale og radikale verdiar (som nemnt innleiingsvis) delvis overlappande med forholdet mellom religionsteologi og

frigjeringsteologi. Den religionsteologiske debatten handlar om korleis ein - framfor Guds ansikt - kan leve godt og forsona

Side: 35

med religiøse forskjellar. Frigjeringsteologien er orientert utifrå nokre grunnleggande rettferds- og likestillingsverdiar som - dersom ein skal ta dei på alvor - må vere tverrkulturelt og interreligiøst gyldige. Forenkla kan ein seie at religionsteologien trekkjer i kulturliberal retning, frigjeringsteologien derimot i sosialradikal (eller i nordisk kontekst, sosialdemokratisk) lei.

Frå 1990-talet har mange teologar kjent ein trong til kritisk samtenking av religionsteologi og frigjeringsteologi. I sine seinare skrifter kjem Per Frostin stadig inn på den nye, fleirreligiøse pluralismen i våre samfunn, men han rakk aldri å utfalde sin eigen syntese av frigjerings- og religionsteologi.

Internasjonalt er Paul Knitter ein av dei som har prøvd å formulere ein slik syntese. I boka *One Earth Many Religions*, som har undertittelen «Multifaith Dialogue and Global Responsibility», gjer han greie for si eiga personlege reise «med den Andre» (Knitter 1995). Også for Knitter handlar møtet med den Andre om skakande kontrasterfaring. For Knitter var kontrasterfaringa å bli konfrontert med «the really different, the unexpected, the unthought, the surprising, the jolting. I'm talking about people or events that didn't seem to fit into the world that I had experienced or understood» (nemnde verk: 1).

Motsett mi eiga reise med den Andre byrja Knitter sin odysse med eit møte med det han kallar «the religious Other». Møtet med den religiøst sett Andre leidde Knitter - som i utgangspunktet var jesuittmisjonær - til å erkjenne at andre religiøse tradisjonar bar på ein visdom som både utfordra han og gjorde han rikare. Først seinare, seier han, vart han leidd til eit skakande møte med «the suffering Other» - gjennom solidaritetsarbeid for flyktningar og illegale innvandrарar til USA. I si bok skildrar han også si økologiske vekking og den fundamentale erkjenninga av å leve på ei såra Moder jord.

Samla sett, seier han, har «the suffering Other» skaka hans liv enda meir enn møtet

med «the religious Other». Knitter slår også fast at om han må velje mellom «pluralisme» eller «frigjering», religionsdialog eller kamp for sosial rettferd, ja då vil han måtte gi opp dialogen og prioritere det målretta arbeidet for å lindre liding og hindre urett (nemnde verk: 11). Men heldigvis, seier han, har erfaringar frå religionsdialog i India og Sri Lanka (som han skildrar i bokas sluttkapittel) vist at det finst ei sosialt engasjert og frigjerande form for religionsdialog.

Eit påtrengande spørsmål for alle som kjenner på ei dobbel forplikting i høve til religionsdialog og frigjeringsteologi, er korleis ein kan sameine ein kamp for rettferd som alltid vil skape strid med eit liberalt engasjement for fleirreligiøs sameksistens der nettopp respekten for ulike meiningar må vere ein sentral del av fundamentet. Korleis skal ein - i skiftande kontekstar - kunne samtenkje og leve ut det doble ansvaret overfor den religiøst sett Andre og den lidande Andre?

Somme tider er den religiøst sett Andre meir eller mindre identisk med den lidande Andre. I ein artikkel frå 1996 om «The Hidden God», som ber undertittelen «The Divine Other of Liberation», taler David Tracy om det skakande møtet med ein Andre som ikkje berre er religiøst sett annleis, men også sosialt og politiske marginalisert av ein urett som i mange tilfelle følgjer kultur- og religionsgrensene (Tracy 1996). Den dobbelt Andre, seier Tracy i vendingar som minner om Levinas, ber spor i sitt ansikt av ein skjult Gud som vi står til ansvar for.

Side: 36

Men det er slett ikkje alltid slik at dei avgjerande sosiale motsetnadene fell saman med religionsgrensene. Ser vi etter, vil vi finne at dei sosiale og ideologiske skilnadane innanfor religionane jamt over er langt større enn forskjellane mellom dei.

Tverr-religiøse alliansar for frigjering: afrikanske eksempel

Ein som har reflektert over forholdet mellom den religiøst sett Andre og den lidande Andre, er den sørafrikanske muslimen Farid Esack. Esack er ein markant frigjeringsteolog, men også ein like tydeleg talsmann for religiøs pluralisme. Den boka han er mest kjend for heiter Qur'an, Liberation and Pluralism og har undertittelen An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression

(Esack 1997). Boka, som må reknast som eit framstående eksempel på islamsk frigjeringssteologi, er skriven med erfaringane frå kampen mot apartheid som bakteppe. Forfattaren har stått side om side med dei svarte kristne leiarane, gjort felles sak med dei, vore i fengsel saman med dei, og opplevd frigjeringa saman med dei. Det interessante ved Esack sine frigjeringssteologiske refleksjonar er at dei opnar for ei meir liberal tenking om forholdet mellom islam og andre religionar. Som boktittelen gir eit hint om, går her radikale og liberale verdiar hand i hand.

