

Samvit - om Sjølvet og den Andre i religionsmøtet

ODDBJØRN LEIRVIK

Kva er det som gjer at vi kan vite noko i lag med andre? Går det an å vite noko djupt i lag med menneske som har andre erfaringar, ei anna tru og ein heilt annan meiningshorisont enn ein sjølv? Kva skal til for å vite noko i lag - noko som forandrar både ein sjølv og den andre?

Samvit

Vi har eit gåtefullt ord i språket, eit ord som har meir fylde og spenning i seg på nynorsk enn på bokmål: samvit. Det bokmålske «samvittighet» blir liksom ikkje heilt det same. Ordet «samvittighet» gir oss vel helst assosiasjonar til det å vite noko med oss sjølve, noko som vi anten har god eller dårleg «samvittighet» for. På nynorsk peikar samvit klarare *utover* oss sjølve, til det å vite noko *saman med* andre. Det er likeeins på gresk, latin, fransk og engelsk: *syneidēsis*, *conscientia*, *conscience*. Etymologisk sett handlar det (som forstavingane *sam-*, *syn-*, *con-* viser) om å vite noko saman. Men historia til samvitsomgrepet viser likevel at det oftast har vore tale om å vite noko med seg sjølv, meir det enn å vite saman med andre.

Kven er det vi samtalar med når samvitet blir vekt til liv? Er det vårt andre sjølv, eller er det den Andre ved vår side? Kanskje Gud, som det store Du? Å påberope seg samvitet kan innebere at vi trekkjer oss inn i oss sjølve, men også at vi lar oss forplikte av noko som den andre veit. Når Paulus utfaldar samvitsomgrepet i 1. Korintarbrev

(kap. 8 og 10), står han overfor to grupper i kyrkjelyden. Den eine parten veit med seg sjølve at dei kan ete kjøt som er ofra til avgudane med godt samvit, medan dei andre - dei med «svakt samvit» - ikkje synest dei kan gjere det. I denne konfliktsituasjonen argumenterer Paulus for at dei sterke sin *gnōsis*, det dei veit med seg sjølve, bør vike av omsyn til fellesskapet. Han ville at det dei kristne i Korint av ulike samfunnsklasser kunne vite saman, og leve ut saman i ein solidarisk praksis, skulle ha forrang framfor den eine parten sitt sterke sjølvmedvit.¹

Eg trur at i all tale om samvitet finst det ei spenning mellom Sjølvet og den Andre. Når vi vil ha *godt* samvit for noko, etablerer vi ofte ein nødvendig distanse til dei andre, for å bli klare over kva vi sjølve trur på og står for. Som den gamle romerske stoikar Cicero sa det: «Det finst ikkje noko publikum som har høgare autoritet for dyden enn samvitet».² Det er gjerne slik ein resonnerer når ein nektar militærte-neste eller anna «av samvitsgrunnar»: ein veit med seg sjølv at ein må seie nei, og at ein må stå for det ein sjølv trur er rett uakta kva dei andre meiner. Men når ein seier nei med *godt* samvit, er det ikkje berre fordi ein veit med seg sjølv at noko er rett. Sjølv avvikande meiningar har ein oftast *saman med* eit publikum - nokre andre som ser og kjenner det på same måte som ein sjølv.

Også i det *dårlege* samvitet finst både Sjølvet og den Andre. Når vi får dårleg samvit, veit vi med oss sjølve at vi har gjort noko som har såra ein annan, eller at vi har latt vere å gjere noko som ein annan hadde trengt at vi stilte opp med. For religiøse menneske kjennest det som om det er Gud som gir ein dårleg samvit. Men kanskje er det ikkje så stor forskjell på Guds stemme og stemma til den internaliserte Andre. Når den gamle radikalar *Ludwig Feuerbach* for 150 år sidan sette seg føre å dissekere samvitsomgrepet, fann han ei spalting i sjølv-et som seinare Freud og andre skulle utforske: «Samvitet er *alter ego*, det Andre Eg i Eg'et».³ Ifølgje Feuerbach er samvitet den internaliserte stemma til eit såra Du: «Samvitet mitt er ikkje noko anna enn eit Eg som set seg på staden til eit såra Du».⁴ Ein annan stad seier han: «Kort sagt er det gode samvitet ikkje noko meir enn glede over den gleda eg har gitt til ein annan, og det dårlege er ikkje noko anna enn smerte og liding over det vonde som eg har påført han ved misforståing eller slurv eller lidenskap».⁵ Med tilvising til samvitet sin etymologi slår han fast: «Samvit er å vite saman med nokon. I så stor grad er bil-det av den Andre vevd inn i mitt sjølvmedvit og mitt sjølvbilde at endatil uttrykket for det som er aller mest mitt eige og mitt aller innerste - samvitet - er eit uttrykk for sosialisme og fellesskap».⁶

Ein samvitsfull religionsdialog?

