

---

**Utgitt av** Fjellhaug Misjonshøgskole  
Sinsenveien 15, N-0572 Oslo  
Tlf 23 23 24 00. Telefaks 23 23 24 10  
Bankgiro: 8220.02.90549

**Redaktør:** Arne Redse  
**Redaksjonsråd:** Janne Mjølhus, Kjell Jahren og Hans Aage Gravaas  
**Sekretær:** Kenneth O. Bakken

---

## Innhold

Arne Redse                      **Redaksjonelt**                      2

### *Del 1: Islam i ulike utgaver*

Oddvar Hatlehol              **Islam I Norge – oversyn, grupper og tall**              3

Kurt Christensen              **Er radikal islam udtryk for det sande islam?**              8

Arne Redse                      **Ulike utgåver av islam med omsyn til politisk engasjement og konservatisme-liberalisme**              15

### *Del 2: Islam og kristendom*

Jan Opsal                      **Islam – en kristen vranglære?**              22

Jan Opsal                      **Den samme gud?**              27

Rolf Kjøde                      **Jesustruande muslimer – er det eit alternativ?**              35

### *Del 3: Misjon blant muslimer*

Dagfinn Solheim              **Muslimsk folkereligjøsitet – kontekstualisering og misjonsstrategier**              41

### *Del 4: Et par andre tema*

Asbjørn Kvalbein              **Sosiale medier i misjonstjenesten**              50

Kenneth Ellefsen              **Misjonærutdanning i markedsøkonomiens tid**              55

## Redaksjonelt

Hovudtemaet for dette nummeret av *Innsyn* er islam og misjon blant muslimar. To at dei ti artiklane fell utanfor denne kategorien Vi kan sortere artiklane under fire hovudtema: Del 1: Islam i ulike utgåver. Del 2: Islam og kristendom. Del 3: Misjon blant muslimer. Del 4: Et par andre tema.

I første delen finn vi først ein artikkel av Oddvar Hatlehol om muslimar og islam i Noreg – med ei grundig statistisk oppdatering. Hatlehol har lang erfaring i arbeid blant muslimske innvandrara. I andre artikkelen konkluderer Kurt Christensen med at radikal islam har «gode grunde til at fremstille sig som repræsentant for ‘det sande’ islam.» Det inneber at radikal islam eller islamismen i stor grad kan reknast som samanfallande med klassisk islam. I tredje artikkelen presenterer eg sjølv ei klassifisering av islam etter eit koordinatsystem med to variablar – graden av politisk engasjement og graden av liberalitet – konservativitet.

Andre delen dreier seg om islam sett frå ein kristen synsstad. Jan Opsal bidreg med to innsiktsfulle artiklar. Den første dreier seg om den tidlegare forståinga av islam som ei kristen vranglære. Den andre dreier seg om det ofte stilte spørsmålet om kristne og muslimar trur på den samen gud. Rolf Kjøde tek føre seg spørsmålet om dei som kallar seg «jesustruande muslimar» eigentleg kan reknast som kristne. Kor langt kan ein strekkje seg i kontekstualisering i islamske samanhengar?

I tredje delen tek Dagfinn Solheim føre seg dei folkereligjose samanhengane.

I fjerde delen finn vi ein artikkel av Asbjørn Kvalbein om kva roller ulike sosiale medier kan spele som misjonsstrategiske verkty. Kenneth Ellefsen tek føre seg misjonærutdanninga sett frå ein marknadsøkonomisk ståstad.

Sidan førre nummeret av *Innsyn* har Øyvind Åsland overteke stillinga som generalsekretær i NLM. Han har derfor ønskt å bli friteken frå vervet som medlem av redaksjonsrådet til *Innsyn*. Kjell Jahren, misjonssekretær for Sør-Amerika, har sagt ja til å overta plassen etter Øyvind. Vi takkar Øyvind for innsatsen for *Innsyn* og ønskjer han Guds velsigning i den nye og ansvarsfulle oppgåva. Vi ønskjer Kjell velkomen i redaksjonsrådet.

Arne Redse

## Del 1: Islam i ulike utgaver

### Islam i Norge – oversyn, grupper og tall

*Oddvar Hatlehol*

*Menighetsforvalter i Stovner menighet*

Norge har blitt et stadig mer flerkulturelt samfunn. Ved inngangen til 2010 hadde 552000 eller 11,4 % av befolkningen bakgrunn som innvandrere eller barn av innvandrere. Disse representerer 216 ulike land og selvstyrte regioner i verden. Det religiøse bildet har endret seg med økt innvandring og i den siste tiden har særlig islam fått mye oppmerksomhet.

Det finnes ikke noe register i Norge hvor befolkningen blir fordelt etter religion, tro og livssyn. Vi kan av den grunn ikke fastslå med sikkerhet hvor mange som er buddhister, muslimer eller katolikker. Derimot kan vi vite hvor mange som er medlemmer i statskirken eller andre tros- og livssynssamfunn på bakgrunn av statsstøtten. 3,9 millioner (82 %) var i 2008 medlemmer av Den norske kirke (Dnk). I 1980 var denne andelen 88 % og i 1970 94 %. I perioden 1970 – 2008 økte folketallet med 660 000 personer. Tilveksten i Dnk i samme periode var på 280 000. Den prosentvise nedgangen av medlemmer i Dnk skyldes både utmeldinger og innvandring av mennesker med annen religiøs tilhørighet. Nettutmeldingene av Dnk var i tidsrommet 1980 – 2008 på 141 000 personer.

#### **Tros- og livssynssamfunn utenfor statskirken**

Den nyeste statistikken (2009) fra Statistisk sentralbyrå (SSB) sier at de kristne trossamfunn utenfor statskirken til sammen hadde 224 772 medlemmer og utgjorde 54,4 % av alle medlemmer i tros- og livssynssamfunn. Den romersk-katolske kirken hadde størst tilgang med over 10 000 nye medlemmer i tidsrommet 2004 – 2008 og ett totalt medlemskap på 54 000 medlemmer. Pinsebevegelsen i Norge hadde 40 000.

Veksten i de muslimske trossamfunn har vært formidabel. I 1980 var 1006 personer registrert, i 1990 var tallet kommet opp i 19 189. I 2000 hadde de muslimske trossamfunn 56 458 medlemmer og i 2009 var tallet 92 744 eller 21,5 % av alle medlemmer i tros- og livssynssamfunn utenfor Dnk.

Økningen i medlemstall for ulike trossamfunn har en klar sammenheng med innvandringen til Norge. Innvandrere er ikke i utgangspunktet medlemmer i noe

tros- eller kirkesamfunn i Norge, og det kan ta tid før de eventuelt melder seg inn. Derfor gir ikke tallene nødvendigvis et oppdatert bilde. I tidsrommet 1991 – 2003 kom halvparten av nettoinnvandringen fra muslimske land. Dette skyldes særlig at Norge på begynnelsen av 1990-tallet tok imot mange flyktninger fra de muslimske delene av Balkan. Rundt årtusenskiftet kom det også store antall flyktninger fra Irak, Somalia og Afghanistan.

### Hvor mange fra muslimske land bor i Norge?

Ingen offisiell statistikk kan gi oss det eksakte antall, men det er lov å komme med anslag ut i fra hvor mange som kommer fra land hvor islam er majoritetsreligion. Det er tre faktorer som kan legges til grunn for et slikt anslag: (1) innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre fra muslimske land, (2) norskfødte med en innvandrerforelder fra muslimske land og (3) antall konvertitter til islam i Norge.

Statistikken for innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre fra muslimske land viser følgende: Kilde: Statistisk sentralbyrå (SSB), 01.01.2010

År	1980	1990	2000	2010
Totalt	14 062	41 802	102 414	ca 184 000
Pakistan	6 828	15 488	22 831	31 061
Irak	38	759	7 664	26 374
Somalia	31	1 391	8 386	25 496
Iran	135	5 381	10 354	16 321
Tyrkia	2 384	6 155	10 481	15 998
Bosnia-Hercegovina	0	3	12 614	15 918
Kosovo	2 117	4 996	15 466	12 719
Afghanistan	3	266	804	10 475
Marokko	1 286	3 064	5 409	8 058
Det palestinske området	0	0	64	2 939
Libanon	85	614	1 540	2 397
Syria	48	213	763	2 010
Algerie	136	478	880	1 497
Gambia	153	615	984	1 409
Sudan	27	59	371	1 318
Nigeria	118	332	504	1 247
Tunisia	106	382	607	1 106
Andre muslimske land	685	1938	3 196	ca 7 000

Andre muslimske land omfatter Indonesia, Bangladesh, Egypt, Aserbajjan, Jordan, Libya, Kuwait, Usbekistan, Senegal, Saudi-Arabia, Guinea, De forente arabiske emirater, Bahrain, Oman, Komorene, Maldivene, Mauritania, Djibuti, Turkmenistan, Mali, Niger og Tadsjikistan (over 80 % muslimer) og Sierra Leone, Albania, Malaysia, Tsjad, Qatar, Brunei, Burkina Faso, Guinea Bissau

og Kirgisistan (mellom 50 – 80 prosent muslimer) Jemen og Vest-Sahara. I 2008 utgjorde innvandrerne fra disse landene 6016 personer. Ca 7000 i 2010 er et anslag og ikke det eksakte tall. I tillegg er det flere med muslimsk bakgrunn ikke minst blant de 5789 eritreerne som var bosatt i Norge pr. 01.01.2010.

Inkluderer vi barn av en innvandrer og en norskfødt forelder og barn av to norskfødte med innvandrerforeldre, så var det i 2008 registrert 3 159 personer. De fleste av disse hadde bakgrunn fra Pakistan og Tyrkia. Som vi ser, er tallene små sammenlignet med antallet innvandrere fra muslimske land. Når det gjelder konvertitter hevder Kari Vogt at om lag 1000 personer har konvertert til islam i Norge (Vogt 2008).

Det er viktig å være oppmerksom på at forholdet mellom hvilken religion som er den største i et land og hvilken religion innvandrerene har, ikke trenger å innebære at personen tilhører denne religionen.

Det nøyaktige antall med muslimsk bakgrunn blir derfor svært vanskelig å anslå, men antagelsen vil tilsa at det er mellom 170 000 – 190 000 personer med muslimsk bakgrunn bosatt i Norge pr.1.januar 2010. Dette utgjør fra 31 til 34 prosent av innvandrerbefolkningen i Norge. Det vil si at ca 1/3 del av innvandrerbefolkningen er muslimer. Av den totale norske befolkning utgjorde muslimene fra 3,5 – 3,9 %.

### **Muslimsk utvikling i Norge**

Den første muslimske fremmedarbeider fra Pakistan til Norge ankom i 1965. Gjennom pakistanske, tyrkiske, jugoslaviske og marokkanske innvandrere fikk islam et ansikt i det norske samfunn. Til å begynne med var det unge menn som ankom, detter var det deres eldste sønner og tilslutt kom kvinnene og de yngre barna fra hjemlandet. De aller fleste hadde nok tanker om at de skulle bo i Norge for en kortere tid. Tjene penger og så reise hjem, bygge hus og skape en bedre framtid for seg og sine. Men slik gikk det ikke. Når kvinnene og barna kom fra 1980-tallet og utover, ble røttene til det nye landet sterkere og sterkere. Sammen med familieinnvandringen kom også behovet for de religiøse institusjonene.

Statistikken viser at det i 1980 kun var registrert 1000 medlemmer i muslimske trossamfunn, mens det var bosatt 14 000 med bakgrunn fra muslimske land i Norge. Det vil si at 1 av 14 muslimer var registrerte. I 1990 var 1 av 2 registrert. Det samme var tilfelle i 2009 hvor ca 50 % av de med bakgrunn fra muslimske land var registrert i 126 forskjellige moskefelleskap: 37 i Oslo; 15 i Buskerud; 12 i Østfold; 10 i Rogaland; 8 i Akershus; 7 i Vestfold; 6 i Telemark; 5 i Hordaland; 4 i Vest-Agder; 3 i Oppland, Sør-Trøndelag og

Troms; 2 i Hedemark, Møre og Romsdal, Sogn og Fjordane, Nord-Trøndelag og Nordland; 1 i Aust-Agder og Finnmark. I tillegg finnes det flere uregistrerte muslimske forsamlinger rundt om i Norge.