I boka skildrar Esack eit likeverdig møte mellom svarte kristne og farga muslimar, utifrå ein felles lagnad, ein felles kamp og eit felles håp. Desse erfaringane har utfordra han til ei nylesing av Koranens ord om dei som trur annleis og (dermed) til eit kritisk arbeid med Koranhermeneutikk. Farid Esack prøver å vise at dei orda i Koranen som er mest konfronterande i høve til annleis truande, har med sosiale motsetnader å gjere. Dei «vantru», seier Esack, er ikkje dei som har andre trusartiklar enn muslimane sine, men dei som - på tvers av religionsgrensene - held andre folk nede og ikkje vil bøye seg for den eine Gud i eit likeverdig fellesskap.

I sin sørafrikanske kontekst har Farid Esack opplevd at religionsgrensene nettopp ikkje fell saman med urettens frontlinjer. Hans kontekstuelle teologi byggjer på erfaringa at ein del muslimar og ein del kristne (dei svarte) gjorde felles sak ikkje berre mot andre kristne (majoriteten av dei kvite), men også mot dei mange muslimane som levde relativt komfortabelt med apartheidregimet fordi dei var «Asians» og dermed kunne nyte visse privilegium i høve til dei svarte. Han har gjort den erfaringa som stadig fleire gjer, nemleg at dei avgjerande forskjellane ikkje går mellom religionssamfunna, men heller mellom rik og fattig, undertrykkar og undertrykt, mann og kvinne i alle samfunn og dermed også i eitkvart trussamfunn.

I lys av denne erfaringa blir det mogeleg å lese Koranen på ein ny måte. Mellom anna forstår han islâm ikkje som namnet på eit avgrensa religionssamfunn, men som ei fundamental livshaldning som skaper fellesskap og set skilje heilt på tvers av religionsgrensene. Den same opne tolkinga gir han av den islamske nøkkeltermen imân, tru. I følgje Esack rettar sann tru seg mot ein Gud som er større enn alle herrar i denne verda. Slik kan trua inspirere til fellesskap i frigjeringsstrev på tvers av religionsgrensene.

Kven som då blir alliert med kven, skiftar med historisk kontekst. Ein viktig

Side: 37

variabel er etnisitet. I Sudan er konflikten tilsynelatande ein konflikt mellom muslimar i nord og kristne i sør. Men ved nærare ettersyn ser ein at den etniske komponenten er vel så avgjerande som den religiøse. Derfor har ein då også sett fleire eksempel på at muslimar i sør allierer seg med kristne søringar, eller at afrikanske muslimar i andre land kan ha vel så stor sympati med dei kristne afrikanarane i sør som med sine arabiske trussøsken i nord. Då ei gruppe med sudanske kyrkjeleiarar gjesta Norge i 2000, la Norges Kristne Råd til rette for eit møte mellom dei og den nasjonale Kontaktgruppa for Den norske kyrkja og Islamsk Råd. Den dåverande leiaren for Islamsk Råd - ein nordmann med vestafrikanske røter - la ikkje skjul på at han sympatiserte meir med dei sudanske kristne si afrikanske sak enn med islamiseringsprogrammet til hans arabiske trusfeller i nord.

Om vi blir overraska over slike tverr-religiøse alliansar, er det kanskje fordi vi har blitt offer for ein tiltakande, identitetspolitisk diskurs som får folk over heile kloden til å tru at «religion» er det mest avgjerande elementet i eins personlege eller kollektive identitet. I den verkelege verda er alder, kjønn, klasse, etnisitet og kultur minst like viktige determinantar som religionen - som komponentar i folks faktiske, plurale identitet. At den individuelle identiteten er samansett, tyder også at ein kan ha tilhørsforhold til meir enn ei gruppe. Berre i kritisk medvit om skiftande kontekstar, samansette identitetar og ureine alliansar er det mogeleg å tale meningsfullt om religionsdialog, kva anten ein møtest til samtale som einskildmenneske eller som representantar for eit fellesskap.

Multikulturalisme - for kven? Det liberale dilemma i nordisk perspektiv

Eit kritisk medvit om konteksten er nødvendig også når ein skal finne ut av forholdet mellom religionsdialog, kulturforskjellar og politiske motsetnader i Norden. Før vi vender tilbake til spørsmålet om tverr-religiøse alliansar, skal vi sjå nærare på korleis liberale og radikale verdiar brytest i nordisk fleikulturalitet.

Det er tre særtrekk ved den nordiske konteksten som har prega måten kultur- og religionsdialogen har utfalda seg på her hos oss. For det første har det ualminneleg sterke engasjementet for likestilling mellom kjønna (eit engasjement som i seinare åra har blitt utvida til også å gjelde homofiles rettar) prega samtalen - eller holmgangen - med innvandarkulturane. For det andre har religionsdialogen blitt merka av møtet med den dominerande nasjonalreligiøse tradisjonen i dei nordiske samfunna, ein tradisjon som for Norge, Danmark og Island sitt vedkomande framleis er sikra ved eit solid statskyrkjesystem. For det tredje har den aukande verdipluralismen støytt mot den sosialdemokratiske einskapstenkinga i Norden. I norsk samanheng har sosialdemokratiet forsterka dei to andre særtrekka eg har nemnt: sosialdemokratane har både støtta opp om den feministiske likestillingspolitikken og (i dei siste par tiåra) spela på lag med statskyrkjesystemet.