No er det ikkje sosialismen som er temaet for den følgjande drøftinga, men religionsdialogen. Kan samvitsomgrepet vere ein nøkkel til å forstå kva som skjer i religionsmøtet, i spenninga mellom det å vite med seg sjølv og det å vite noke forpliktande saman med andre? I sin artikkel om «conscience» i *The Encyclopedia of Religion* peikar Michel Despland nettopp på samvitsomgrepet som eit mogeleg utgangspunkt for religionsdialogen:

On the interreligious scene today, it is to be wished that dialogue and encounter shall proceed from conscience. And the notion of conscience may well be - or become - part of the account that each will give to the other of his or her own humanity. Such meeting of consciences cannot occur without the labor of consciousness: each trying to communicate over a period of time what he is aware of.⁷

I møtet mellom kristne og muslimar (som er mitt arbeidsfelt), er det lite tradisjon for å sette samvitet i fokus for religionsdialogen. Men det finst spennande unnatak, nærare bestemt på den egyptiske scena ved midten av vårt hundreår. På 1950- og 60-talet skriv tre kjende egyptiske muslimar, som alle var opptatt av forholdet mellom muslimar og kristne, ei rekkje bøker der samvitsomgrepet står påfallande sentralt. ^cAbbās Maḥmūd al-^cAqqād skriv om Muhammad og Kristus som etiske og religiøse geni, og om det han kallar «kjærleiks- og samvitslova» i Jesus forkynning.⁸ Khālid Muḥammad Khālid skriv først om Muhammad og Kristus «saman på vegen» i forsvar for «vanlege menneske», og seinare ei heil bok om samvitet si utvikling gjennom religionshistoria.⁹ Kāmil Ḥusayn les langfredagsfortellinga som eit allmennmenneskeleg drama om korleis individet sitt samvit blir korsfesta når omsynet til uklare gruppeinteresser får overtaket.¹⁰ Deira innfallsvinklar er forskjellige. Men hos alle tre står samvitsomgrepet så påfallande sentralt at det kallar på nærare gransking.

Klassisk islam har ikkje noko eigentleg samvitsomgrep. Det ordet som i moderne arabisk har fått meininga samvit er *ḍamīr*. Etymologisk peikar ordet i retning av det indre. Allereie i klassisk sufisme (som hos al-Ḥallāj og ibn al-ʿArabī) kan *ḍamīr* stå for det indre medvitne, som namn på det eit menneske veit med seg sjølv men ikkje utan vidare viser fram for andre. Det er då også nærliggande å sjå den moderne bruken av ordet som eit uttrykk for ei inderleggjering av moralen, i kritisk distanse til meir kollektivistiske og tradisjonsbundne

moraltolkingar i islam. Men måten desse muslimane brukar omgrepet på, viser at vendinga *innover* samtidig ber i seg ei ny opning *utover* - mot eit vidare fellesskap, der også dei kristne høyrer med. Samvitsdiskursen deira er eit uttrykk for at desse (heller liberale) muslimane veit noko saman med andre, nemleg dei kristne - det vere seg kristen tradisjon, europeiske kristne eller koptiske landsmenn.

Einskap og forskjellar

Istadenfor å gå nærare inn på den egyptiske samvitsproblematikken (som er tema for eit pågåande forskingsarbeid), skal eg i det følgjande reflektere meir allment over kva rolle den religiøst sett Andre kan spele når det gjeld forminga av den eigne religiøse identiteten. No er det ikkje alle som synest dette er ei påtrengande problemstilling. I mykje av den New Age-inspirerte nyreligiøsiteten er spørsmålet om åndeleg identitet intimt knytt til tanken om sjølvutvikling. Sjeler på vandring søker sitt djupare Sjølv, men ofte utan å finne noko forplikande fellesskap der den Andre kunne få noka avgjerande rolle å spele. Det er noko ved nyreligiøsiteten som trekkjer i retning av utvisking av forskjellar. Tanken er at alle religionar djupast sett handlar om det same, og at det i den mystiske erfaringa ikkje lenger er noko skilje mellom Eg og Du, eller mellom Sjølv og Gud. Alt er einskap.¹¹

I dialogen mellom religionar er det vanskelegare å tenkje seg at Eg og Du kan bli eitt. Når fellesskap møtest, og ikkje berre sjeler, blir forskjellane tydelege. Vi blir utfordra til å kjenne etter om vi kan leve godt med nokon som er Annleis; også på heilt nært hald. Mykje trekker i retning av berre å ville vite med seg sjølv, eller i lag med eit avgrensa fellesskap. Når vi skal sette ord på vår religiøse eller livs-synsmessige identitet, skjer det ofte ved bruk av kontrastar: Vi fokuserer på det som gjer oss annleis enn dei andre. Om vi med stort oppbod av god vilje likevel opnar oss for meir fannande identitetar, tenkjer vi gjerne at forskjellane må tonast ned så mykje som mogeleg, om det skal vere mogeleg å ha eit tverr-religiøst fellesskap. Det er vanskeleg å finne eit samspel mellom Sjølv og den Andre der forskjellane får lov til å stå der og dirre, utan at fellesskapet går i oppløysing.