Mange av de muslimske forsamlingene har sine egne moskeer. De fleste holder til i ombygde lokaler i næringsbygg, gamle skoler og leiligheter. Den første nybygde moské ligger i Åkebergveien. Den tilhører World Islamic Mission og ble tatt i bruk i 1995. Central Jamaat-e-ahl-e Sunnat åpnet sin nybygde moské i Urtegata i 2006. I 2009 tok Islamic Cultural Centre i bruk sin nye moské i Tøyenbekken. Alle tre moskéene ligger i bydel Grønland-Tøyen i Oslo.

Nesten alle moskéene i Oslo er sunni-muslimske. Moskéene har vokst fram på bakgrunn av kultur, etnisitet og språk: 12 pakistanske, 6 tyrkiske, 7 afrikanske, 5 arabiske, 2 kurdiske, 1 kosovo-albansk, 1 bosnisk og 1 tjetsjensk. I tillegg er det 7 shi'a muslimske forsamlinger.

Ahmadiyya i Norge var den første muslimske forsamling med historie tilbake til 1950-tallet. I dag er det registrert ca 1500 ahmadiyya muslimer, hovedsakelig bosatt i det sentrale østlandsområde. I begynnelsen bestod forsamlingen av en utsendt misjonær Syed Kamal Yusuf fra Pakistan med ansvar for Skandinavia, sammen med en gruppe unge norske konvertitter. Menighetens historiebøker viser imidlertid at to norske kvinner konverterte til ahmadiyya allerede på 1920-tallet. I 1980 - 81 fikk de sin første moské. Nor-moské i Frognerveien i Oslo holdt til i en villa bygget i 1899 av sokneprest Hans Karl Houen fra Skien og Lunde. Høsten 2010 innvier de et praktbygg av en moské på Furuset i Oslo like ved E6.

## **Muslimske trender i Norge**

Fellesnevner for muslimene i Norge fra pakistanere til bosniere er at de har en tradisjonell folkereligjøs bakgrunn. Identiteten fra hjemlandet er vel så viktig som den religiøse fellesarven. De fleste pakistanske muslimer har sin bakgrunn fra Barelwi bevegelsen. Mystikk og sufi-ordener er viktige element innen denne bevegelsen. Hellige menn med en sterk velsigningskraft har en sentral plass i folketrua. Dette gir seg også utslag i moskéfellesskapene her i Norge.

Kjennetegnet ved folkereligjøsiteten er at den orienterer seg mot egen kulturarv. Dette skaper nasjonalreligiøs tilknytning til hjemlandet. Selv om islam endrer seg i møte med europeisk kultur, så forsterkes tradisjonene knyttet til hjemlandet. Mange blir mer profilerte på religionens vegne. Samtidig blir folkereligjøsiteten i Norge utfordret av en mer normativ islam. De normative

islamske bevegelsene finnes både innenfor de pakistanske moskéene og ikke minst i moskéene med et arabisk tyngdepunkt. I de all-arabiske moskeene finnes de fleste norskeetniske konvertitter til islam. De ønsker å skjelne mellom det islam de har konvertert til og kulturene som de muslimske innvandrerne kommer fra.

Det modernistiske liberale islam som har spilt en rolle i mange muslimske land rundt om i verden, representeres i Norge primært gjennom talsmenn som politikere og lærere. Mange tradisjonelle muslimer ser på dette som en sekulær tilnærming til vesten.

### **Kilder**

Leirvik, Oddbjørn. *Islam og muslimar i Norge*. Oslo: O. Leirvik, 2008.  
Statistisk sentralbyrås publikasjoner og statistikker.

## Er radikal islam udtryk for det sande islam?

*Kurt Christensen*

*Professor ved Menighedsfakultet i Aarhus*

Som alle ved er islam en religion med mange variationer og udtryksformer. Ser man på nutidens islam, kan man imidlertid med en vis ret skelne mellem tre hovedudtryksformer: *liberal islam*, *moderat islam* og *radikal islam*. Det er ganske vist ikke muligt at give helt klare definitioner på disse tre former for islam og heller ikke altid muligt præcist at sige, hvilken form for islam en konkret nutidig muslimsk gruppe eller bevægelse tilhører. Nogle gange vil konkrete grupper eller bevægelser nemlig rumme holdninger, der synes at stamme fra forskellige hovedudtryksformer. Det Muslimske Broderskab i Egypten, der har fungeret som springbræt for den radikale palæstinensiske bevægelse Hamas, gik eksempelvis også ind for øget ligestilling mellem mand og kvinde.<sup>1</sup> Men ser vi på en konkret nutidig gruppes holdning til *islams traditionelle kilder*: Koranen, Hadith og Sharia, og ser vi på dens holdning til *politisk engagement*, ikke mindst i form af jihad (hellig krig) og terror, får vi visse holdepunkter for, hvilken af de tre hovedudtryksformer en konkret muslimsk gruppe må siges at tilhøre. Og efter min opfattelse udgør holdningen til det politiske i de fleste tilfælde det afgørende element.

### **Radikal islam**

Fokuserer vi på «radikal islam», hvorunder jeg også forstår fundamentalistiske og islamistiske grupper og bevægelser, er det heller ikke en entydig størrelse. Men i flere udgaver af radikal islam er der en tendens til, at man vil springe over størstedelen af islams historie og vende tilbage til den gyldne fortid repræsenteret ved Koranen, Muhammed og de fire første retledede kaliffer. Det betyder også, at man som oftest går ind for ijtihad, personlig uafhængig *nytolkning af islams kilder*, for at bringe islam up to date. På trods af dette vil de fleste udgaver af radikal islam imidlertid også søge at indføre Sharia, hvor som helst de får mulighed for det, selvom Sharia først blev konstrueret 2-3 hundrede år efter Muhammeds død. Der er også i radikal islam en vis uenighed om, i hvilken udstrækning man skal søge at genindføre det syvende

---

<sup>1</sup> Eleanor A. Doumato, Marriage and Divorce, i: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3. Oxford 1995 s. 53.



århundredes idealsamfund, eller hvor vidt nutidens muslimske samfund blot bør være bygget på principper, der er hentet fra islams gyldne fortid.

Hvad angår *holdningen til politik* er de fleste udgaver af radikal islam særdeles optaget af det politiske og er indstillet på at benytte sig af jihad og i nogle tilfælde også terror, selvmordsbomber, kidnapninger og massakrer i bestræbelsen på at realisere en verdensomspændende islamisk stat. USA, Israel og hele den vestlige verden samt dens muslimske medløbere regnes her som hovedfjenden. Og det er ikke vanskeligt at sætte navn på grupper, der må siges at tilhøre radikal islam. Mest kendt er Al Qaida, Taliban, Hamas, Hizbollah og Hizb-ut Tahrir. Og i lande som Iran, Sudan og Tyrkiet er det nu om dage islamister, der sidder ved magten.

Men radikal islam er andet og mere end aktivistiske og militante grupper. Eksempelvis må den af Saudi Arabien støttede wahabisme hvad angår synet på islams traditionelle kilder absolut regnes med til radikal islam. Men samtidig gælder, at Saudi Arabien traditionelt har været allieret med USA og tilmed selv har været mål for radikale gruppers terrorhandlinger. Og i Tyrkiet har et islamistisk parti nu været ved magten i mere end 10 år, og Tyrkiet er stadig medlem af NATO og søger om optagelse i EU, selvom der de senere år også har været tegn på en begyndende tilnærmelse til Iran og en nedkøling af forholdet til Israel.

Mange forskellige tråde løber sammen som *baggrund for radikal islams fremvækst*. På de indre linjer kan der peges på den netop omtalte wahabisme, der opstod i Arabien på midten af 1700-tallet, en lignende bevægelse, salafismen, der opstod ved Al Azhar universitetet i Cairo i sidste halvdel af 1800-tallet, samt tre bevægelser og begivenheder i det 20. århundrede: dannelsen af Det Muslimske Broderskab i Egypten i 1928, oprettelsen af Det Islamiske Parti i Indien/Pakistan i 1941 samt Den Islamiske Revolution i Iran i 1979. Og fra en anden synsvinkel har Vestens indflydelse i den muslimske verden og Israels sejr i «6-dages krigen» også bidraget til radikal islams fremvækst.

## Radikal islams aktuelle styrke

I oversigter over styrkeforholdet mellem de forskellige hovedudtryksformer møder man tal gående ud på, at der er ca. 15 % liberale muslimer, 70 % moderate og 15% radikale.<sup>2</sup> Efter mit skøn er der imidlertid i store dele af verden en hastig ændring på vej i form af, at radikal islam æder sig ind på moderat islam, og at liberal islam lægges for had. Der er gennem de sidste 50

<sup>2</sup> Colin Chapman, *Cross and Crescent. Responding to the Challenge of Islam*. Second edition. IVP Books. Downers Grove. Illinois 2007 s. 61.

år mange steder i verden sket en tydelig radikalisering af islam. Efter 2. Verdenskrigs afslutning, hvor også mange muslimske lande frigjorde sig fra det vestlige kolonihærdømme, var det i høj grad moderate eller sekulære muslimer, der overtog magten. Senere var der en tendens til at forsøge at kombinere islam og socialisme. Men i de sidste årtier har det været radikal islam, der har siddet med den gule førertrøje. Et vidnesbyrd om dette er, at Sharia eller dele af Sharia er blevet indført i flere stater og delstater. Og selv der, hvor det ikke har været tilfældet, er der i en række muslimske lande blevet sat en stopper for en modernisering af loven. Og der er kun få tegn på, at der er en ændring på vej. Et af disse få men meget glædelige tegn er *Brev fra 138 muslimer (Et fælles ord mellem os og jer)* til kristendommens ledere dateret 13. oktober 2007, der har et yderst moderat indhold og er underskrevet af en imponerende bred og indflydelsesrig gruppe af muslimer.

Men når det nu forholder sig sådan, at radikal islam synes at være på fremmarch, må det både internt i islam og set udefra være af betydning at få afklaret, hvor gode kort radikal islam egentlig har på hånden: *Kan radikal islam siges at repræsentere det sande islam?* Det må store grupper indenfor islam tilsyneladende mene. Men hvad er argumenterne for dette? Og hvilke modargumenter kunne moderate og liberale muslimer tænkes at føre i marken?

### «Det sande islam»

Kan det have sine problemer at definere «radikal islam», er det i sagens natur endnu vanskeligere at definere «det sande islam». For hvad er det sande islam? Det er netop dette striden står om blandt de forskellige grupperinger indenfor islam. Hvis en muslim i vore dage ønsker at være sand og helhjertet muslim, hvor fører dette ønske ham så hen? Til islam, som det så ud i det syvende århundrede? Til islam opdateret til vor tids globaliserede verden? Til den fredelige udgave af islam? Eller til den udgave af islam, der ikke skyr noget middel for at udvide islams magt og territorium?

Radikale muslimer opfatter givetvis sig selv som repræsentanter for- og forsvarere af det sande islam. Hvis man vil afvise dette, kan man selvfølgelig i første omgang pege på, at radikal islam numerisk set langt fra repræsenterer alle muslimer. Men der skal bedre argumenter på bordet.

Stort set alle muslimer vil være enige om, at islams klassiske kilder: Koranen, Muhammeds eksempel, som det fremgår af Hadith, og Sharia, rummer hovedkriterierne for, hvad der kan betegnes som «det sande islam». Spørgsmålet bliver derfor ikke mindst, hvordan man skal forstå disse kilder.

*Koranen* udgør givetvis det afgørende fundament under den muslimske tro og praksis. Og *Koranen* rummer både fredsommelige og mere krigeriske udsagn. Som eksempel på fredelige udsagn fremhæver muslimer ofte sura 2. 256: «Der er ingen tvang i religionen» og 5.32: «... hvis nogen dræber et menneske, uden at det sker som hævn, lige for lige, eller for at have skabt fordærv i landet, er det, som om han havde dræbt alle mennesker. Og hvis nogen skænker et menneske livet, er det, som om han havde skænket alle mennesker livet.» Og som eksempel på mere krigeriske vers peges der ofte på sura 9. 5: «Når de fredhellige måneder er omme, skal I dræbe dem, der sætter andre ved Guds side, hvor som helst I finder dem! I skal pågribe dem, belejre dem og ligge på lur efter dem i hvert et baghold.» Det kunne derfor for en første betragtning se ud som om *Koranen* er et tag-selv-bord, hvor det er op til den enkelte muslim at afgøre, hvilken type udsagn han vil lægge hovedvægten på. Men ser man nærmere efter, er der for det første betydelig flere «sværdvers» end «fredsvers» i *Koranen*. For det andet kan der konstateres en tydelig udvikling i militant retning efter at Muhammed i 622 udvandrede fra Mekka til Medina. Og efter traditionel muslimsk forståelse er det, hvis der er modsætning mellem to åbenbaringer i *Koranen*, det sidst åbenbarede udsagn, der står til troende. Det betyder, at man alligevel ikke står frit til at vælge, men er nødsaget til at lægge hovedvægten på de krigeriske udsagn i *Koranen*.