Dei nemnde trekka - einskapstenkinga og likestillingsideala - har gitt eit høvesvis gruppebasert og individorientert innsteg til kultur- og religionsdialogen i Norden. Kampen for å sikre religionsfridommen innanfor statskyrkjesystemet og den sosialdemokratiske einskapstradisjonen, er ein liberal kamp som i tråd med multikulturalismen

Side: 38

er fokusert på trussamfunna sine gruppebaserte rettar. Kampen for likestilling og mot diskriminering på grunnlag av kjønn eller seksuell legning er derimot (i tråd med ein meir universalistisk verdipolitikk) fokusert på rettane til individet.

Det liberale dilemmaet handlar om korleis ein skal balansere statens forsvar for individets rettar med den nødvendige fridommen som grupper må ha i det sivile samfunn om ein skal unngå statsabsolutistiske overtramp. Men spenninga mellom individ- og gruppebaserte rettar gjer det også nødvendig å stille maktkritiske spørsmål ved kven som tener på multikulturalismen, slik Elisabeth Gerle gjer i si bok *Mångkulturalism - för vem?* (Gerle 2001). Gerle si bok relaterer til den svenske friskuledebatten og drøftar den potensielle konflikten mellom den gruppebaserte retten til å etablere kristne og muslimske privatskular på den eine sida og barneretten samt jenter sin rett til likestilling på den andre.

Med tanke på Knitter sine refleksjonar om forholdet mellom «the religious Other» og «the suffering Other», må ein ha i mente at den lidande Andre både kan vere ei (kulturell, religiøs, etnisk) gruppe som blir diskriminert, og eit marginalisert individ som blir nekta grunnleggande rettar av den same gruppa. Korleis skal ein finne balansen mellom den Andres rett som minoritetsgruppe og den retten den Andre har som sårbar, ukrenkelege individ (som ikkje berre er «lidande» men handlande subjekt som ofte kjempar for større rom innanfor sine grupper)? Kva omsyn skal ha moralsk og politisk trumf - omsorga for utsette individ eller omsynet til religionsfridommen?

I Norge har trussamfunna, trass i den sosialdemokratiske einskapstenkinga, fått relativt stor fridom til å ordne sine indre forhold i samsvar med si gruppebaserte overtyding. Historisk sett har dette ikkje med utfordringa frå innvandarreligionane å gjere, men speglar heller dei kristne motkulturane sin politiske styrke. Den norske Likestillingslova, som har strenge reglar for likebehandling av menn og kvinner i arbeidslivet, har heilt frå den vart vedtatt i 1978 gjort eit generelt unntak for såkalla indre forhold i trussamfunna - eit unntak som gjer det mogeleg å diskriminere kvinner i religionsfridommens namn.

Positivt formulert vernar unntaksbestemminga om den retten trussamfunna har til å ordne forholdet mellom kjønna på ulike måtar - måtar som ikkje nødvendigvis kan karakteriserast som anten «likestilling» eller «diskriminering». For eksempel har kvinner i delar av den muslimske verda alt frå gammalt hatt tilgong til religiøse embete - ikkje berre som islamske lærde, men også som imamar for den kvinnelege delen av forsamlinga. Spørsmålet innanfor islam er derfor strengt tatt ikkje om kvinner kan bli imamar, men om dei kan leie bøna og halde fredagspreike i kjønnsblanda forsamlingar.

Det siste spørsmålet er rimelegvis høgst kontroversielt og støyter mot patriarkalske haldningar i islam som i andre religionssamfunn. Som kjent er det innanfor dei fleste trussamfunn ei tautrekking om kva syn og ordningar som skal gjelde i framtida, for eksempel når det gjeld kvinners presteteneste i den katolske kyrkja eller kvinners tilgong til styrande organ innanfor muslimske trussamfunn. Anten staten grip inn

eller lar vere å ta stilling i slike konfliktfylte saker, påverkar den - i den eine eller andre retninga - dei indre maktkonstellasjonane i trussamfunna.

Side: 39

I norske religionsdialogar har det til no vore ei kanskje overraskande semje om at unnataksbestemmingane i Likestillingslova bør bli ståande og at staten bør vere varsam med å påverke indre prosessar i trussamfunna.³ Er dette eit uttrykk for manglande interesse for kvinner og homofile sine rettar, eller reflekterer det eit ønskje om å byggje eit liberalt, multikulturelt samfunn med tydelege grenser for statens styringsmakt?

Dei fleste representantar for trussamfunna vil nok hevde at det er liberale prinsipp som ligg til grunn for deira vern om unnataksparagrafen i Likestillingslova. Utan å neglisjere kvinnekampen i trussamfunna, vil dei insistere på at det maktkritiske perspektivet også må ta høgde for dei konsekvensane som den nasjonalreligiøse tradisjonen og den hegemonisk liksskapstenkinga har for minoritetane. Generelt vil dei vere kritiske mot alle statlege forsøk på å styre trussamfunna og skeptiske til alle prosjekt som siktar mot å «integrere» annleis truande i den kristen-humanistiske kulturarven (slik mange av minoritetane har oppfatta agendaen for KRL-faget).

Den nemnde Oslokoalisjonen for tros- og livssynsfrihet vil her insistere på globale standardar.⁴ Globalt sett kan majoriteten vere kristen-humanistisk, kristen-konservativ, muslimsk-liberal eller muslimsk-fundamentalistisk, men problematikken er den same: Kor langt kan den livssynsmessige majoriteten gå i retning av å presse minoritetane og avgrense deira handlingsrom, i namnet til ein dominerande kulturarv eller ei ideologisk bestemt liksskapstenking?

Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (som var med på å ta initiativet til Oslokoalisjonen) har sin bakgrunn i ein minoritetsallianse som vart skipa av muslimar, jødar, humanetikarar og buddhistar. Minoritetsalliansen kom til i 1995 som ein protest mot planane om å innføre eit nytt obligatorisk kristendoms- og religionsfag i skulen - eit fag som minoritetane meinte var altfor sterkt prega av kristen kulturarvdiskurs og nasjonalreligiøse interesser. Både i denne og andre saker er det kampen for å hindre overgrep frå majoritetens side og sikre

minoritetane sin gruppebaserte religionsfridom som har stått i fokus for samtalen mellom trussamfunna i Norge. I den grad har kampen for å sikre trussamfunna sin fridom dominert perspektivet at til og med Human-Etisk Forbund no støttar trussamfunna sin fridom til å diskriminere ikkje berre kvinner, men også homofile, noko som trussamfunna har rett til i kraft av unnataksbestemminga i Arbeidsmiljølovas paragraf 55a. Mange vil meine at dei dermed har ofra individets rett på grupperettens altar.⁵ Men multikulturell liberalisme inneber - har generalsekretæren i Human-Etisk Forbund hevda - at ein må vere budd til å forsvare andre kulturelle og religiøse grupper sin rett til å velje konservative, kanskje til og med diskriminerande løysingar i kritiske spørsmål. Slik har generalsekretær Lars Gule forsvart unnataksbestemmingane:

Kampen for homofiles rettigheter er også en viktig del av den internasjonale humanistbevegelsens arbeid. Denne saken handler om hva andre har rett til å gjøre, selv når humanister, kvinne- og homoaktivister er fullstendig uenige i hva «de andre» tenker, mener, sier og gjør ... Å ha en rettighet betyr at den kan brukes til å tro, mene, si og gjøre ting som andre er fullstendig uenige i. Dette er en uunngåelig konsekvens av rettighetstenkingen som gir rom for mangfold og for fredelig sameksistens

Side: 40

mellom grupper med uforenlige livssyn (kronikk i Dagbladet, 18. august 2002).

I Sverige gav demokratiminister Mona Sahlin det same året uttrykk for eit motsett syn, nemleg at trussamfunn som ikkje er villige til å velsigne homofilt partnerskap burde miste sin offisielle vigselfrett (i følgje Vårt Land, 8. november 2002). Men nokre veker seinare kunne vi lese at «Sahlin angrar homoutspel» og hadde trekt sitt forslag om å tvinge trussamfunn til å vigsle homofilt sambuande (Vårt Land, 20. november 2002). Slik illustrerte ho sjølv det liberale dilemma, eller kanskje berre kva det til ei kvar tid er mogeleg å få politisk gjennomslag for.

Mot forslag av den typen Sahlin kom med, kunne ein hevde at retten til likestilling berre treng å bli hevda uavkorta på dei arenaer som ein alle er saman om - nemleg i

dei offentlege institusjonane og på marknaden (i næringslivet). For trussamfunna sin del, vil liberale multikulturalistar hevde, må ein kunne gi større fridom til å forskjellsbehandle, fordi dette er fellesskap som individet står fritt til å melde seg inn eller ut av.

Likevel er alle aktørar i nordiske religionsdialogar i prinsippet samde om at det må settast nokre ubrytelege grenser for trussamfunna sin fridom, for å unngå uopprettelege overgrep mot individet. I Norge har ein for eksempel på 90-talet funne å måtte skjerpe lovgivinga mot tvangsekteskap og kvinneleg omskjering - i tråd med den grensa som menneskerettskonvensjonane trekkjer for religionsfridommen ved skade på liv og helse.

Ein slik grensedraging har det vist seg å vere mogeleg å få ein brei, tverr-religiøs aksept for. Derimot er det i dagens Norge ikkje politisk mogeleg å få gjennomslag for at staten skal tvinge igjennom likestilling i trussamfunna når det gjeld kvinners tilgong til religiøse embete - for eksempel i muslimske, katolske eller ortodokse trussamfunn. Ein så sterkt grad av statleg kontroll over trussamfunna sine indre forhold vil mange - også mellom dei som aktivt kjempar for likestilling - sjå som problematisk i høve til religionsfridommen og den nødvendige fridommen som må råde i det sivile samfunn generelt.

Det er likevel mogeleg å tenke seg at staten stiller visse kjønnsdemokratiske minimumskrav for at trussamfunn skal kunne ta imot offentlege tilskott. For eksempel kunne staten - som den alt gjer når det gjeld tildeling av kulturtilskott til ungdomsorganisasjonar i Norge - krevje at kvinner har tilgong til dei styrande organ i trussamfunna. Ville dette vere ei uakseptabel overstyring av trussamfunna? Eller kunne ein sjå det som eit nødvendig minimumskrav som staten aktivt bør søkje tverr-religiøs konsensus om?

Grensa mellom legitime minimumskrav (i namnet til individet) og ein uakseptabel grad av statskontroll (med trussamfunna), er vanskeleg å trekkje. Spørsmålet er kor langt ein vil gå i retning av eit statsstyre som tvingar igjennom praktisk tilslutnad til bestemte verdiar eller ordningar. I nøyaktig kva saker ønskjer ein felles ordningar som staten anten set som vilkår for offentleg godkjenning eller brukar si tvangsmakt

til å gjennomføre også i det sivile samfunn?