To jødiske vitnemål

I nyare jødisk religionsfilosofi finst det nokre spennande innsteg til å forstå kva som skjer i rommet mellom eit Eg og eit Du, mellom meg og den Andre. Eg tenkjer på innsiktene frå filosofane *Martin Buber* og *Emmanuel Levinas*. Levinas er ansiktet og den Andre sin filosof. Midt i ei tid som osar av autonomi og sjølvutvikling taler han om den

Andre som tar frå meg kontrollen og rykkjer meg ut av mitt eige. Likevel - eller kanskje nettopp fordi han representerer eit så markert alternativ til sjølvutviklingstanken - har han blitt nærast ein motefilosof. Levinas står i eit visst slektskap til Martin Buber. Buber formanar oss til å motstå freistinga å gjere andre menneske til eit Det, ein ting i verda som vi kan skalte og valte med. Det sant menneskelege blir openberra i det ekte møtet - mellom eit Eg og eit Du som ikkje kan objektiviserast.¹²

Medan Buber framhevar *likeverdet* i det ekte møtet, understrekar Levinas *forskjellen*. Derfor er nøkkelordet i Levinas sin etikk ikkje det intime Du, men det meir distanserande «den Andre». For Levinas er den Andre sitt «ansikt» ikkje berre noko fascinerande, men også noko skremmande. For det er noko ved ansiktet som stiller meg til ansvar, nesten som eg skulle stå ansikt til ansikt med Gud: «Det vidunderlige ved ansiktet er at det *sier*; det sier: nød, sårbarhet, det ber, bønnerfaller meg om hjelp, det setter meg under ansvar.»¹³ Mot all intimitetsfilosofi insisterer Levinas på at den Andre alltid er forskjellig frå meg, og i den mest radikale forstand ugripbar. Gud er - liksom det andre mennesket - «Han som gjekk forbi» (jf 2 Mosebok 33,19-23). For Levinas er det berre ein stad «Han som gjekk forbi» blir synleg, nemleg når han «avtegnar sporet av det uendelige i den Annens ansikt.» Levinas sukkar: «Gud, guden, det er en lang vei dit, en vei som går om den Annen. Å elske Gud er å elske den Annen ...».¹⁴

I forlenginga av desse to jødiske vitnemåla vil eg prøve å reflektere litt om korleis spenninga mellom ein sjølv og den andre tær seg i møtet mellom kristne og muslimar.

Kristne og muslimar:

kva veit dei med seg sjølv, og kva veit dei saman?

Koranens vitnemål er motsetnadsfullt når det gjeld å vite med seg sjølv eller også vite saman med andre. I det femte suraen (5,53) finst det eit vakkert uttrykk for korleis det å vite noko saman til sjuande og sist kviler hos Gud:

Hver og en har Vi gitt en norm og en praksis. Om Gud hadde villet, kunne han ha gjort dere til et samlet trossamfunn, men Han ønsket å stille dere på prøve ved det Han har gitt dere. Så kappes i å gjøre det gode! Til Gud skal dere alle vende tilbake. Han vil redegjøre for det dere var uenige om.

Muslimar, jødar og kristne veit noko saman - nemleg at Gud veit best! Men vekta i det siterte Koran-ordet ligg likevel på det som kvar av

religionssamfunna veit med seg sjølve, utifrå si eiga «norm» og sin eigen «praksis». Nokre vers seinare kjem då også åtvaringa mot å ha for mykje fellesskap, eller vite for mykje saman med dei Andre: «Dere som tror, slutt dere ikke til jøder og kristne! De henger sammen. Den som slutter seg til dem, blir en av dem» (5,56).