Ved siden af *Koranen* har *Muhammeds eksempel*, som det fremgår af Hadith og biografierne, afgørende betydning inden for alle dele af islam. Og her kan vi iagttage præcis den samme udvikling. Muhammed startede sin karriere som profet med på fredelig vis at forkynde Guds enhed og advare mod den kommende dom. Og han viste stor omsorg for de ringest stillede i Mekka. Men efter udvandringen til Medina kom der nye sider ved Muhammed frem. Han blev lige pludselig yderst aggressiv overfor intern opposition i Medina og iværksatte på den ydre front en række større eller mindre felttog ikke blot mod ærkefjenden Mekka, men også mod andre stammer i Arabien. Samtidig skal det dog fremhæves, at da Muhammed i 630 havde erobret Mekka, optrådte han uhyre hensynsfuldt overfor de besejrede modstandere.

Hvis man som muslim ønsker at tage Muhammed som forbillede, står man altså også her tilsyneladende med et tag-selv-bord. Man kan vælge at følge Muhammeds fredelige eksempel fra Mekka-tiden, eller man kan vælge den mere håndfaste fremgangsmåde fra Medina-tiden. Men der er en lang muslimsk tradition for at mene, at får man chancen for at gribe magten, som Muhammed gjorde i Medina, bør man selvfølgelig benytte den.

De forskellige udgaver af radikal islam har derfor tilsyneladende særdeles gode kort på hånden, når de fremtræder som repræsentanter for det sande islam. Radikal islam kan siges at være lige så gammel som islam selv. Og som sagt har denne form for islam gennem de sidste årtier i tiltagende grad haft vind i sejlene. Mange steder i verden opfatter man radikal islam som det sande islam, fordi de radikale ønsker at beskytte muslimske interesser og søger at udvide islams magt og indflydelse. Det er dem, der vil indføre Sharia osv. Man må derfor spørge, hvorfor ikke alle muslimer bøjer sig for denne strømning. Ja hvorfor en række af de muslimer, der tilsyneladende er bredest og dybest orienteret, tværtimod afviser radikal islam som en fejludvikling. Og hvilke argumenter de kan føre i marken.

### **Argumenter imod «radikal islam»**

Holdningen til islams klassiske kilder er givetvis uhyre vigtig. Men spørgsmålet om *islams placering i nutidens verden* er også af stor betydning for mange muslimer. Radikal islam må i høj grad forstås som et svar på moderniteten og Vestens dominerende indflydelse i den muslimske verden gennem de sidste 200 år. Og her er det typisk radikal islamisk tankegang, at løsningen på nutidens noget trøstesløse politiske, militære, økonomiske og kulturelle situation er en tilbagevenden til fortidens idealer. En række moderate og liberale muslimer mener imidlertid tilsyneladende både, at omkostningerne ved det radikale projekt er for store internt såvel som eksternt, og at radikal islam heller ikke hvad forståelsen af Koranen m.m. lever op til nutidens vidensniveau.

Ser vi på indholdet af *Brev fra 138 muslimer*, fremgår det tydeligt, at et af hovedmotiverne for underskriverne er ønsket om fred i verden. Og en af forudsætningerne for en sådan fred er fred mellem muslimer og kristne. Med et sådant motiv må en række af de militante muslimske grupperinger og ideologien bag dem fremstå som en fejludvikling.

En lang række moderate og liberale muslimer er også optaget af, at det skal være muligt for en muslim at leve som en god medborger i et moderne demokratisk og pluralistisk samfund. En vej til dette er for eksempel at forstå islam som en personlig religion, hvor den enkelte muslim afgør, hvor meget af den traditionelle islam denne religion skal rumme.

### **Fortolkning af Koranen**

En mere teoretisk funderet vej til at imødegå radikal islam består i på forskellig vis at stille spørgsmål til den traditionelle tolkning af Koranen, altså det, som med et fagudtryk kaldes *hermeneutiske overvejelser*. Hvis man som moderat

eller liberal muslim skal kunne fremstå som repræsentant for det sande islam, må man finde frem til en måde at tolke Koranen på, der på en troværdig måde kan tage vinden ud af sejlene på radikal islam. I kraft af Koranens afgørende betydning i islam er det på den ene side en indlysende vej at gå. På den anden side er det også en farlig vej. Man risikerer nemlig at blive anklaget for blasfemi og frafald fra islam.

Som eksempel på nogle af de skridt, som muslimske lærde har taget på dette område, kan nævnes, at Mahmud Muhammad Tada fra Sudan hævdede, at det er suraerne fra Mekka-tiden, der har grundlæggende og universel betydning, medens Medina- suraerne er tilpasset situationen i Medina og derfor er irrelevante for nutidens muslimer. Og Nasr Abu Zaid fra Egypten hævder, at Koranen må tolkes i lyset af dens historiske og kulturelle kontekst, at Koranen også har en menneskelig dimension, og at den skal tolkes billedligt, ikke bogstaveligt. Og en sådan fortolkning vil altid være afhængig af de aktuelle sociale og kulturelle omstændigheder. Zaid blev på grund af disse holdninger tvunget til at flygte til Europa i 1995. Og Fazlur Rahman fra Pakistan/USA hævdede, at Koranen både er Guds og Muhammeds ord. Og Koranens betydning ligger ikke i ordene i sig selv, men i principperne bag dem.

I forlængelse af disse tre eksempler gælder, at de fleste muslimske fortolkere anerkender, at Koranens åbenbaringer i en vis udstrækning er situationsbestemte. En vej frem kunne på denne baggrund være at foretage den elementære hermeneutiske sondring mellem Koran-tekstens *mening* på Muhammeds tid og dens *betydning* i vor tid.<sup>3</sup>

I den forbindelse har både den anerkendte muslimske forsker Mohammed Arkoun fra Algeriet/Frankrig, Abu Zaid og den iranske nobelprismodtager Shirin Ebadi gjort sig til talsmænd for en løsrivelse af korantolkningen fra dens nuværende fangenskab hos præster og jurister. Og Shirin Ebadi har i den forbindelse slået et slag for fornuftens afgørende rolle i forbindelse med korantolkningen.<sup>4</sup>

## Konklusion

Radikal islam har ud fra en traditionel forståelse af Koranen og Muhammeds eksempel givetvis gode grunde til at fremstille sig som repræsentant for «det

---

<sup>3</sup> Peter G. Riddell & Peter Cotterell, *Islam in Context, Past, Present and Future*. Baker Academic. Grand Rapids. Michigan 2004 s. 214.

<sup>4</sup> Jørgen Bæk Simonsen, *Politikens bog om Islam*, Politikens Forlag, København 2008 s. 204. Dagfinn Solheim, Om å tolke Koranen, i: (E. Grandhagen og Aa. Myksvoll red.) *Budskap*, 2006. Årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole (FMH). Oslo 2006 s. 144f. Mogens S. Mogensén, Hand-outs. Islam-kursus på MF. 24. – 28. august 2009.

sande islam». Ikke desto mindre er det muligt at foretage en tolkning af islam, der gør det muligt for den enkelte muslim at leve som borger i et demokratisk samfund, og som gør det muligt for islam som verdensreligion at indgå som en fredelig og konstruktiv medspiller i verdenssamfundet. Men skal disse holdninger i det lange løb have gennemslagskraft, må der stik imod den traditionelle opfattelse skabes en forståelse for, at det er Mekka-suraerne, der er de bærende, samt åbnes for en række nye hermeneutiske tilgange til islams kilder.

Der foregår, som det er fremgået, i disse år internt i islam en kamp om, hvori «det sande islam» består, hvor omverdenen må nøjes med at stå som tilskuer på trods af, at udfaldet vil få stor betydning for os alle.

## Ulike utgåver av islam – eit forsøk på ei klassifisering

Arne Redse

Professor ved FMH

Islam er mangfaldig. Dette er viktig å vere merksam på, så vi ikkje tillegg muslimar som vi møter og ferdast blant, meiningar og haldningar dei ikkje vedkjenner seg. Vi bør særskilt vere merksame på forskjellane mellom mykje av lekfolket og dei ein omtalar som *ulama*, dei rettslærde innan sunni-islam. *Mufti* er tittelen til ein rettslærd av høgare grad innan sunni. Innan shia-islam kallast dei øvste rettslærde *ayatollah*. *Mulla* er ein lågare grad av shia-rettslærd. Medan lekfolket ofte kan vere ganske liberale – ofte med liten innsikt i historia til islam og kva islam eigentleg lærer – er dei rettslærde jamt meir konservative. Ein annan viktig distinksjon er forskjellen mellom muslimske land der ein eldre folkereligjøsitet ofte har bidrege med viktige element til det folket reknar som islam, og muslimske land der ein freistar å handheve *sharia* (den islamske lova) enten det er i klassisk meining eller det er ei meir liberalisert utgåve.

I artikkelen til Kurt Christensen om radikal islam – i dette nummeret av *Innsyn* – klassifiser han islam i tre hovudkategoriar – liberal islam, moderat islam og radikal islam. Problemstillinga Christensen tek opp, er i kor stor grad dagens radikale islam er identisk med klassisk islam eller det sanne islam. Han konkluderer med at radikal islam har «gode grunde til at fremstille sig som repræsentant for 'det sande' islam.»

I denne artikkelen vil eg presentere ei noko meir detaljert klassifisering av islam der eg legg til grunn dei to følgjande variablane, som svarar dei to distinksjonane nemnde i første avsnittet ovanfor: (1) Nivået av politisk engasjement inkludert vekta på heilagkrigen (*jihad*). (2) I kor stor grad vil ein rekne seg som bunden til dei normgjevande kjeldene – *Koranen*, *hadith*-samlingane (forteljingar om Muhammed som vert forstått som etisk normerande) og biografien om Muhammed (*Sirah*), som også spelar ei viss rolle? Klassifiseringa er henta frå boka *Politisk islam* av den svenske religionsforskarer Jan Hjärpe.<sup>5</sup> Klassifiseringa til Hjärpe er brukt av mange og har vel nærast vorte ein standardmåte å klassifisere islam på.<sup>6</sup> Dei fire ytterkanttypane av islam vert då: (1) liberalisert og privatisert islam, (2)

<sup>5</sup> Sjå Jan Hjärpe, *Politisk Islam: Studier i muslimsk fundamentalism* (Förlagshuset Gothia, 1983), 25-47.

<sup>6</sup> F.eks. i Jan Opsal, *Lydighetens vei: Islams veier til vår tid* (Oslo: Universitetsforlaget, 1994), 207-219.



folketruislam, (3) politisk islam i nytolka og modernisert utgåve, og (4) politisk islam i si klassiske utgåve – i dag i form av det ein gjerne omtalar som radikal islam eller islamisme. Jamfør Christensen sin konklusjon at dagens radikale islam ligg nær opp til klassisk islam.

Når det gjeld politisk islam – dei to siste variantane, er det ikkje minst viktig å merke seg den saka som gjerne vert omtala som «den sjetteste søyla». La oss stanse litt ved denne før vi ser nærare på dei fire nemnde kategoriane.