I mi eiga tenking om stat og religion har det skjedd ei gliding i liberal retning, voneleg ikkje som uttrykk for ei svekka interesse for kva som etisk eller religiøst sett er rett, men heller for eit skjerpa syn på kva slags statlege inngrep som politisk sett er rettmessige. Men dess lengre ein går i retning av multikulturell liberalisme, dess viktigare blir det å byggje alliansar i

Side: 41

det sivile samfunn mellom kristne, muslimar, humanetikarar og andre som har felles ideal for eksempel når det gjeld kvinners stilling. I fleirkulturelle samfunn som vernar om trussamfunna sin rett til å vere forskjellig, kan slike tverr-religiøse alliansar skape nødvendig og fruktbar strid i det sivile samfunn og hindre at multikulturalisme blir jamgodt med laissez-faire på etikkens området.

Velgrunna moralsk usemje?

I radikal strid for det ein meiner er rett, må ein likevel forhalde seg til andre si like overtydde meining om å ha den moralske og politiske retten på si side. Til dette kjem den konkrete moralske og politiske usemja mellom menneske som hevdar at dei står for dei same verdiane («sosial rettferd», «likestilling» osv.).

I dette perspektivet blir spenninga mellom multikulturalisme og universalisme ikkje berre eit spørsmål om trussamfunna sin rett til å dissentere frå fleirtalsmeininga i storsamfunnet, men like mykje eit spørsmål om korleis ein handterer indre dissens i trussamfunna og ei tilsvarande usemje på tvers av trusgrensene. I kva grad vil dei som krev fridom for si tru i det sivile samfunn akseptere ei «velgrunna moralsk usemje» innanfor sine trussamfunn?

Uttrykket «velgrunna» er lånt av Göran Bexell som stiller opp ei rekke kriterium for kva som kan reknast for eit moralsk velgrunna standpunkt innanfor ein bestemt tradisjon - kriterium som dermed også definerer rommet for velgrunna moralsk usemje (Bexell 1990: 4 og Bexell 1992: 31-36). Innanfor den kristne tradisjonen (som Bexell relaterer til) er det for eksempel tradisjon for å akseptere at den ikkje-

valdelege grunnverdien som ein assosierer med evangelia kan utmyntast både som absolutt pasifisme og i tanken om rettferdig krig.

Eit kritisk spørsmål når ein taler om «velgrunna moralsk usemje» er om resonnementet er deskriptivt, kontraktuelt eller normativt. Deskriptivt er det eit faktum at (meir eller mindre konsekvente) pasifistar og (meir eller mindre restriktive) talsmenn for den rettferdige krigen heilt frå den konstantinske tida har levd side om side i dei store kyrkjesamfunna. Men velgrunna moralsk usemje handlar om noko meir enn deskriptive konstateringar. For å gi meining, må uttrykket i det minste referere til ein «sosial kontrakt» i det aktuelle trussamfunnet om å leve side om side med ulike syn i kritiske saker (ein moderne klassikar er måten ein handterer ulike syn på alkoholnyting i nordisk kristendom). Men tanken om velgrunna moralsk usemje kan også ha meir normative implikasjonar, dersom ein meiner at to ulike syn kan reknast som plausible og legitime tolkingar av den same tradisjonen. Om ein pasifist ikkje bryt med eit kyrkjesamfunn som aksepterer krigsteneste og endå til legg til rette for uniformert feltpresteteneste, kan dette anten tyde at ein kontraktuelt har godtatt at ein kan leve med to gjensidig respekterte syn innanfor det same kyrkjesamfunnet, eller også at ein normativt aksepterer at dei to motstridande tolkingane av den kristne tradisjonen (pasifisme, rettferdig krig) faktisk er velgrunna moralsk sett.

I spørsmålet om homofiles stilling i kyrkja har endringsagentane kjempa for å vinne kontraktuell aksept for at homofilt samliv ikkje skal føre til nokon reduksjon i rettar når det gjeld tilgongen til embete eller styringsorgan. Men mange på begge

Side: 42

sider har også uttrykt at motsette syn på homofilt partnerskap kan vere moralsk velgrunna ut i frå kristen tradisjon. I utgreiinga Homofile i kirken som ei arbeidsgruppe oppnemnd av Bispemøtet leverte i 1995 refererer Kjetil Hafstad eksplisitt til Bexell sitt teoretiske perspektiv når han utfaldar sitt resonnement om «velbegrunnet uenighet innen kirkens fellesskap» (Hafstad 1995: 162ff).

Spørsmålet er kva som er det neste steget, når dei første skansane er vunne: vil ein då framleis sjå dei ulike syn på homofilt samliv - eller kvinns stilling - som uttrykk

for velgrunna moralsk usemje, eller vil ein heller kjempe for at eins eige syn skal ha normativ trumf og dermed også ordningsmessig forkøyrerrett i trussamfunnet? Her har Svenska Kyrkan gått lengre enn Den norske kyrkja i retning av å tvinge motstandarar av kvinneleg presteteneste til å forhalde seg til det faktum at Svenska Kyrkan ønskjer kvinner i presteteneste, utan dei unnataks- eller rettare sagt unnamanøverbestemmingane som Den norske kyrkja sine «køyrereglar» er uttrykk for.