I 1997 kom det ut ei bok som kan vise seg å vere epokegjerande. Boka er skriven av ein sør-afrikansk muslim, *Farid Esack*, og ber tittelen *Qurʾān, Liberation & Pluralism*. Den har undertittelen *An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against oppression*.¹⁵ Eit av kapitla handlar om «Redefining Self & Other», eit anna om «The Qurʾān and the Other». Boka er skriven utifrå erfaringane frå kampen mot apartheid. Forfattaren har stått side om side med dei svarte kristne leiarane, gjort felles sak med dei, vore i fengsel saman med dei, opplevd frigjeringskamp saman med dei. Han skildrar eit likeverdig møte mellom svarte kristne og asiatiske/farga muslimar, utifrå ein felles lagnad, ein felles kamp og eit felles håp. Dei åtvarande orda i Koranen mot for mykje fellesskap med jødar og kristne tolkar han i lys av konteksten i Medina, der dei første muslimane opplevde seg som politiske konkurrentar til sine abrahamittiske søsken, særleg då jødane. Farid Esack prøver å vise at dei meir grensesettande orda i Koranen også heng saman med sosiale motsetnader: dei «vantru» er dei som held andre folk nede, og ikkje vil bøye seg for den eine Gud i eit likeverdig fellesskap. I sin sør-afrikanske kontekst har Farid Esack opplevd noko anna: nemleg at ein del muslimar og ein del kristne (dei svarte) har gjort felles sak mot andre kristne (majoriteten av dei kvite), men også mot mange asiatiske/farga muslimar som levde relativt komfortabelt med apartheidregimet.

Han har gjort den erfaringa som stadig fleire gjer: dei avgjerande og dramatiske forskjellane går ikkje mellom religionssamfunna, men mellom rik og fattig, undertrykkar og undertrykt, mann og kvinne i kvart religionssamfunn. I lys av denne erfaringa blir det mogeleg å lese Koranen på ein ny måte. M.a. forstår han *islām* ikkje som namnet på eit avgrensa religionssamfunn, men som ei fundamental livshaldning som skaper fellesskap og set skiljer heilt på tvers av religionsgrensene. Den same opne tolkinga gir han av den islamske nøkkeltermen *imān*, tru. Iflg. Esack rettar sann tru seg mot ein Gud som er større enn alle herrar i denne verda, og trua kan inspirere til fellesskap i frigjeringsstrev på tvers av religionsgrensene.

I andre kontekstar er biletet annleis. Mange stader opplever folk flest at dei avgjerande konfliktene nettopp følgjer religionsgrensene, og at religionen blir brukt til å legitimere eigen posisjon. Det finst ein smerte i dagens religionsdialog, knytt til konfliktområder som

Israel/Palestina, Sudan og Bosnia der kristne og muslimar står mot jøder; muslimar mot kristne; kristne mot muslimar; og godt væpna på alle sider. I India er ein tradisjonsrik tverr-religiøs sameksistens truga av såvel hinduisk, sikhisitisk som muslimsk separatisme.

Også ved sjølve trua si kjerne finst det smertepunkt - men samtidig kjelder til håp. I 1972, lenge før det vart på moten å snakke om den Andre med stor A, skreiv den indiske sjia-muslimen *Hasan Askari* ein artikkel om det dialogiske forholdet mellom kristendom og islam.¹⁶ Han åtvarar mot det han kallar den monologiske faren i begge religionane. Kjennermerket ved eit monologisk sjølv, seier han, er insisteringa på autonomi. For kristendom og islam sin del finst det ei særleg forplikting til gi slepp på sjølvstendet og gå inn i eit dialogisk fellesskap. For ingen verdsreligionar, hevdar han, deler så mykje som nettopp desse to. Kanskje overraskande taler han om *Jesus* som eit felles «teikn» for kristne og muslimar. Både i Koranen og Bibelen er Jesus omtalt som eit Ord frå Gud, som guddommeleg tiltale. Men Ordet er tradisjonelt oppfatta heilt forskjellig, og tolka som høvesvis verbal- og personopenberring. Kristne og muslimar har då også kvar sine fallgruber, seier Askari: Muslimane tenderer til å gjere det skrivne ordet til ein avgud, dei kristne har like lett for å guddommeleggjere personen.

Nettopp i spenninga mellom det skrivne ordet og den levande personen finn Askari den djupe klangbotnen i all samtale mellom kristne og muslimar, og han seier:

Sanninga er at kristendom og islam utgjer eit samla truskompleks. Den eine startar med Personen, den andre med Ordet. Det at dei står kvar for seg, tyder ikkje at dei vaktar to sanningsområde i strid med kvarandre. Det viser heller at dialog er nødvendig ... Dei er *ulike*, ikkje i konflikt.

Askari knyter si dialogforståing til det særeigne ved eit religiøst teikn: «Eit felles religiøst teikn må oppfattast ulikt. Det er nettopp det tvetydige, rike som gir opphav til ulike og endatil motsette tolkingar og forståingar.»¹⁷

Smerten ved å oppdage den Andre

Slik taler ein indisk muslim, som også har lang erfaring frå internasjonal dialog.¹⁸ Mange vil nok meine at hans optimisme på dialogen sine vegner er vel overspent. Men Askari har ingen illusjonar om at ei dialogisk tru kjem av seg sjølv, eller kan vere smertefri:

Å droppe monologen er med eitt å oppdage den andre ... Å opp-

dage den andre er å oppdage sjølv kjerna i vårt eige vesen. Dei fleste av oss fryktar det. Vi mobiliserer alt vi har av tru og lojalitet for å halde distanse til denne kjerna.