Islam i lærebøkene dreier seg om islam si historie i grove trekk og deretter om det religiøse livet slik det først og fremst kjem til uttrykk i «dei fem søylene». Desse «søylene» er: (1) Truvedkjenninga (*iman*), (2) dei fem daglege bønene (*salah*), (3) fasta (*saum*), (4) allmissen til fattige muslimar eller til andre formål innan islam (*zakah*) og (5) pilegrimsferda (*hajj*). For dei fleste muslimar dreier islam seg i praksis om desse formene for trusutøving – enten alle fem eller berre nokre av dei. Ein må vere nøyen med å seie fram truvedkjenninga i einkvar samanheng der den muslimske lova (*sharia*) seier at den skal lyde. Ein må be dei fastsette bønene til dei fem fastsette tidene av døgnet. Ein må faste frå morgon til kveld kvar dag i fastemånaden *ramadan*; fasta vert avslutta med høgtida *id al-fitr*. Ein skal gje ein viss prosent (mellom 2 og 10 % innan sunni) av si produktive formue (altså ikkje av fast eigedom) som almisse til trengande muslimar og/eller religiøse formål (ikkje minst til moské-drift).<sup>7</sup> Ein skal helst ein gong i livet vitje Mekka og gjennomføre pilegrimsritualet. Mekka er den heilage byen, ingen vantru (ikkje-muslimar) får reise dit. Samstundes med avslutninga av pilegrimsferda feirar alle muslimar høgtida *id al-adha* til minne om at Abraham ofra eit dyr i staden for sonen sin.<sup>8</sup>

Dersom islam hadde avgrensa seg til desse «søylene» og til ei meir generell etisk rettleiing, som for eksempel å respektere «dei fem lovreglane» (*hudud*), men utan å inkludere dei spesielle *hudud*-straffene<sup>9</sup> og utan å ta med heile spekteret av detaljerte sharialover, kunne også denne religionen – liksom for eksempel kristendommen og buddhismen – reknast som ei tru som den enkelte truande kunne praktisere i samsvar med religionsfridommen utan at dette trengde representere noko vesentleg problem for annleistruande familiemedlemmer, venner, naboar og medborgarar. Men klassisk islam og den moderne islamismen (radikal islam) avgrensar seg ikkje til dei fem

<sup>7</sup> Knut S. Vikør, *Mellom Gud og stat: Ei historie om islamsk lov og rettsvesen* (Oslo: Spartacus Forlag, 2003), 296-297.

<sup>8</sup> Sjå norsk presentasjon av søylene på nettet – islam.no:

[www.islam.no/newsite/content/default.asp?Action=Koranen&nTopPage=2&nPage=60](http://www.islam.no/newsite/content/default.asp?Action=Koranen&nTopPage=2&nPage=60)

<sup>9</sup> Eigentleg fem forbod forbunde med strenge straffer: (1) Ikkje drikke alkohol. (2) Ikkje stele. (3) Ikkje drive landevegsrøveri. (4) Ikkje har ulovleg sex. (5) Ikkje urettmessig skulde nokon for å ha ulovleg sex. Brot på desse lovene medfører straffer som på ingen måte kan sameinast med menneskerettane. Strengaste straffa er korsfesting (jf. Koranen 5:37).



søylene og *hudud*. To sakstilhøve kompliserer islam sitt tilhøve til ikkje-muslimske samfunn: (1) Det eine er nettopp dei detaljerte samfunnsmoralske boda, forboda og straffelovgjevinga som den islamske lova (*sharia*) inkluderer, som stiller spesifikke krav ikkje berre til den enkelte truande, men til heile samfunnet med omsyn til korleis det bør organiserast og styrast i tilfelle samfunnet skal fungere som eit islamsk samfunn innan *dar al-islam* (islams hus) som for eksempel Iran og Saudi-Arabia. Som eksempel på slike bod kan nemnast arveretten, reglar for bankvesenet, og svært inhumane strafferettslege lover som for eksempel dei nemnde *hudud*-straffene. (2) Det andre og største problemet er heilagkrigen, *jihad*, som i klassisk islam vert rekna som den primære misjonsmetoden. Misjon i klassisk islamsk forstand dreier seg altså primært om *sverdmisjon*. *Sharia* (den islamske lova) dannar basis for eit vell av reglar og bod vedrørande *jihad*. Både etikken og misjonsstrategien i islam inkluderer altså ikkje berre religiøse element i tradisjonell tyding av ordet «religion», men dekkjer i utstrekkt grad også det vi må rekne til politikken sitt område.

I klassisk islam og moderne islamisme er *jihad* faktisk å rekne som ei sjette hovudsak og plikt, på linje med dei «fem søylene». Med basis i Koranen 8:16, som presenterer *jihad* som ei plikt for alle truande vaksne menn (minus nokre få grupper det er unntak for), vil mange muslimar forstå denne plikta som den *sjette søyla*.<sup>10</sup> Dette gjeld generelt innan *shia*-islam.<sup>11</sup> I ein *hadith* heiter det: «Allah's Apostle was asked, 'What is the best deed?' He replied, 'To believe in Allah and His Apostle (Muhammad).' The questioner then asked, 'What is the next (in goodness)?' He replied, 'To participate in Jihad (religious fighting) in Allah's Cause.' The questioner again asked, 'What is the next (in goodness)?' He replied, 'To perform Hajj (Pilgrimage to Mecca) 'Mubrur, (which is accepted by Allah and is performed with the intention of seeking Allah's pleasure only and not to show off and without committing a sin and in accordance with the traditions of the Prophet).'<sup>12</sup> Uavhengig av om ein omtalar *jihad* som ei søyle eller ikkje, blir den ut frå denne hadithen å rekne som *den andre viktigaste saka for den truande*, berre forbigått av truvedkjenninga. Det er *jihad* som uomtvisteleg gjer klassisk islam til meir enn ein religion – og til ein politisk ideologi.

Men la oss vende tilbake til klassifiseringa eg kort introduserte innleiingsvis, og utdjupe denne litt meir. Graden av politisk engasjement vil då utgjere den

<sup>10</sup> Sjø Mark A. Gabriel, *Islam og jødene* (Ottestad: Prokla media, 2003), 68.

<sup>11</sup> Sjø David Bukay, «The Religious Foundations of Suicide Bombings,» in *Middle East Quarterly*, Fall, 2006 (4). Sjø kjeldereferanser i fotnote 50 hos Bukay.

<sup>12</sup> Bukhari vol 1, bok 2, nr. 26. Fortalt av Abu Huraira.

eine av dei to variablane, den som er representert ved den vertikale aksene. Den horisontale aksene markerer i kor stor grad ein er liberal eller konservativ.

### Snevert religionsomgrep (islam som vår eller mi tru)

Avgrensa, konservativ religion Folketruislam	▲ ▲	Liberal privatreligiøsitet Islam som liberal privattru
<b>Konservativ</b> ◀	▶	<b>Liberal</b>
<b>Tradisjons- og skriftbunden</b> ◀	▶	<b>Eklektisk i høve til tradisjonen</b>
▼ ▼		
Omfattande, konservativ religion Klassisk islam og moderne islamisme		Omfattande, men liberal religion Modernisert politisk islam

### Omfattande politisert religionsomgrep – politisk islam

La oss så utdjupe dei fire mest typiske utgåvene i kvar av hjørna i denne klassifiseringa:

#### 1 Liberalisert og privatisert islam

Hjärpe omtalar denne typen som «det sekulære islam». Moderniserte og liberaliserte muslimar tenderer mot å forstå islam som ein personleg og privat religion. Den enkelte si tru bør vere det som den enkelte bestemmer seg for at den skal vere – i religionsfridommens namn. Koranen, tradisjonane og dei fem søylene vert å forstå som kjelder til ein personleg moral og spiritualitet, men utan at dei vert tilrekna absolutt autoritet. Denne typen religion er individualisert og privatisert, eller avgrensa til moskéforsamlinga ein tilhøyrer. Koranens moralbod om miskunn og godleik, hjelpe dei fattige med almisse, og liknande, vert framheva som normer som det øvrige stoffet må tolkast ut frå. Islamsk straffelovgjeving, som ikkje kan sameinast med straffelovene i eit moderne samfunn, vert avskriven eller omtolka. Den sjette søyla i klassisk og islamistisk forståing av den er utelukka. Denne typen islam finn vi for eksempel blant bosniarar og kosovo-albanarar, og vi finn den utbreidd blant mange muslimar i Vest-Europa, Israel og Amerika, særleg blant dei som har vokse opp i Vesten og kjenner seg heime her.

#### 2 Folketru-islam

Hjärpe omtalar denne typen som «tradisjonalistisk». Dette er dei utgåvene av islam som avgrensar seg til å legge vekt på følgjande to ting: (1) Dei

muslimske rituala knytt til dei fem søylene – som å kunne seie fram den muslimske truvedkjenninga, seie fram dei daglege bønene, faste i månaden *ramadan*, og gje almisse. (2) Eit større eller mindre utval av muslimske moralbod og samfunnslover. Folketru-muslimar har gjerne liten kjennskap til det islam lærer ut over dette. Og dei utvalde praktiske islamske lovelementa dei legg vekt på, er blitt ein del av deira kultur, i dei fleste tilfelle blanda saman med ein god del før-muslimske kulturelle og religiøse tradisjonar. Trua deira er derfor gjerne oppblanda med element frå andre religionar, ofte av det animistiske slaget. Samstundes kan det vere mange *sharia*-bod dei er framande for. Det er denne typen islam vi finn mest av i Afrika sør for Sahara. Den finst dessutan mange stader, som f.eks. i Indonesia, Malaysia, Bangladesh og på Balkan. Kanskje kan fleirtalet av muslimane i verda reknast i denne gruppa.

### 3 Nytolka og modernisert politisk islam

Hjärpe omtalar denne typen som «modernistisk». Dette er muslimar som i større grad enn dei første gruppene vil ta Koranen og *hadith*-samlingane på alvor som kjelder til Allahs lov, *sharia*, og dermed inkludere ei forståing av islam som ein politisk ideologi, ikkje berre ei personleg tru. Samstundes meiner dei at Koranen og *hadith*-samlingane både kan og bør tolkast (omtolkast) slik at dei ikkje kjem direkte i strid med menneskerettane, ikkje fordi menneskerettane er overordna Koranen – det vil ein nekte, men fordi ein meiner at ei slik tolking beint fram er den rettaste måten å tolke Koranen på i dag. Ein kan såleis omtale denne retninga som «islamistisk», i vid tyding av ordet som omfattande alle typar politisk islam. Politisk verdsherredøme for islam er framleis målet. Men midla for å nå dette målet er ikkje angrepskrig og undertrykking. Fredeleg misjonering og arbeid gjennom politiske institusjonar og avgjerdsprosessar er oftast rekna som det einaste rette. Eit viktig middel til utbreiing av denne typen islam i for eksempel Europa og andre stader med låg fødselsrate, er muslimsk innvandring og ei høg fødselsrate blant muslimane. På denne måten kan muslimane på sikt sikre seg fleirtalet i fleire land der dei i dag er i mindretal.

I Christensen si klassifisering i tre typar islam, kan både folketru-islam og modernisert politisk islam reknast som moderate.

### 4 Klassisk islam og den radikale islamismen

Klassisk, «mainstream» islam og den radikale islamismen er dei typane islam som noko misvisande vert karakteriserte som «fundamentalistiske». Karakteristikken «fundamentalisme» vart først brukt om konservative kristne

organisasjonar og kyrkjer. I røynda er det så få fellestrekk ved dei to typane fundamentalisme at karakteristikken «fundamentalistisk» vekkjer ei rekkje misvisande assosiasjonar begge vegar. Den bør derfor ikkje brukast, og er heller ikkje lenger brukt blant fagfolk.

Den radikale islamismen femner typar av konservativ islam som vil gjenopplive islam slik det eksisterte i klassisk tid. Jamfør konklusjonen til Christensen – at radikal islam har «gode grunde til at fremstille sig som representant for 'det sande' islam [klassisk islam].» Den heilage boka Koranen vert i tråd med tradisjonen lesen bokstavleg i alt som er meint å skulle forståast bokstavleg. I tillegg til Koranen vert dei tradisjonelt godkjende forteljingane om Muhammeds liv – *hadith*-samlingane – forstått som autoritative presentasjonar av korleis konkrete problem skal løysast.<sup>13</sup> *Sharia* er å finne i Koranen og *hadith*-samlingane, og er i prinsippet å rekne som den normative basis for all jurisdiksjon.

Den radikale islamismen er altså, som klassisk islam, og som meir moderate typar islamisme like mykje ein politisk ideologi som ein religion. Det er som nemnt dette vi legg i ordet «islamisme» – islam forstått som politisk ideologi. Målet er verdsherredøme for ein verdsomspennande muslimsk stat etter klassisk mønster, bygd på *sharia* og leia av ein kalif. I så måte ser vi fellestrekk med utopiske, livssynsmessige politiske ideologiar som kommunismen og nazismen.

Den sjette søyla, *jihad*, spelar ei avgjerande rolle i den radikale islamismen liksom i klassisk islam. Ein opererer med maktbruk og krig som legitime middel, på visse vilkår, for realiseringa av målet om verdsherredøme. Dei mest radikale legitimerer også bruk av terror. Islamsk terror kan vi definere som åtak og drap på tilfeldige sivile blant folkegrupper ein har erklært *jihad* mot. Den islamske staten si lovgjeving må heilt og fullt underordnast *sharia*.