I kampen mot apartheid i Sør-Afrika kjempa kristne og muslimar saman for å avgrense rommet for velgrunna moralsk usemje, ved normativt å stemple apartheid som totalt uakseptabelt i lys av både kristen og islamsk etikk. I kva saker vil ein - av omsyn til den diskriminerte Andre - sette ei absolutt grense for akseptable haldningar og ordningar, og i kva saker må ein snarare lære seg til å leve med eit spenningsfylt mangfald av moralske og religiøse posisjonar (i samfunnet og i trussamfunna)? Skal det for eksempel tenkast forskjellig om rase, kjønn og seksuell legning når ein går opp grensene mellom reglar som må gjelde universelt og reglar det kan gjerast unnatak frå i trussamfunna? Kva er i så fall det etiske kriteriet for den gresedraginga ein måtte gå inn for?

Tverr-religiøs aktivisme, i kontroversiell praksis

I fleirreligiøse samfunn kan samtalen om kva som skal kunne reknast som velgrunna moralsk usemje ikkje avgrensast til indre forhold i trussamfunna. Samtalen må også førast på tvers av religionsgrensene. Som eg har vore inne på, fell ikkje dei ulike syna på ikkje-vald, forholdet mellom kjønna eller samlivsspørsmål saman med trusgrensene. Usemja går tvert om heilt på tvers av religionsgrensene.

Tilsvarande kan folk med ulik tru (som eg ovanfor har vist med eit sørafrikansk eksempel) finne saman i eit felles frigjeringsengasjement. Slike erfaringar blir også gjort i Norge. Eit av dei viktigaste prosjekta i regi av Kontaktgruppa for Mellomkyrkjeleg Råd og Islamsk Råd, er eit kvinneprosjekt som er dokumentert i boka Dialog med og uten slør (Grung og Larsen 2000). Her oppsummerer kristne og muslimske kvinner sine erfaringar med dialog som eit middel mot avmakt på denne måten:

Kvinner - og i Norge gjelder nok dette flere muslimske enn kristne kvinner - blir dessverre oftere enn menn henvist til å erfare mye av virkeligheten annenhånds, gjennom erfaringer gjort av sine menn og sine barn. Når kvinner møtes i dialog blir vi utfordret til å være deltakere, til å gjøre våre egne erfaringer og til å bekrefte hverandre som aktive subjekter ... Kvinners situasjon kan gjennom en sån prosess blir mindre preget av avmakt og mer av myndiggjøring og fellesskap (nemnde verk, s. 133f).

Side: 43

I ein artikkel har Anne Hege Grung oppsummert slike erfaringar i maksimen «dialog kan vere ei frigjerande erfaring for kvinner» (Grung 2000). Likevel vil kristne og muslimske kvinner som gjennom dialogen styrkar kvarandre som endringsagentar, kunne ha nokså ulike syn på kva konkrete mål kvinner bør sette seg i sine respektive trussamfunn.

Det er nettopp når vi ser på korleis folk med ulik tru aktiviserer seg og tar stilling i heilt konkrete saker at kompleksiteten i interreligiøse relasjonar blir tydeleg. I det følgjande vil eg bruke kristne og muslimske reaksjonar på terrorhandlingane 11. september og den påfølgjande bombinga av Afghanistan som eit tverr-religiøst eksempel på spenninga mellom verdifellesskap og moralsk usemje.

Generelt er det ingen store problem med å få eit overveldande fleirtal av kristne og muslimske leiarar til å slutte seg til grunnleggande verdiar som fremjing av ikkje-valdskultur eller vern om det sårbare menneskelivet. I Norge stod då også muslimske og kristne leiarar hand i hand saman med jødar og humanetikarar, i ei stor offentleg markering like etter 11. september mot religiøst motivert vald (Dagsavisen 17. september 2001).

Men då USA sette i verk sin krig mot terrorismen ved å bombe Afghanistan, vart biletet straks meir komplisert. I Norge som i mange andre vestlege land var det mange kyrkjeleiarar - inkludert fleire biskopar - som kritiserte bombinga (Klassekampen 29. oktober 2001). Komiteen for Internasjonale Spørsmål i Den norske kyrkja karakteriserte tidleg krigshandlingane mot Afghanistan som «etisk

betenkelige og strategisk ukloke» (kirken.no 18. oktober 2001). Islamsk Råd gjekk ikkje uventa ut med liknande synspunkt. På eit tidspunkt vart det til og med sendt eit felles brev frå Mellomkyrkjeleg Råd og den største pakistanske moskeen i Oslo. I brevet kritiserte ein landets kristendemokratiske statsminister for å støtte altfor ukritisk opp om den amerikanske bombekampanjen (som Norge seinare vart ein aktiv deltakar i). Saman kravde kristne og muslimske leiarar stans i bombinga av humanitære grunnar og bad om at kampen mot terror ikkje måtte førast på ein måte som påførte uskuldige sivile nye lidningar (Aftenposten 31. oktober 2001). Dei let med andre ord omsynet til den lidande (sårbare) Andre vere avgjerande for korleis dei tok stilling og viste på denne måten at krigen slett ikkje handla om forholdet mellom «muslimar» og «kristne».

Det kristen-muslimske brevet burde vere eit godt eksempel på ei form for tverreligiøs aktivisme som etter sin natur er kontroversiell. Det var då heller slett ikkje alle kyrkjeleiarar som var av same meining som aktivistane i Mellomkyrkjeleg Råd og dei kritiske biskopane. Då Kyrkjemøtet tok opp saka i november, måtte ein konstatere ulike syn på kva verkemiddel som er forsvarlege og tenlege i den globale kampen mot terror. Det er grunn til å minne om at også muslimar, internasjonalt sett, var ueinige seg i mellom. Den amerikanske bombekampanjen hadde ikkje vore mogeleg om det ikkje var for solid muslimsk støtte både frå Nord-alliansen i Afghanistan og tunge regionale aktørar som den pakistanske regjeringa.