Med vendingar som minner om Levinas taler han om at det å oppdage den Andre, og vårt eige vesen, både er lindrande og smertefullt, mest det siste.

For den andre er smerte, eit stikk, eit bitt - men ein smerte i og av vårt eige vesen. Der er midt i denne smerten og angsten at eit Guddommeleg Teikn blir kjent.¹⁹

Slik kan nok kanskje berre ein *sjia*-muslim tale, med sjia-islams sensitivitet for lidingas guddommelege meining. Likevel vil truleg mange på begge sider oppleve hans perspektiv på dialogen som djupt meiningfullt. Berre i møtet med eit ansikt som utfordrar og gjer meg sjølv uroleg, kan det bli ein nerve i samtalen som forandrar noko. Den amerikanske teologen og religionsfilosofen *David Tracy* er inne på det same når han taler om «frigjeringa sin guddommelege Andre».²⁰ I vendingar som også her minner om Levinas, men som hos Tracy er avgjerande prega av frigjeringsteologien, taler han om «den skjulte Gud» som får ansikt i lidinga til dei undertrykte og marginaliserte. Den Andre sin skjulte Gud skremmer og utfordrar når han blir synleg. Gud openberrar seg sjølv «i overlevinga, kampen, og konflikten til undertrykte og gløynde menneske, levande og døde: ved å vere annleis, ved forskjell, ved marginalitet».²¹ Vi finn noko av den same sensitiviteten for den Andres skjulte Gud i Edvard Hoems salme *Den fattige Gud*: «Når svoltens hær frå land til land bryt opp og krev ei anna verd, vil vi forstå med vår forstand kva for ein mektig Gud du er».

Det som gjer religionsdialogen så utfordrande - for oss som representerer ein livssynsmessig majoritet og dertil er ein del av det rike Vesten - er at den religiøst sett Andre ofte er sosialt og politisk tilsidesett. Ein religionsdialog som ikkje tar dette på alvor, er tilsørande. Korleis kan ein då i det heile kome vidare, i dialogar der religiøse forskjellar og maktforhold ofte går over i kvarandre?

Kompromissets teologi

Somme tider - som i det sør-afrikanske eksemplet - kan ein sjå at religionsdialogen blir del av ein prosess som skaper fellesskap på tvers av trusgrensene, fordi ein står saman i ein kamp for rettferd som er kontroversiell i alle leirar. Andre stader ser vi at dei sosiale og politis-

ke konfliktene følger religionsgrensene, og at alle fremjer sine krav i den eigne trua sitt namn. Kva då?

I samband med utdelinga av Nobels Fredspris til Yitzak Rabin, Shimon Peres og Yasser Arafat i 1994 var det i Oslo også eit seminar om religionane si rolle i fredsprosessen, med leiarar frå alle dei tre store religionane i det heilage landet. Aviezer Ravitsky, ein professor i jødisk filosofi ved Det hebraiske universitetet i Jerusalem, talte om kompromissviljen som den høgste religiøse dyden. Han spurde: Følgjer det ikkje av den jødiske vedkjenninga at «Gud er Ein», eller den muslimske at «Gud er større», at alt menneskeleg må relativiserast? Med referanse til den aktuelle fredsprosessen hevda Ravitsky at forestillinga om absolutt rettferd, og visjonen om ein ideell fred, kan vere rettferda og freden sine verste fiendar. Berre i viljen til å godta kompromiss og betale ein pris for freden - f.eks. ved å gi opp land for å få fred - kan ein halde fast ved at berre Gud er absolutt, og alt menneskeleg relativt.²²

Trøyte av alle overspente og blodige krav på det eigne folket eller den eigne religionen sine vegner er det nok mange som kan tenkje seg å slå følge med Ravitsky, når han taler om det lett resignerte kompromisset som den høgste religiøse dyd. Men om kompromissets teologi skal gi meining, må det vere eit kompromiss som tar styrkeforhold på alvor, og ikkje let nokon av partane leike gud ved å legge alle premissane for kompromisset. Det er jo dette som gjer dialogen mellom Abrahams barn så vanskeleg: den er nesten alltid overstyrt av den eine eller andre partens økonomiske, politiske og militære overtak. Til alle tider har jødedom, kristendom og islam levd tett opptil kvarandre geografisk, og konkurrert om dei same landområda - slik islam, hinduisme og seinare sikhisme har gjort det i India. Kanskje er evna til å leve med smerte, eller skjøre kompromiss, det beste ein kan håpe av ein kollektiv religionssamtale?