Det er vanleg å trekke ei skiljeline mellom islamistar som er tilhengarar av direkte angrepskrig og til og med terror, og meir moderate islamistar som ikkje tilrår den opplagde angrepskrigen som aktuelt verkemiddel. I modellen ovanfor er dei altså å finne eit lite stykke lenger til høgre. Desse vil likevel ikkje avvise angrepskrigen som legitim sidan Muhammed sjølv i stor grad utbreidde læra si ved slik krig. Men i dag er krigen mindre aktuell av taktiske grunnar vil dei litt meir moderate meine. Og sjølv om ein sjølv ikkje vil delta i terroraksjonar i dag, er ein forsiktig med å fordøme andre islamistar som trekkjer andre konklusjonar og deltek i terror. For eksempel godtek dei fleste meir moderate

---

<sup>13</sup> Ei forteljing kan gjelde spørsmål om krigstatikk, klesdrakt, og kroppshygiene. Til og med måten å pusse tennene på kan forståast som autoritativt føredøme. *Muslim* og *Bukhari* er dei to mest aksepterte forteljingssamlingane innan sunni-retninga.

islamistar å omtale sjølvmondsbombarane som martyrar. Dei gjev dermed uttrykk for at dei forstår sjølvmondsterroreren som legitim i prinsippet.

Dei viktigaste radikale islamistiske rørslene oppstod og utvikla seg i det førre hundreåret, vesentleg med utgangspunkt i fire grunnleggjande retningar: (1) den arabiske *wahhabismen*, ei reformrørsle som oppstod på 1700-talet, (2) salafi-islam med opphav i Egypt på slutten av 1800-talet. (3) *Det muslimske brorskap*, stifta i 1928 av egyptaren Hasan al-Banna, og (4) den *indisk-pakistanske islamismen* med utgangspunkt i lærefaderen Abu A'la Mawdudi (1903-1979). Det er desse fire rørslene Osama bin Ladens Al Qaida og dei palestinske organisasjonane Fatah, Hamas og fleire andre har vakse fram av.<sup>14</sup>

For alle desse rørslene er den klassiske forståinga av Koranen og *hadith*-samlingane det normative utgangspunktet for læra og lovgjevinga. Den radikale islamismen hevdar å representere det klassiske synet på Koranen og *hadith* – og med god grunn.

Kor mange muslimar er å rekne som islamistar eller sagt på ein annan måte – tilhengjarar av klassisk islam i moderne utgåver? På basis av ei lang rekkje spørjeundersøkingar har islamforskarer Daniel Pipes rekna seg fram til at mellom 10 og 15 % av verda sine 1.3 milliardar muslimar støttar det han kallar «dei militante utgåvene av islam», altså islamistiske retningar.<sup>15</sup> Han argumenterer ganske overtydande for at talet på dei ein kan seie støttar slike retningar, er så pass høgt. 15 % er talet Christensen opererer med – med bakgrunn i Colin Chapman.<sup>16</sup>

Forskjellen mellom den radikale islamismen og modernisert politisk islam er som nemnt at dei meir moderniserte og moderate utgåvene forsøker å omtolke *Koranen* og *hadith*-samlingane i retning av eit mindre konfliktfylt forhold til menneskerettane og det internasjonale samfunnet.

## Avsluttande kommentarar

Det seier seg sjølv at i tillegg til desse fire hjørnetypane av islam finn vi alle slags mellomgrupperingar. Ikkje minst finst der ein glidande overgang mellom modernismen (som mange vil omtale som moderate islamistar) og klassisk islam/ radikal islamisme. I begge tilfella er religionen politisert. Liberalistisk islam er mest *privatisert* medan folketrue-islam er sterkt *kontekstualisert*.

<sup>14</sup> Stiftarane av bade Fatah og Hamas hadde sin bakgrunn i Det muslimske brorskap.

<sup>15</sup> Sjå Daniel Pipes, «Counting Islamists,» i Jerusalem Post, 8. oktober, 2008. Artikkelen ligg på [www.meforum.org/article/pipes/5967](http://www.meforum.org/article/pipes/5967).

<sup>16</sup> Sjå Colin Chapman, *Cross and Crescent. Responding to the Challenge of Islam*. Second ed. (Downers Grove, Ill.: 2007), 61.

## Del 2: Islam og kristendom

### Islam – en kristen vranglære?

*Jan Opsal*

*Dosent ved Misjonshøyskolen*

Tradisjonen med å betrakte islam som en kristen vranglære har røtter helt tilbake til den kristne apologeten Johannes av Damaskus (676-749). Han var en syrisk prest og munk som levde i Damaskus mens byen var hovedsetet for det arabiske umayyade-kalifatet (661-750). Han var derfor godt kjent med den nye religionen som var blitt en sentral aktør i Midtøsten og Middelhavsområdet.

Johannes er blant annet kjent for verket *De haeresibus* (Om heretikerne eller vranglærerne), der han beskrev islam som én av hundre vranglærere som han ville informere om og advare mot. Johannes er en av de første kristne teologene som skriver om islam, og denne tilnærmingen satte spor etter seg for ettertiden. Mange av hans etterfølgere fulgte opp denne tilnærmingen, og vi kan fremdeles i dagens kristne diskurser om islam finne at dette synspunktet blir fremmet.

I denne artikkelen vil vi drøfte de mer prinsipielle sidene ved et slikt syn på islam. Det handler både om hvordan islam i første omgang blir framstilt i forhold til kristendommen, og dernest hva det innebærer at denne religionen blir evaluert som en kristen vranglære.

#### **Muhammed blir kristnet**

Det første grepet i prosessen med å konstruere bildet av islam som en kristen vranglære, er gjerne å kristne Muhammed. Utgangspunktet for dette tas ofte i Muhammeds møte med den syriske munken Bahira da Muhammed var med sin onkel på karavaneferd til Syria, en historie som fortelles i den muslimske tradisjonslitteraturen (Lings 1983). Ifølge disse tekstene fant Bahira et profetmerke på Muhammed og uttalte at denne gutten var bestemt til noe stort.

På bakgrunn av denne historien har Muhammed blitt regnet som en disippel av Bahira seinere i livet, slik at Muhammed skal ha blitt opplært i kristen tro av denne munken, som i noen kilder kalles Sergius. Som karavanefører drog Muhammed ofte gjennom ørkenen til Syria, men de muslimske kildene som vi



finner i Hadith og i biografilitteraturen forteller ikke om noe disippelskap av denne typen.

En del av de munkene som levde i den syriske ørkenen var utstøtte fra kirken fordi de hadde avvikende læresynspunkter. Dette forholdet blir så brukt for å forklare Muhammeds og Koranens syn på en del spørsmål. For eksempel gjelder dette omtalen av den kristne treenighetslæren i Sure 5 i Koranen. Her blir profeten Jesus (arabisk: Isa) spurt av Allah om det er sant at han har bedt menneskene om å ta seg selv og sin mor til guder ved siden av Allah. Dette benekter Jesus og forsikrer at han bare har forkynt det han fikk beskjed om, nemlig å tilbe den ene gud, Allah. Dessuten, dersom han hadde sagt noe annet, ville Allah allerede ha visst om dette.

Dette forholdet blir noen ganger forklart med at Muhammed som ung knyttet seg til en kristen veileder, men at denne veilederen var en vranglærer som ikke ledet Muhammed fram til en sann og sunn kristen tro. Mange ser ut til å mene at dersom Muhammed bare hadde truffet noen rettroende kristne, ville islam ikke oppstått som en ny religion, men Muhammed ville blitt leder for en autentisk kristen bevegelse.

Koranens lære om at Jesus bare var et menneske og ikke Guds Sønn kan forklares på samme måten. Koranen understreker mange ganger at Jesus ikke var Guds Sønn (*walad allah*), uttrykket *walad* betyr sønn i biologisk forstand (Sure 19,35). Enkelte mener at Muhammed må ha fått denne oppfatningen fra kristne vranglærere som vektla Marias rolle som Guds mor på en slik måte at Jesus ble Guds biologiske sønn og at treenigheten derfor bestod av Gud Far, Gud Mor og Gud Sønn, slik som vi så ovenfor i referansen til Sure 5, se mer om dette i artikkelen Samme gud? i denne utgaven av *Innsyn*.

Generelt betonte Muhammed slektskapet mellom sitt budskap og den jødisk-kristne åpenbaringstradisjonen i den første delen av sin virksomhet som profet. Han betraktet seg selv som en profet som videreførte den tradisjonen som Noah, Abraham, Moses, David, Jesus og mange andre hadde stått i. På denne bakgrunnen hadde han håpet at jøder og kristne i langt større grad skulle ha akseptert budskapet hans og sluttet seg til ham. Når det ikke skjedde, ble hans egen lære om jøder og kristne etter hvert mer kritisk.

Men denne relasjonen til jødedom og kristendom utnyttet også av dem som vil lese historien som en fortelling om at Muhammed først var med i en kristen sammenheng, men at han så forlot den og seinere kritiserte den. Riktignok var ikke kritikken særlig presis, men det kunne skyldes at Muhammed selv hadde fått en heretisk undervisning. Poenget i den kristne polemikken blir at islam er utformet med kristen lære og endog kristen vranglære som materiale. Dermed

kan islam forstås og fortolkes som en kristen vranglære. Dette konseptet forutsetter at Muhammed visste nok til å vite bedre og derfor burde holdt seg til eller oppsøkt sann og sunn kristen lære.

### **Vranglære i nytestamentlig perspektiv**

Ser vi på nytestamentlig retorikk i forhold til vranglære, finner vi at det tas ganske skarpe språklige virkemidler i bruk. Det gjelder både Jesus, Paulus og Johannes i Det nye testamentet.

Jesus advarer mot de falske profetene i Bergprekenen (Matt 7,15-20). De kommer i saueham, men er glupske ulver innvendig. De kan avsløres på at de bærer dårlige frukter, for et dårlig tre kan ikke kamuflere sine frukter. I andre tekster omtaler Jesus ulven som fienden som vil drepe og spise sauene som voktes av den gode hyrden.

Paulus spør galaterne hvem som har forhekset dem etter å ha fått Kristus malt for øynene som korsfestet (Gal 3,1). Han advarer galaterne mot å lytte til et annet evangelium, til et budskap om at de som tror på Kristus også må holde Moseloven (Gal 1,6-9). Dette var judaistenes budskap, de som ville opprettholde lovens krav for dem som hadde tatt mot nåden i Kristus. Paulus kritiserer galaterne for at de har gitt en slik forkynnelse rom i menigheten.

Johannes advarer mot de falske lærerne som ikke bekjenner Jesus som Kristus, de har ånden til Antikrist (2 Joh 7-11). Dette er åpenbart lærere som søker å få et fotfeste i kristne menigheter og bruke dem som forum for sin forkynnelse. Men de som inviterer dem inn i sine hjem blir medskyldige i den forførelsen de falske lærerne står for, i følge Johannes.

Vi noterer oss at språkbruken er svært skarp i disse tekstene der Jesus, Paulus og Johannes ytrer seg om vranglære, uttrykk som «ulven,» «forhekset» og «Antikrist» brukes for å karakterisere dem og deres virksomhet. Dette kan henge sammen med at vranglæren betraktes som en surdeig som ville gjennomsyre hele deigen dersom den slapp inn i den kristne menigheten.

### **Islam vurdert som kristen vranglære**

Hvilke følger har det for en kristen religionsteologisk tilnærming til islam om en betrakter islam som en kristen vranglære? Hva innebærer det at Muhammed gis en kristen fortid og at en kristen forfatter som Johannes av Damaskus inkluderte islam i en rekke av ulike kristne heresier?

Det innebærer for det første at en bringer inn et retorisk vokabular med skarpe termer som «falsk profet», «ulven» og «Antikrist» som tas i bruk i omtalen av islam, og ikke minst av Muhammed. Muhammed blir betraktet som



en som visste bedre, fordi han hadde tilstrekkelig informasjon om det sanne evangeliet innenfra. Han blir derfor karakterisert som en religiøs leder som først og fremst er mot kristendommen og søker å forføre de kristne.

For det andre innebærer kategoriseringen av islam som en kristen vranglære at enkeltelementer i islam betraktes som forvrengninger av kristendom. Det kan gjelde for eksempel den måten Ånden omtales på, både engelen Gabriel og Jesus omtales i Koranen som Guds ånd. Dette kan bli omtalt som en misforståelse av den nytestamentlige læren om Den hellige ånd. På samme måte kan Jesu ord om at Ahmad skal komme etter ham (Sure 61,6), regnes som en forvrengning av Jesu løfte om Talsmannen.