Eksemplet ovanfor er berre eitt av mange på konkret moralsk usemje mellom folk som - på tvers av trusgrenser - hevdar å stå for dei same verdiane.⁶ Det er i den konkrete moralske og politiske praksisen dei store slaga står, meir enn i den allmenne verdidiskursen som for eksempel

Side: 44

Declaration Toward a Global Ethic frå religionsparlamentet i Chicago i 1993 er uttrykk for (Küng and Küschel, red., 1993). I talen om global etikk har tilnærminga til verdispørsmål ofte vore reint deduktiv: ein har sluttar seg fram frå dei store tradisjonane til nokre allmenne verdiar som ein kan ha von om å vinne ein tverreligiøs, «overlappande» konsensus om.⁷

Ei meir induktiv tilnærming til spørsmålet om global etikk finn ein i Elisabeth Gerles bok *In Search of a Global Ethics* (Gerle 1996). I tilslutnad til Seyla Benhabib inviterer Gerle til ein kontekstmedviten og maktkritisk verdidebatt som er interaktiv i den forstand at den blir til ein prosess av samtale og samhandling (nemnde verk: 19, 38f). Med ei induktiv og meir aktivistisk tilnærming til global etikk ser ein klarare at dei verdistandpunkta ein kjem fram til i ein dialogisk prosess - dersom dei skal ha forandringspotensiale i seg - nødvendigvis også må vere kontroversielle.

I alle konkrete moralske utfordringar ein står overfor i dagens globale samfunn, er ein konfrontert med til dels store meiningsskilnader både innanfor og på tvers av trussamfunna. Kva gjer ein så? Om ein meir liberalt enn før aksepterer at det finst ulike måtar å realisere den same grunnverdien på, treng ein ikkje av den grunn å hamne i grenselaus verdirelativisme. Det er ei påtrengande oppgåve i det multireligiøse samfunnet å sette grenser for haldningar og handlingar som ein ikkje under noko omstende kan akseptere eller leve med. Her må universalismen vere kompromisslaus, og grensene for kva som er akseptabelt må sikrast både med lovgiving og haldningsskapande arbeid.

Derfor bør det også vere ei hovudoppgåve for den interreligiøse dialogen å sjå kor langt ein kan kome i retning av å definere rommet for velgrunna moralsk usemje saman. Men i ein del saker kan det vere like viktig å utvide rommet for akseptert usemje som å avgrense det.

Konklusjon

Korleis ein avgrensar eller utvidar rommet for velgrunna usemje, er både eit etisk, politisk, interreligiøst og teologisk spørsmål.

Politisk sett er eit faktum at både kristne, muslimar og andre fordeler seg nokså jamt over partiskalaen, i nordisk samanheng også heilt på tvers av skiljet mellom liberale og sosialdemokratiske parti. Spørsmålet om korleis ein skal balansere liberal multikulturalisme og universalistisk verdipolitikk får ulike svar på tvers av trus- og kulturgrensene.

Etisk sett er utfordringa todelt. For det første må storsamfunnet - i namnet til det ukrenkelege individet - trekkje nokre grenser for akseptabel etisk usemje. Desse grensene må ein, gjennom dialog, arbeide aktivt for å gi tverrkulturell legitimitet. For det andre må trussamfunna - kvar for seg og saman - utfordrast på sin vilje til å akseptere velgrunna moralsk usemje.

I interreligiøst perspektiv er utfordringa for både kristne, muslimar og humanetikarar å bli meir liberale utan å bli mindre solidariske, engasjerte og handlingsvillige. Dess større rom ein gir for etisk og politisk usemje - i trussamfunna og i storsamfunnet - dess meir nødvendig blir det for alle som ønskjer endringar i kritiske saker å byggje alliansar i det sivile samfunn. Slike alliansar vil alltid vere kontroversielle, kva anten det gjeld religionsfridommens rekkevidde, kvinner si stilling, eller spørsmålet

Side: 45

om korleis ein best kan demme opp for religiøst motivert vald.

I teologisk perspektiv er utfordringa å samtenkje omsynet til den religiøst sett Andre med omsorga for den lidande Andre, noko som krev ei ny gjennomtenking av forholdet mellom religionsteologi og frigjeringsteologi. Som eg har prøvd å vise, må ei slik nytanking vere sensitiv for forskjell og kontekst, men også kople talen om Gud til nokre universelle etiske forpliktingar.

Noter

1. Artikkelen byggjer på ei forelesing som vart halden på seminaret «Teologi och befrielse i globaliseringens tid, 10 år efter Per Frostin», Lunds universitet, Teologiska institutionen 9. november 2002.
2. Slik Frostin såg det, er det berre den som kjempar med heile seg og veit kva det vil seie å bli knust i kampen for rettferd som kan forstå kva evangeliet er, nemleg ei kraft som kan gi tryggleik, tillit, håp midt i ein strevsam og til tider håplaus politisk kvardag (jf. Leirvik 1981: 37). Med Frostin sine egne ord: «Bönen sänder människan in i förändring, men dessa förändringar aktualiserer i sin tur behovet av bön ... Endast bönen ger den helhet som behövs för att skapa en ny verklighet» (Frostin 1979: 28).