Gjensidig transformasjon

Ikkje alle vil vere så pessimistiske. Det finst dei som taler om at i det nære religionsmøtet kan religionane bli gjensidig forandra, i analogi med det som kan skje i nære personlege møte som er likeverdige nok og får tid nok på seg til å skape forandring. Kanskje er det ikkje tilfeldig at konseptet om gjensidig transformasjon har blitt mest tydeleg uttrykt i kristen-buddhistisk dialog. Kristendom og buddhisme er både så radikalt forskjellige, og såpass lite såra av politiske overgrep frå den andre parten, at det er mogeleg å tenkje seg noko meir enn sameksistens og kompromiss - nemleg *gjensidig forandring*. I 1982 gav den amerikanske teologen *John B. Cobb, Jr.* ut boka *Beyond*

*Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism.*²³ Cobb er klar over at både synet på tilværet sin djupaste grunn, synet på det menneskeleg sjølvet og forholdet til tid og historie er så radikalt forskjellig i dei to religionane at det er meiningslaust å late som om kristendom og buddhisme «eigentleg» taler om det same. Likevel trur han på dialog, ja noko som ligg bortanfor dialogen, det han kallar «mutual transformation». Dersom kristne og buddhistar vågar å opne seg for det radikalt Andre, kan det skje ei forandring hos dei begge. Hans visjon for kristne er fleirfoldig: at dei slappar av på jaget etter stadig forandring; at dei gir opp den krampaktige leiinga etter ei personleg kjerne; og at dei opnar seg for ein guddom som ikkje kan haldast fast, fordi han er ingen *ting*. Hans visjon for buddhistar er tilsynelatande det motsette: at dei kan opne seg for tanken at det djupast verkelege har personlege kvalitetar, og at dei gir rom for den sosial-etiske forandringskrafta som tradisjonelt blir forbunde med kristendommen. Ingen av dei nemnde kvalitetane er nødvendigvis eit særreige for nokon av dei to religionane. Men kristendom og buddhisme har kvar sine tyngdepunkt, noko som gjer at utfordrande prosessar kan bli sett igong når dei kjem i nærkontakt.

Det personlege og det kollektive

Cobb er realistisk nok til å sjå at ikkje all slags kristendom eller all slags buddhisme så lett kan kome i samtale. For buddhismens del er det zen og Det reine lands buddhisme som er hans samtalepartnarar. Han sjølv representerer ein metodistisk, meditatív prosessteologi. Cobb underslår heller ikkje det elementet av personleg motivasjon og forplikting som skal til dersom ein skal kome til det som ligg bortanfor dialogen. Likevel er han såpass optimistisk at han taler om transformasjon av heile religionssamfunn. Med allusjon til misjonstanken, skriv han:

Misjonen til ein sjølv-transformerande kristendom er å invitere andre religiøse tradisjonar til å også gjennomgå sjølv-transformering ... viktigare enn omvending av individuelle buddhistar, hinduar og muslimar er omvending av buddhismen, hinduismen, og islam.²⁴

Sjølv vil eg nok legge meir vekt på den personlege omvendinga. Somme tider tenkjer eg at det beste vi kan få til i dei kollektive forhold er ein maktkritisk, respektert sameksistens mellom religiøse kulturar og sivilisasjonar. Berre der det finst eit element av personleg engasjement, og ein vilje til omvending, kan det skje ei gjensidig for-

andring på djupet. Frå mi eiga erfaring i religionsdialogen veit eg at noko har blitt litt forandra. Nærkontakten med islam har gitt meg impulsar til å fornye den kristne fasten, og til å gi bøna eit rikare kroppsspråk. Min kontakt med buddhistisk tradisjon har lært meg litt meir om meditasjonens landskap. Religionskrigane sin nye realitet har gjort meg meir opptatt av den ikkje-valdelege tradisjonen i min kristne tradisjon, som eg eingong forplikta meg på personleg ved å nekte militæret. Det som kjem utanfrå, får inga forandringskraft utan at det finn ein klangbotn i *meg*, i det eg sjølv er opptatt av eksistensielt.

Dei som utset seg for forandring, kan ofte vitne om ei dobbel rørsle i religionsdialogen: dess nærare og meir utfordrande møtet med den religiøst sett Andre er, dess større er behovet for å gå tilbake til sin eigen tradisjon og gjennomarbeide impulsane innanfor sitt eige trusfellesskap.²⁵ Men dess nærare ein kjem noko som liknar gjensidig forandring, dess meir oppstår det også eit forpliktande fellesskap på tvers av religionsgrenser - t.d. av menneske som er opptatt av meditasjon, kvinnespiritualitet eller religiøs pasifisme (for å nemne tre ikkje heilt tilfeldige eksempel). Slike engasjement vil ofte vere kontroversielle innanfor det eigne religionssamfunnet, og dei vil skape nye, tverr-religiøse fellesskap. Det er dette som er realiteten i det som ligg bortanfor den motvillige eller høfleg interesserte samtalen - det som skaper forandring.