For det tredje brukes gjerne ens egen forståelse av kristendommen som en overordnet hermeneutisk nøkkel til å forstå islam, hva islam egentlig er. Dette muliggjør en forståelse av islam som kan avvike sterkt fra muslimers egen forståelse av islam.

For det fjerde kan dette innsteget brukes til å underbygge en holdning som går ut på at en ikke skal ha noe med muslimer å gjøre. Dersom de er vranglærere, er det i tråd med anvisningen fra Johannes å nekte å ha noe med dem å gjøre.

Disse perspektivene innebærer at vranglæretilnærmingen kan føre til en kristen fortegning av islam sett i forhold til hvordan muslimer selv forstår islam. Den kan også brukes til å begrunne sosiale skillelinjer mellom kristne og muslimer, disse kan utvikle seg til skarpe motsetninger i samfunnet. Retorikken som knytter betegnelser som Antikrist til Muhammed kan videre legitimere en type kristen kamp mot islam der hensikten helliger midlet.

Vranglæretilnærmingen er problematisk av historiske årsaker. Det finnes nemlig ikke noe grunnlag for å gi Muhammed en kristen epoke i hans tidlige år. En teologi som bygger på et historisk falskneri kan ikke være sunn. Den er også problematisk av teologiske grunner. Det å gjøre Muhammed til en kristen vranglærer innebærer både å gjøre ham til noe han ikke var og å benekte noe han var.

For det første er det ingenting som tyder på at Muhammed søkte å infiltrere kristne miljøer med sin forkynnelse. Han oppfordret kristne til å anerkjenne ham som profet og han holdt en religionsdialog med en kristen delegasjon fra Najran. For det andre er det mange tegn på at Muhammed betraktet seg selv som en leder i en ny bevegelse, et nytt religiøst fellesskap som han kalte sitt folk, sin *ummah*. Disse eksemplene demonstrerer at Muhammed selv betraktet kristendom og islam som ulike religioner, selv om han også hadde betont slektskapet mellom dem. På denne bakgrunnen er det rimelig å spørre om

ikke det å betrakte islam som en annen religion er et mer sakssvarende alternativ enn å se islam som en kristen vranglære.

### **Islam som en annen religion**

Dersom islam blir betraktet som en annen religion, åpner det for en annen type kristen holdning til islam og muslimer. Paulus gir et eksempel på dette da han møtte tilhengere av gresk religion på Areopagos i Aten (Apg 17,16-34).

Dette møtet hadde samtalens form, begge parter presenterte seg selv og sin oppfatning for hverandre. De lyttet til hverandre og ville gjerne høre mer fra den andre. Denne dialogiske formen forutsetter at partene respekterer den andres rett til å gi uttrykk for sitt eget syn og definere seg selv. Formen forutsetter videre at begge parter kjenner seg forpliktet til å lytte til den andre.

Dernest ser vi at Paulus søkte etter felles innsikt i religionene, blant annet tok han utgangspunkt i et alter han hadde funnet på tempelområdet og han siterte en av de greske dikterne med tilslutning. Selv om en har ulike religioner, kan en likevel finne felles perspektiver og bekrefte disse.

Til sist ser vi at det var rom i dette møtet også for å utfordre den andre til å vurdere en kursendring. Paulus integrerer en oppfordring fra Gud til omvendelse i den talen der han også har understreket fellesnevnerne.

Fortellingen om religionsmøtet på Areopagos gir oss altså en modell som vi kan vurdere om kan anvendes også på religionsmøtet mellom kristne og muslimer. Konklusjonen vår er at denne modellen gir noen relevante perspektiver også på møtet mellom kristne og muslimer. For det første er det dialogiske møtet helt i tråd med hvordan Jesus selv møtte mennesker som stod for andre verdier og holdninger enn det han selv gjorde. For det andre kan også kristne og muslimer finne trekk i den andres tro og tradisjon som en kan gjenkjenne og bekrefte. For det tredje har kristne og muslimer et budskap til hverandre som utfordrer, og når begge anerkjenner både retten til å tale og plikten til å lytte, blir det rom også for den gjensidige utfordringen i et slikt autentisk religionsmøte.

### **Litteratur**

Lings, Martin 1983: *Muhammad. His life based on the earliest sources*. Rochester, VT: InnerTraditions.

Opsal, Jan og Arild M. Bakke (red.) 1994: *Mellom kors og halvmåne. Kristne perspektiver på møtet med islam*. Oslo: Credo forlag.

Opsal, Jan 2005: *Islam, lydighetens vei*. Oslo: Universitetsforlaget.

Sahas, Daniel J. 1972: *John of Damascus on Islam: The «Heresy of the Ishmaelites»*. Leiden: Brill.

## Den samme gud?

*Jan Opsal*

*Dosent ved Misjonshøyskolen*

Tror kristne og muslimer på samme gud? Er muslimenes Allah og de kristnes Gud den samme guddom? Dette er et spørsmål som religionsvitenskapen til sjuende og sist ikke kan svare på. Religionsvitenskapen kan etterspore den språklige og historiske utviklingen av de to religionenes gudsforestillinger og foreta en sammenligning mellom dem. Men artikkelens sentrale spørsmål er teologiske spørsmål som må besvares teologisk. Derfor vil vi kombinere religionsvitenskapelige og religionsteologiske refleksjoner i denne artikkelen.

Spørsmålet er tilsynelatende et enkelt ja/nei-spørsmål. Men når mange gir enkle ja/nei-svar på dette spørsmålet, tildekkes det faktum at spørsmålet i virkeligheten er svært komplisert og må drøftes på flere nivåer og ut fra flere perspektiver før en kan konkludere. Vi vil her betrakte spørsmålet ut fra islamske, språklige, systematisk-teologiske (trinitariske og åpenbaringsteologiske) og praktisk-teologiske perspektiver før vi konkluderer. Se også Ådna (1994) til dette spørsmålet.

### **Islamske perspektiver**

Islamsk religionsteologi svarer vanligvis ja på dette spørsmålet. Muhammed så seg selv som sendebud (*rasul* – apostel, sendebud) for Allah som også hadde sendt alle de tidligere profetene, som Noah, Abraham, Ishmael, Isak, Jakob, Josef, Moses, David, Salomo, Døperen Johannes, Jesus og mange andre. Men samtidig inneholder islamsk religionsteologi en kritikk av kristen gudstro.

For det første må kristen gudstro ha kommet på villspor når Jesus blir regnet som Gud Sønn. Det er ikke Guds vis å legge seg til barn, het det første gangen Muhammed forkynte en Koran-tekst som nevnte Jesus (Sure 19,35). Denne teksten kritiserer sammen med andre tekster at Gud blir dratt ned på et menneskelig nivå når han blir regnet som Jesu far.

For det andre reagerer islamsk religionsteologi på at Gud i kristendommen blir regnet som tre. Dermed rammes kristen tro av anklagen om *shirk* – polyteisme eller det å assosiere noe eller noen med Gud. De kristne oppfordres til å si én og ikke tre når de taler om Gud. Og i ifølge Koranen tar Jesus selv avstand fra treenighetslæren, riktignok forstått i en form som handlet om Gud Far, Gud Mor og Gud Sønn, se Sure 5,116-120.

For det tredje innebærer islams lære og Guds enhet (tawhid) at det ikke er rom for noen trinitetslære. Enhetsbekjennelsen i Sure 112 er en av islams kjernetekster. Den leses ofte som en direkte polemikk mot kristen trinitetslære, selv om det nok var dyrkingen av Allahs tre døtre som denne tekstens første tilhørere tenkte på da de hørte den forkynt av Muhammed.

Den islamske posisjonen blir derfor ofte at muslimer og kristne tror på samme guddom, men de kristne har et opprydningsarbeid å gjøre i forhold til sin gudstro. Den islamske kritikken av den kristne gudstroen kan noen ganger være ganske avdempet, andre ganger danner den utgangspunktet for hele diskusjonen.

### **Språklige perspektiver**

De hebraiske termene *el* og *elohim* oversettes begge i Det gamle testamentet med Gud. Den arabiske termen *allah* blir av muslimer enten gjengitt som egennavnet Allah eller oversatt med Gud. Den hebraiske termen *el* ble brukt som et fellesnavn for guder generelt og inkluderte alle som ble regnet som guder, se 2 Mos 15,11 og 5 Mos 11,36.

Den arabiske termen *allah* blir av lingvister regnet som en kontraksjon av uttrykket *al-ilah*, som er bestemt form entall og kan oversettes med «guden» eller «Gud». *Ilah* og *elohim* har de samme tre rotkonsonantene, *el* har de to første rotkonsonantene felles med de to andre termene.

Før Muhammed stod fram som profet, var det allerede en av de arabiske guddommene som ble kalt Allah. Han var regnet som en fjern og lite aktiv høygud som det var lite kult knyttet til. Det var denne guddommen Muhammed viste til og forkynte som den eneste når han i sin forkynnelse angrep den arabiske polyteismen.

Einar Bergs norske oversettelse av Koranen velger den siste varianten, mens Abdullah Yusuf Ali bruker det arabiske egennavnet Allah i sin engelske oversettelse. I andre koranoversettelser og i muslimsk litteratur for øvrig ser en at begge typer valg blir gjort. Dette innebærer at muslimer både kan regne Allah som et arabisk egennavn, men også oversette uttrykket til den lokale termen for Gud. På noen språk kan det riktignok finnes lokale gudsnavn som er kontroversielle for muslimer å benytte, som Waqa i somali- og oromo-kulturene på Afrikas horn.

Kristne oromoer bruker derimot gjerne Waqa som oversettelse for Gud, det har forfatteren selv observert innen Mekane Yesus-kirken i Etiopia. Her kan det argumenteres med at det er såpass mye av forestillingene om Waqa som kan bekreftes av kristen teologi ut fra tanken om den allmenne åpenbaringen, se til dette nedenfor. Det samme kan sies når det gjelder den kristne bruken

av det kinesiske gudsnavnet Shangdi, som er navnet på en gammel kinesisk høygud.

I arabiske bibeloversettelser benyttes Allah som oversettelse av de hebraiske uttrykkene *el* og *elohim*, og det greske *theos*. Dette gjelder for eksempel det egyptiske bibelselskapets Van Dyck-oversettelse. Det kan heller ikke være noe særlig tvil om at arabiske kristne benyttet Allah om Gud allerede før Muhammed begynte å forkynne.

Dette innebærer at begge religionenes terminologibruk og oversettelsespraksis indikerer at det er stor grad av overlapping når det gjelder gudsnavnenes språklige form, både på arabisk og på andre språk. Dette hovedsynspunktet forsterkes egentlig bare av det faktum at enkelte delstater i Malaysia har etablert et forbud mot at kristne bruker Allah som kristent gudsnavn. Vi tar i denne sammenhengen ikke opp religionsfrihetsproblematikken her, den får drøftes et annet sted, men noterer at selve saken er aktualisert av at kristne i Malaysia synes det er naturlig å bruke Allah som gudsnavn og har gjort det i lang tid.

### **Systematisk-teologiske perspektiver: trinitariske problemstillinger**

Det ligger en del systematisk-teologiske problemstillinger integrert i de språklige overveielserne vi har gjort oss. Mange av disse har med gudsbildet direkte å gjøre. Nå skal disse problemstillingene konkretiseres. Det er naturlig i en kristen refleksjon å gjøre dette trinitarisk: de tre trosartiklene kan hjelpe oss til å tematisere spørsmålene som skal drøftes her.

Når det gjelder første trosartikkel, er det helt åpenbart en betydelig grad av sammenfall mellom kristen og muslimsk gudstro. Begge religionene lærer om en gud som er verdens skaper og opprettholder. Mennesket er innsatt som forvalter av skaperverket på skaperens vegne, og skal stilles til ansvar for livet sitt på den ytterste dagen. Tekster om skapertroen kan i mange tilfeller klippes ut av troselæretekster i den ene religionen og limes inn i den andre religionens tekster uten at noen ville reagere på tilleggene som fremmedelementer. Samtidig er det også elementer som skaper avstand, for eksempel er det fremmed for de fleste muslimer å kalle Gud for Far.