3. Sjå for eksempel rapporten frå det tverr-religiøse prosjektet Religion, livssyn og menneskerettigheter i Norge, Eidsvåg og Larsen 1997: 180f.
4. Til Oslokoalisjonens prinsippprogram og ulike prosjekt, sjå www.oslocoalition.org
5. Etter at landsmøtet til Human-Etisk Forbund i 2002 avviste å ta med i sitt nye prinsipp- og arbeidsprogram eit forslag om å arbeide for ei oppheving av den retten som trussamfunna har, i kraft av paragraf 55a i Arbeidsmiljølova, til å diskriminere homofile ved tilsettingar, oppmoda Karen-Christine Friele i ein kronikk i Dagbladet (den 9. august 2002) til utmelding av Human-Etisk Forbund.
6. Til ei grundigare drøfting av forholdet mellom global etikk og konkret moralsk usemje etter 11. september 2001, sjå Leirvik 2003.
7. Declaration Toward a Global Ethic finst på norsk i Oddbjørn Leirvik: Religionsdialog på norsk (Oslo: Pax forlag 2001), s. 235-248 («Erklæring for ein global etikk»). Erklæringa kallar alle menneske til (1) ein kultur av ikkje-vald og respekt for livet, til (2) solidaritetskultur og ei rettferdig økonomisk ordning, til (3) toleransekultur og eit liv i sanning og til (4) ein kultur med like rettar og partnerskap mellom mann og kvinne. Preikeaktige erklæringar kan vere ein viktig del av eit haldningsskapande arbeid. Men avgrensinga til Chicago-erklæringa og Hans Küng sitt Projekt Weltethos ligg i den kontekstslause idealismen som ofte har prega den globaleiske diskursen. Problemet med slike allment formulerte verdiar blir tydeleg når ein ser kor vanskeleg det er å finne nokon som ville stå fram offentleg og seie at dette er eg faktisk heilt usamd i. I det verkelege livet må ein derimot forhalde seg til at folk faktisk er moralsk og politisk ueinige, sjølv når dei hevdar å stå for felles verdiar. Det avgjerande spørsmålet er kva det skal bety i praksis å bygge ein ikkje-valdskultur, få til økonomisk rettferd eller sikre like rettar for mann og kvinne. Og då er den framveksande religionsdialogiske ortodoksien ikkje til altfor stor hjelp. På det ortopraktiske nivået vil nemleg både kristne, muslimar, buddhistar, humanetikarar og andre fordele seg nokså likt over ein brei politisk skala der dei fleste - frå langt ut på venstresida til langt inn på høgresida - hevdar at dei står for dei same ideala, sjølv om dei altså tolkar desse høgst forskjellig i sin sosiale og politiske praksis.

Side: 46

Litteratur

Bexell, Göran. 1990. En välgrundad moraluppfatning. Svensk Teologisk Kvartalsskrift 66:145-153.

Bexell, Göran. 1992. Kyrkan och etiken. Stockholm: Verbum.

Eidsvåg, Inge og Lena Larsen (red.). 1997. Religion, livssyn og menneskerettigheter i Norge. Oslo: Universitetsforlaget.

Esack, Farid. 1997. Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oxford: Oneworld.

Frostin, Per. 1970. Politik och hermeneutik, Studia Theologica Lundensia 33. Lund: CWK Gleerup.

Frostin, Per. 1971. Kristendom och marxism. Från konflikt till dialog. Stockholm: Gummessons.

Frostin, Per. 1978. Materialismus, Ideologie, Religion: die materialistische Religionskritik bei Karl Marx. München: Kaiser.

Frostin, Per. 1979. Bön och revolution. Stockholm: Skeab/Verbum.

Frostin, Per. 1988. Liberation theology in Tanzania and South Africa. A First World interpretation. Lund: Lund University Press.

Frostin, Per. 1994. Teologi som befriar. Efterlämnade texter, Religio 41. Lund: Teologiska Institutionen.

Gerle, Elisabeth. 1996. In Search for a Global Ethics. Theological, Political, and Feminist Perspectives based on a Critical Analysis of JPIC and WOMP. Lund: Lund University Press.

Gerle, Elisabeth. 2001. Mångkulturalism - för vem? Stockholm: Nya Doxa.

Grung, Anne Hege. 2000. Dialogue can be a liberating experience for women. Current Dialogue vol. 35, July 2000.

Grung, Anne Hege og Lena Larsen. 2000. Dialog med og uten slør. Oslo: Pax forlag 2000.

Hafstad, Kjetil. Homoseksualitet i kristen etisk belysning. I Homofile i kirken. En utredning fra Bispemøtets arbeidsgruppe om homofili. Oslo: Kirkens Informasjonstjeneste 1995: 140-172.

Knitter, Paul F. 1995. One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility. New York: Orbis.

Küng, Hans and Karl-Josef Kuschel (eds). 1993. A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions. London: SCM Press.

Leirvik, Oddbjørn. 1981. Politikk, evangelium, religiøsitet. I Be og arbeid. Tanker om fromhetsliv i 80-åra. Oslo: Norges Kristelige Studenterbevegelse.

Leirvik, Oddbjørn. 2003. Global Ethics and Moral Disagreement after September 11, 2001: A Christian-Muslim Perspective. Studies in Interreligious Dialogue (1): 18-29.

Tracy, David. 1996. The Hidden God: The Divine Other of Liberation. Cross Currents 46 (1): 5-16.