Kva skal til for at fleire skal gjere tilsvarende erfaringar? Mange av dei naturlege eller tillærte reaksjonsmåtane går openbertt i retning av skjerming, og ikkje i retning av samtale som kan forandre noko. Kanskje krev det å opne seg for samtale som forandrar eit val, ei omvendning, ein vilje til vennskap - med andre ord noko djupt personleg.

Ein sjølv som ein Annan

Vi taler ofte i store og statiske kategoriar om religionsdialogen, som om det handla om møtet mellom «religionssamfunn» eller «sivilisasjonar», eventuelt mellom menneske med ein tydeleg og stabil identitet. Realiteten er gjerne annleis: Alle religionssamfunn er i kontinuerleg forandring, ofte i positiv eller negativ samhandling med andre tradisjonar innanfor den same sivilisasjonen.

Heller ikkje personlege identitetar er uforanderlege. Gjennom eit heilt liv kan menneske forandre seg så mykje at ein med god grunn kan stille spørsmålet om personen like fullt forblir den same. Om det likevel finst ein kontinuitet, er det ikkje fordi vi forblir *det same*, men fordi vi med alle forandringar *forblir oss sjølve*. I boka *Oneself as*

*Another*²⁶ skriv den fransk-amerikanske filosofen *Paul Ricoeur* om forskjellen mellom det latinske *idem* og *ipse* i måten vi tenker om identitetstenkjinga. Identitet - handlar det om å bli verande den same, eller seg sjølv? *Idem* står for det same, i tydinga det som liknar. *Ipse* står for det som på tvers av forandring likevel blir verande seg sjølv. Ein *idem-identitet* lid under illusjonen om at noko kan forbli det same. Ein *ipse-identitet* er ikkje så opptatt av at ein alltid må likne på seg sjølv. Istaden opnar den seg for forandring og historie.

Korleis kan det då finnast eit sjølvmedvit, dersom alt er i forandring? Ricoeur svarer: Berre ved å *fortelle ei historie* kan vi halde fast samanhengen i liva våre. Og i historia om eit liv finst det alltid distinkte andre: Store delar av livet mitt er del av andres historie. Berre i eit fortalt liv, i det skiftande samspelet mellom det som til eikvar tid er «Sjølv» og «den Andre», blir identiteten til. Spørsmålet er kven som skal få bli privilegerte Andre og bli invitert inn i mi historie, slik at dei kan bli «meg sjølv som ein annan», og dermed ein del av mitt - samvit. Interessant nok er det nettopp her, ved samvitsomgrepet, at Ricoeur let si drøfting av identitetsproblematikken munne ut. Samvitet samlar i seg evna til å la seg forplikte av andre, ikkje som noko utvendig, men på ein måte som *rører meg*.²⁷

Kan dette personlege identitetspråket gi meining i religionsdialogen? Eg trur det. Kanskje viser det også kva som skal til for at dei religiøst sett andre skal få ein velkommen plass i meg sjølv: Dei må få ei rolle å spele i mi personleg fortalte historie - som spor av smerte, men også av inspirasjon. Dei må bli ein del av mitt samvit.

Notar

1. Sjå 1 Korintarbrev 8 og 10,23 ff.
2. «Nullum theatrum virtuti conscientia maius est»; Cicero: *Tusculan Disputations* II, 26.64.
3. «Das Gewissen is das *alter ego*, das Andere Ich im Ich»; *Theogonie*, Sämtliche Werke (Stuttgart 1960) IX, p. 135.
4. «Mein Gewissen ist nichts anderes, als mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich, ...»; *Der Eudämonismus*, Sämtliche Werke X, s. 279f.
5. «Das Gewissen ist, kurz gesagt, als gutes nichts weiter als Freude über die einem Anderen gemachte Freude, als böses nichts weiter als Schmerz, als Leiden, über das ihm aus Missverstand oder Fahrlässigkeit oder Leidenschaft zugefügte Leid ...»; same verk, s. 286.
6. «Gewissen ist Mitwissen. So sehr ist das Bild der Anderen in mein Selbstbewusstsein, mein Selbstbild eingewoben, dass selbst der Ausdruck des Aller-eigensten und Allerinnerlichsten, das Gewissen, ein Ausdruck des Socialismus, der Gemeinschaftlichkeit ist; ...»; *Theogonie*, Sämtliche Werke IX, s. 282.
7. Despland 1987, p. 51.
8. «*Abqariyyat Muḥammad* («Muhammads geni», 1942) og «*Abqariyyat al-Masīh* («Kristi geni», 1953 - ny utgåve i 1957 under tittelen *Ḥayāt al-Masīh*, «Kristi liv»).