I og med at første trosartikkel i kristen tradisjon er utgangspunktet for teologien (læren om Gud) i ordets egentlige forstand, peker disse forholdene sammen med de språklige overveielserne vi har gjort i retning av at spørsmålet om den samme gud må besvares med et delvis ja. Men samtidig er det for tidlig å konkludere, siden det er en rekke spørsmål igjen som vi må drøfte, ikke minst hvilken rolle Jesu person spiller i gudsbildet.

Den andre trosartikkelen handler om Jesus som Guds Sønn, og vi har allerede sett at Koranen polemiserer mot at Gud kan ha avkom. I de fleste tekstene i Koranen som tar opp dette spørsmålet (Sure 19,35 m.fl.), avvises det at Jesus er Guds *walad* – uttrykket brukes bare om en biologisk sønn. Dette ville klart være en vranglære også ut fra et kristent perspektiv, en forestilling om et seksuelt samvær mellom Gud og Maria er fremmed for kristen tro. I kristne bibeloversettelser til arabisk brukes ikke *walad allah* om Jesus som Guds Sønn, men *ibn allah*. Termen *ibn* kan betegne et nær relasjon som ikke er av biologisk karakter, for eksempel kalles en reisende for landeveiens sønn, og da benyttes *ibn*, ikke *walad*.

Noen har forsøkt å løse opp spenningen mellom islam og kristendom på dette punktet ved å hevde at Koranen her polemiserer mot noe som også fra et kristent perspektiv ville være en vranglære. Men det finnes også en tekst i Koranen som tydelig polemiserer mot at kristne regner Jesus som *ibn allah*, nemlig Sure 9,30. Dette bedømmer Koranen slik: «Dette er faktisk det de sier, og de tar etter det som vantro før dem hevdet. Måtte Gud ta dem fatt! Hvor de er forvridd!» På denne bakgrunnen synes det håpløst å harmonisere denne siden av gudsbildet. I den kristne bekjennelsen er dette et kjernepunkt, i islamsk teologi betraktes det som et forvridd standpunkt som Gud vil ta de kristne fatt for.

Når det gjelder den tredje trosartikkelen, er det ikke så stor debatt mellom kristne og muslimer om Den hellige ånd. Men Ånden er omtalt i Koranen og forbindes i noen tekster med engelen Gabriel som kom med bud til Maria om at hun skulle bli med barn (Sure 19,17) og i andre tekster med Jesus (Sure 4,171). Ikke i noen av disse tekstene er perspektivet i nærheten av den nytestamentlige læren om Den hellige ånd. Ettersom den koranske og nytestamentlige bruken av denne tittelen knapt har noen berøringspunkter, har ikke dette temaet blitt et av de store stridsspørsmålene mellom islamsk og kristen teologi.

Våre trinitariske refleksjoner kan sammenfattes i at det er betydelig grad av sammenfall når det gjelder den første trosartikkelen, stor grad av konflikt når det gjelder den andre trosartikkelen og kontaktpunkter i svært liten grad når det gjelder tredje trosartikkel. Men det er klart at ettersom troen på Jesus som guddommelig er en sentral del av et kristent gudsbilde, må svaret på spørsmålet om muslimer og kristne tror på den samme gud også inneholde et nei.



## **Systematisk-teologiske perspektiver: åpenbaringsteologiske problemstillinger**

En del av den systematisk-teologiske refleksjonen rundt dette spørsmålet kan også knyttes til et annet spørsmål, nemlig dette: Hvordan har Gud gitt seg til kjenne? Den tyske lutherske teologen Paul Althaus har pekt på at vi kan regne med en allmenn åpenbaring der Gud åpenbarer seg i naturen og i allmennmenneskelig erkjennelse av Gud. Dernest finnes det også en spesiell åpenbaring knyttet til Guds handling i historien som munner ut i Kristus som viser menneskene hvem Gud er på en måte som den allmenne åpenbaringen ikke kan, se til dette Joh 1,18.

I denne sammenhengen behøver vi ikke ta opp spørsmålet om den allmenne åpenbaringen. Vi har allerede berørt deler av denne problematikken da vi behandlet den første trosartikkelen. På dette punktet er det altså en betydelig grad av sammenfall, og kristne og muslimer vil derfor kunne bekrefte mye av det som vi med Althaus knytter til den allmenne åpenbaringen.

Men vi er her mest opptatt av den spesielle åpenbaringen. Her vil muslimer kunne adoptere terminologien til Althaus og si at den spesielle åpenbaringen er fullendt i Koranen, mens kristne kan si at den er fullendt i Kristus og dokumentert i Bibelen. Her vil spørsmålet være om en vil kunne si at den samme gud har åpenbart seg i begge disse skriftene, og i så fall på hvilke måter. Nært knyttet opp til dette spørsmålet er spørsmålet om hvorvidt kristne kan akseptere Muhammed som profet.

Et av de spørsmålene som melder seg, er hvordan kristen teologi forholder seg til Koranens omtale av bibelske personer. Om lag tjue bibelske personer er omtalt som profeter i islam og en del flere er omtalt, blant annet Maria, Jesu mor. De seks som har fått mest plass, er Moses (ca. 500 vers), Abraham (ca. 250 vers), Noah (drøye 100 vers), Josef (drøye 100 vers), Jesus (drøye 90 vers) og Lot (drøye 80 vers). I dette materialet er det ingen vers som er identiske i Bibelen og Koranen. Noen hendingsforløp har stor grad av sammenfall, andre finnes kun i det ene skriftet.

Islamsk teologi vil hevde at Koranen er den mest opprinnelige og sikre kilden, ettersom den eksisterte før de aktuelle personene levde og ikke er blitt endret siden. Fra et kristent perspektiv er det naturlig å spørre etter Koranens historiske kilder. Da er det mye som tyder på at de bibelske skriftene ikke har vært direkte tilgjengelige for Muhammed og hans medarbeidere. Muntlige gjenfortellinger av bibelhistorien og annet jødisk-kristent tradisjonsmateriale kan derimot ha vært tilgjengelig. Et moment som taler i den retningen, er at det

er bemerkelsesverdig sammenheng mellom jødiske fortellinger (*haggada*) i den talmudiske tradisjonen og de fortellingene som gjengis i Koranen.

På dette punktet må kristne kunne anerkjenne fortellinger og opplysninger i Koranen som er helt i tråd med Bibelen, som at Abraham forlot sin familie og at Jesus helbredet blindfødte og spedalske. Det innebærer å si ja til arven fra kristendommen som finnes igjen i islam. Hvorvidt en forklarer dette med at Koranen må ha noen kristne kilder er av mindre betydning.

Noen kristne har foreslått å se på Muhammed som arabernes Moses og argumenterer for at Muhammed førte araberne til det religiøse erkjennelsesnivået som Moses førte jødene til. På dette grunnlaget skulle en kunne gi Muhammed en viss anerkjennelse som profet, samtidig som Det nye testamentet ville korrigere og utfylle Koranen. Denne konstruksjonen er svært problematisk. For det første er den ahistorisk, Muhammed levde faktisk etter Jesus og hadde atskilling kunnskap om ham. For det andre løser den ikke problemene som er knyttet til de direkte motsetningene mellom Koranen og Bibelen. For det tredje vil en slik holdning til Muhammed kunne oppleves som en fornærmelse mot ham fra muslimers side, ettersom hans rolle i åpenbaringshistorien ville reduseres fra å være kronen på verket i islamsk teologi til å bli et anakronistisk sidespor i denne kristne teorien.

Oppsummerende kan vi si at kristne kan anerkjenne innhold i Koranen som er i tråd med den allmenne åpenbaring og innhold som samsvarer med de bibelske skriftene når det gjelder de mange bibelske personer som er omtalt i Koranen. Men utover dette er det svært vanskelig å finne grunnlag for en kristen anerkjennelse av Koranen som en autentisk åpenbaring og Muhammed som en profet i kristen forstand.

### **Praktisk-teologiske perspektiver**

Det er to praktisk-teologiske perspektiver som vi særlig vil fokusere på. Det gjelder spørsmålet om hvordan en kan omtale Gud i samtale med muslimer og spørsmålet om muslimer og kristne ber til samme gud.

Det første spørsmålet er en helt praktisk konsekvens av vårt hovedspørsmål. Hvis svaret på dette er et entydig nei, vil kristne og muslimer mangle et felles språk for gudstroen og gudserfaringen. Kristne vil også lett ha behov for å fornekte de deler av islamsk gudstro som faktisk minner sterkt om kristen tro. En muslim som har hørt kristne fornekte det synet at muslimer og kristne ikke har samme gud, vil bli ganske forundret om han leser om den første trosartikkelen i en kristen troselære.

Det synes mer teologisk sakssvarende å ta utgangspunkt i at det er betydelig felles innhold i kristen og muslimsk gudstro når det gjelder første



trosartikkel og at det språket kristne og muslimer har om sin gudstro faktisk kan brukes til å føre en samtale. I denne samtalen vil også ulikhetene og uenigheten komme fram, dersom det er en reell samtale. Selv om en kan si at kristne og muslimer har den samme gud, tror de også svært ulikt om ham på viktige punkter.

Kristne kan finne en modell for en slik samtale i Apg 17,16-34. Her sier Paulus i utgangspunktet ja til elementer i greske forestillinger om Gud, og samtidig har han noe mer å si om Gud, noe som ikke er kjent for grekerne fra før.

Det andre spørsmålet handler om kristne og muslimer ber til samme gud. Tilsynelatende er det samme spørsmålet som vi startet med. Men vi startet med et dogmatisk spørsmål, og dette er et mer praktisk spørsmål, som også kan formuleres slik: Hører Gud på både kristne og muslimers bønner? For meg er det et sentralt poeng at Gud ikke avkrever oss en teologisk eksamen før han hører våre bønner. Jeg tror at han hører alle menneskers bønner, uansett hvor upresis adressen måtte være. Det innebærer at kristne og muslimer også kan be for hverandre og dele bønneerfaringer med hverandre. Samtidig er det en kvalitativ forskjell på kristen og muslimsk bønn, ut fra Jesu egne ord gir det å få kalle Gud for Far og å få be i Jesu navn en unik karakter til kristen bønn. Det kan derfor ikke settes likhetstegn mellom kristen og muslimsk bønn selv om en kan argumentere for at muslimers bønn kan bli hørt av Gud.

## Konklusjon

Mitt svar på spørsmålet om kristne og muslimer tror på samme gud kan formuleres ganske kort: Ja og nei. Dette både-og-svaret kan selvsagt være utilfredsstillende for den som ville ha et entydig ja eller nei. Men jeg håper at refleksjonene i artikkelen kan vise at det noen ganger er konstruktivt og nyttig å tenke såpass nyansert.

## Litteratur

### Primærkilder:

*Bibelen*, Det norske bibelselskap, [www.bibel.no](http://www.bibel.no)

*Koranen*, tilrettelagt i norsk oversettelse av Einar Berg, 1980: Oslo: Universitetsforlaget, senere også gjengitt på nettstedet [www.islam.no](http://www.islam.no).

*The Holy Qur'ân. Text, Translation and Commentary*, New Revised Edition, oversatt og kommentert av Abdullah Yusuf Ali 1989, Brentwood, MD: Amana

**Leksika:**

Brown, Francis, S.R. Driver og Charles A. Briggs [1906] 1996: *Hebrew and English lexicon*. Peabody, Mass.: Hendrickson

Wehr, Hans, red. Av J Milton Cowan 1994: *A dictionary of modern written Arabic* IVth Edition. Ithaca, N.Y.: Spoken Language Services

**Sekundærkilde:**

Ådna, Gerd Marie: Tror vi på samme Gud? i Opsal, Jan og Arild M. Bakke (red.): *Mellom kors og halvmåne. Kristne perspektiver på møtet med islam*. Oslo: Credo forla

# Jesustruande muslimar – er det eit alternativ?

*Rolf Kjøde*

*Generalsekretær i Normisjon*

## 1 Innleiing

Mange som kjem til tru på Jesus frå muslimsk bakgrunn, blir ofte verande ei tid innanfor rammene av det ytre trusfellesskapet som dei innholdsmessig har skilt lag med. Grunnane til dette kan vere mange, men eigen og andres risiko ved konvertering er eit vesentleg og berande element, enten det gjeld det gamle trussystemets religiøse eller sosiale kontroll og forfølging. Når menneske med muslimsk bakgrunn, eller i prinsippet kva som helst tru som står i motsetning til å følgje Jesus som Messias og Guds Son, kjem til tru under trussel mot eigen og andres sikkerhet, trengs det stor innleving og forståing for ein vanskeleg situasjon der trussøskena våre for ei tid blir ved å oppsøke moské eller tempel, men ber i Jesu namn.