9. Khālid's *Maʿan ʿalā t-tariq: Muḥammad wa-l-Masīḥ* (1958) og *Maʿa ḍ-ḍamīr al-insāniyy fī masīrihi wa-maṣīrihi* («Med det menneskelege samvitet på si reise fram mot målet», 1963).
10. *Qarya Zālīma* (1954; på engelsk ved Kenneth Cragg: *City of Wrong*, 1957 - ny utgåve Oneworld, Oxford 1994). Jf. Kenneth Cragg's presentasjon av Ḥusayn i *The Pen and the Faith*, London 1985, s. 126-144.
11. Jf. kap. «Det nyreligiøse Sjølvet og den Andre»; i Oddbjørn Leirvik: *Religions-dialog på norsk*, Oslo 1996.
12. Martin Buber: *Jeg og Du*, Oslo 1992. (Første tyske utgåve: 1923).
13. Emmanuel Levinas: *Den annens humanisme*, Oslo 1993, s. 214.
14. Same verk, s. 215.
15. Utg. av forlaget Oneworld, Oxford 1997.
16. Hasan Askari: «The Dialogical Relationship between Christianity and Islam», i *Journal of Ecumenical Studies* 1972, s. 477-487.
17. Nemnde artikkel, s. 485: «The truth is that Christianity and Islam constitute one complex of faith, one starting with the Person, and another with the Word. Their separateness does not denote two areas of conflicting truths, but a dialogical necessity ... They are different, not conflicting. A common religious sign must be differently apprehended. It is the very ambiguity, richness, of the religious sign that gives rise to different and even opposed interpretations and understandings».
18. Jf. Kenneth Cragg's presentasjon av Askari i *The Pen and the Faith*, London 1985, s. 109-125.
19. Nemnde artikkel, s. 486: «To drop the monologue is to immediately discover the other ... To discover the other is to discover the core of our being. Most of us are afraid of this. We even use the best of our beliefs and loyalties to keep away from that core. The discovery of the other, of our own being, is both soothing and painful, more the latter. The other is pain, a sting, a bite, but a pain in our very being, of it. It is right in the middle of this pain and anxiety that a Divine Sign is known».
20. David Tracy: «The Hidden God: The Divine Other of Liberation», *CrossCurrents* vol. 46, No. 1 (1996), s. 5-16.
21. Nemnde artikkel, s. 14: «history will now be seen as the focus of God's self-disclosure in the survival, struggle and conflict of oppressed and forgotten people, living and dead: in otherness, difference, marginality».
22. Jf. hans bidrag i Helge Aarflot (red.): *Fred for Jerusalem*, Luther forlag, Oslo 1996: «Fredsmoeller i den jødiske tradisjon», s. 137-159.
23. Utg. av Fortress Press, Philadelphia 1982.
24. Nemnde verk, s. 142.
25. Dette er noko som også Cobb understrekar, jf. nemnde verk s. 48.
26. Utg. av The University of Chicago Press, 1992.
27. Ricoeur nyttar ordparet «injunction» (det ytre) og «auto-affection» (det indre), sjå nemnde verk s. 354f.

Oddbjørn Leirvik, f. 1951. Cand.theol. Det teologiske menighets-fakultet 1978. Gen.sekr. Norges Kristelige Studentforbund 1979-1983, res.kap. Paulus menighet 1984-1993, prest/leiar for dialogsentret Emmaus (Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon) 1993-1996. Olavsstipendiat 1996. NFR-stipendiat ved Det teologiske fakultet 1997-. Utgitt m.a. *Møte med islam* (1990) og *Religionsdialog på norsk* (1996).

Conscience - the Self and the Other in the encounter between religions

Relating the article to an ongoing doctoral project, the author sets out to explore the role of «conscience» in a dialogue between religions, highlighting the inherent tension between Selfhood and Otherness in the notion of conscience. Some modern Muslim Egyptian authors focussing on the notion of conscience are presented. In a more general discussion, the author cites the understanding of «You» and «the Other» in the Jewish philosophies of Martin Buber and Emmanuel Levinas. As for other Muslim witnesses, the views of the Indian Muslim Hasan Askari on the dialogical relationship between Christianity and Islam are presented, as well as the Farid Esack's efforts at redefining Self and Other in the light of South African experiences from the struggle against apartheid. The notion of a theology of compromise with the Jewish philosopher Aviezer Ravitsky is visited. As for the understanding of selfhood and otherness in contemporary Christian theology and philosophy, the author discusses the contributions of David Tracy, John Cobb and Paul Ricoeur. Although paying attention to the social contexts of interreligious dialogue, the author emphasises the element of personal involvement which is necessary in order to reach what is beyond respected coexistence or compromise, namely a process of mutual transformation in which the Other is granted a privileged space in the personally told history of the Self.