Det er fullt mulig å grunngi ei slik midlertidig etterfølging av Jesus innanfor dei ytre rammene av eins gamle religion med ein form for nødsprinsipp. I alle fall skal vi som vestlege kristne vere høgst varsame med å føreskrive martyriets veg for andre. Jesus lærte oss noko om å sjå bort frå Jerusalem og Garisim og heller søke den bønna som er i Ånd og sanning, bønna i Jesu Kristi heilage namn.<sup>17</sup> Men kan vi dermed også tenke oss at denne innsiderøyndommen kan og bør gjerast til ein vidare innsidestrategi der den verdsvide kyrkja i ytterste konsekvens kan bli redusert til eit religiøst infiltrerande nettverk og islam står i fare for å bli redusert til eit sosialt/kulturelt rammeverk for kvar tru som måtte beile til dei? Eg trur ikkje vi kan gjere det ukritisk. Det er nok mulig for ei tid å følgje Jesus i moskeen men ikkje i islam som system. La meg grunngi det i nokre punkt der eg særleg fokuserer på det eg oppfattar som viktige premiss for denne gruppa av jesustruande med muslimsk bakgrunn.

## 2 Frå C1 til C6

Misjonæren John Travis er eit viktig referansepunkt i debatten om grensesprengande strategiar for kristen misjon mellom muslimar. Han skjelnar mellom seks ulike strategitypar. Dei ulike strategiane strekker seg frå C1 som

---

<sup>17</sup> Joh.4,20-24

ei relativt a-kontekstuell overføring av vestleg prega kyrkjeliv, via C3 med si vektlegging av kulturell sensitivitet, til C6 der fellesskapet er tvungen til å gå under jorda på grunn av forfølgning.

Diskusjonen står om skiljet mellom C4 og C5. I C4 vil kontekstualiseringa aktivt ta i bruk det som kan sjåast som islams religiøse former, så lenge dette ikkje er tydeleg forbode ut frå Bibelen. Det inneber å bruke aktivt islams terminologi (Allah, injil, salat), leve etter eit muslimsk akseptabelt mønster for mat og drikke (jf forbod mot svinekjøt og alkohol), gjerne faste i Ramadan og liknande. Omgrepet «kristen» er bytta ut med «etterfølgjarar av Isa al-Masih» og som gruppe blir dei kalla Isaya Umma - jesusfellesskap. Det er likevel grunn til å merke seg at desse gruppene på ingen måte blir rekna som muslimar av det islamske fellesskapet. C4 har vore ein prioritert strategi i misjon til muslimar i fleire tiår allereie.

Spørsmålet er om overgangen til det neste strategiske steget, C5, er teologisk akseptabelt. I det følgjande er mi drøfting særleg retta mot denne varianten, sjølv om nokre prinsipielle argument også kan vere nyttig i forhold til sider av C4. La meg derfor kort gjere greie for det eg oppfattar som hovudsakene i C5. Mens C4 ikkje nyttar termen «messianske muslimar» eller liknande, er dette det dominerande i C5. Dei fleste har basen sin i moskeen, er legalt sett muslimar og blir rekna som dette av omgivnadene sine. Ved sidan moskeen møtes ein del av dei også i eigne små grupper som ofte blir kalla Jesus-moskear. Koranen blir brukt aktivt og forstått som guddommeleg openberra på linje med torahen og injil. I missiologen Phil Parshall's studie mellom sentrale leiarar innan C5 trur jamvel to tredjedelar av desse at Koranen har høgast autoritet, og halvparten fornektar treeininga.<sup>18</sup> Mange innanfor C5 brukar «shahada» i fullt format om at der berre er ein Gud, Allah, og at Muhammed er hans profet. John Travis forsvarar dette, men nemner også at der finns grupper som bytter siste leddet om Muhammed med at «Jesus er Guds ord».<sup>19</sup>

### 3 Openberring og monoteisme

Mange vil seie at islams monoteisme set den i ei særstilling i forhold til kristen (og jødisk) tru. Vi har tre monoteistiske religionar og nokon tenker då at vi dyrkar den same Gud. Alle tre leier opphavet sitt på ulike vis til Abraham, og trua vår er fundert på religiøse skrifter frå Mellom-Austen.

<sup>18</sup> Phil Parshall: "Danger! New directions in Contextualization", *Evangelical Missions Quarterly* 34 1998, s.406

<sup>19</sup> John Travis/J.Dudley Woodberry: "When God's Kingdom Grows Like yeast", *Mission Frontiers* 32:4 2010, s.29

Men denne argumentasjonen heng ikkje saman innhaldsmessig, noko som viser seg allereie i gudsforståinga. Jesu hovudord for Gud var relasjonsordet Far, mens dette ordet for ikkje kan nyttast om Allah, nettopp fordi ein slik nær tale om Gud er utilbørleg. «*Underkastning*» er trua si grunnforståing i islam. Trua på den treeinige Gud slik han er openberra i Jesus Kristus er derimot «*kjærlig relasjon*» og «*tillit*». Apostlane si overtiding om at der ikkje er frelse i nokon annan enn Herren Jesus, har ikkje unntak med omsyn til muslimar. For apostlane var det påtrengande at denne eksklusiviteten jamvel skulle forkynnast for *jødane* som vi deler heile den gammaltestamentlege gudsopenberringa med. Skulle den ikkje då også gjelde *muslimane* som i sine skrifter er utan openberringa av Gud i inkarnasjonen, utan kjennskap til kjærleiken i Jesu død for syndene våre, utan håpet i Jesu oppstode frå dei døde, utan Andens skapande kraft til tru og evig liv? Etter mitt skjønn er det tilstrekkeleg å skjære inn til desse berande truselementa for å forstå den absolutte motsetninga mellom det å vere ein kristen og det å vere muslim.

Men har vi ikkje opna opp for å tale om messianske jødar? Legg ikkje det til rette for messianske muslimar? Her trur eg vi treng å besinne oss på openberringsforståinga og skilje mellom kjelde og kopi. Gudsopenberringa i Israel slik den er nedfelt i GT, er felles stoff for den jødiske og den kristne trua. Den kristne trua har sentrumet sitt i jøden Jesus frå Nasaret, som Guds Son og Israels lova Messias. Evangeliet er frå jødane, og i misjon skal evangeliet alltid forkynnast for jøde først – så for grekar, arabar og nordmann. Jødane har ei særstilling i Guds frelseshistorie, noko som også skal avdekkast når Gud i tida si avslutning skal kalle folket sitt til ei stor omvending og til tru på Jesus som deira sanne Messias. Dette betyr ikkje ei naiv tilnærming til ulike variantar av vår tids rabbinisme som i mangt er ulikt den jødedommen Jesus var fødd inn i. Ei understreking av jødens særstilling frelseshistorisk, refererer ikkje til judaismen men til det jødiske folk som Abrahams, Isaks og Jakobs etterkommarar. Dei skal ha evangeliet «først».<sup>20</sup>

Ingenting av dette har parallell i den kristne trua sitt forhold til Islam. Islam blir til 600 år etter Jesus. Muhammeds utval i Koranen frå den jødisk/kristne historia er høgst selektivt i relasjon til dei langt eldre bibeltekstene. Koranens påstandar om linjer tilbake til Abraham er utan historisk haldepunkt. Som kristne trur vi heller ikkje at Muhammed fekk noko openberring frå Gud, men vi trur at Moses og profetane i den gamle pakta fekk det. Der er heller ingen god grunn til å knytte det jødiske messiashåpet til islam gjennom omgrepet «messianske muslimar». Denne enorme forskjellen må vi ta høgde for ved eit

---

<sup>20</sup> Rom.1,16f; 3,1f, 9,4f

ganske ulikt forhold til jødar og til muslimar. Vi vil at begge skal bli kjent med Jesus og blir frelst, men dei muslimsk dominerte folkeslaga er heidningar som oss, liksom dei buddhistisk og hinduistisk dominerte.

Gir opplevingane av kristen misjon og av den europeiske kulturens makt- overgrep grunnlag for å sleppe og bere kristennamnet? Det er eit argument som lar seg høyre. Aller mest har det vore nødvendig å gå inn i dette i ein jødisk kontekst, særleg etter Holocaust. Kan vi med vår vestlege – og kyrkjelege, overgrepshistorie overfor jødar i Europa, framleis drive misjon blant jødar? Kan vi som vestlege kristne, med kolonialiseringa som relativt nær historie, vere truverdige vitne i ei muslimsk verd som med oljemakt har bygd opp ein heilt ny sjølvrespekt? Vi som driv med misjon blant muslimar, kan aldri oversjå desse sidene og det er ei plikt å drive respektfull misjon, audmjuk i forhold til det som heng ved oss historisk.

Men kva konklusjon skal vi dra av det? Det er naturlegvis uproblematisk om jødar som trur på Jesus, kallar seg «messianske» og ikkje «kristne». Tener det evangeliet best i ein muslimsk kultur å droppe «kristen» til fordel for «jesustruande», så er ikkje det i konflikt med Bibelen. Det er ikkje nemninga desse spørsmåla primært skal prøvast på, men på forholdet til sjølve evangeliet. Det kan vere ei utfordring for nokre av dei messianske gruppene blant jødar. Og det er ei utfordring for ein del av innsidegrupperingane i moskeen.

#### 4 Læra om kyrkja

Ved sidan av kampen om sjølve evangeliet, er ei av dei store utfordringane med etablerte kommunitetar av såkalla muslimske Jesusdisiplar at dei nedskriv den nytestamentlege læra om kyrkja som den truande sin universelle og lokale identitet og tilhørighet. Men kyrkja er ein del av trua vår.<sup>21</sup> Den er det jordiske uttrykket for den relasjonen som har vore evig i treeininga og for relasjonen mellom Gud og hans folk. Midt i diskusjonen om vi er kristne eller disiplar er det derfor påfallande at mens desse orda blir nytta 30 gongar kvar frå Acta og ut NT, er «søsken» det dominerande ordet med 240 treff. Vi som følgjer Jesus, er kalla til å danna lokale fellesskap av søsken. Vår familiære tilhørighet er primært under Guds farskap saman med Jesus søsken. Ein teologisk relativt radikal representant for C5, antropologen Joshua Massey, stadfestar at C5 forutset ein teologi som ikkje er kyrkje- men Kristus-sentrert.<sup>22</sup> Men utan ei kyrkjeleg forankra forståing både av trua og misjonsoppdraget, hamnar vi, som

<sup>21</sup> Mat.16,18; Ef.4,3-16; 1.Tim.3,15

<sup>22</sup> Joshua Massey: "Misunderstanding C-5. His Ways Are Not Our Orthodoxy", *Evangelical Missions Quarterly* 40 2004, s.300

C5, raskt i ei vestleg og postmoderne individualisert og privatisert forståing av trua som den enkelte fromme sin subjektive relasjon til Gud.

Innsiderørslene kan vere ganske ulike seg imellom. Avskygningar i teologi og tilpassing varierer veldig. Vi ser likevel i nokre av gruppene tendensar til ei tilpassing som utfordrar evangeliet. Dette kan ligge i vedkjenninga av Jesus som Guds Son, i forståinga den treeine Gud, i synet på forholdet mellom Koranen og Bibelen. Dette får uttrykk i nokre av grupperingane ved at dei avviser dåpen og nattverden og slik definerer seg utanfor kyrkja sine allmenne teikn. I desse miljøa er faren for synkretisme relativt stor. Eg er fullstendig klar over at dette på langt nær gjeld alle, men trenden er ikkje uvesentleg innanfor det vi kallar C5. Etter å ha gjennomgått nokre av dei mest brukte bibeltekstene for å støtte C5, konkluderer missiologen Timothy Tennent med at apostelmøtet i Jerusalem<sup>23</sup> og nokre av Paulus' utsegner om sitt liv som misjonær<sup>24</sup> med fleire, berre kan nyttast som forsvar for C5 ved å redusere det teologiske innhaldet deira.<sup>25</sup> Han argumenterer for at desse tekstene langt meir peikar mot C4 og seier at C4 allereie fangar opp alle relevante positive sider ved C5. Samtidig hjelper C4 til å unngå C5 sine fallgruver, særleg knytt til spørsmålet om åndeleg identitet. Det C5 tilfører er eit endra syn på den primære identiteten som innan C5 er å vere muslim. Det er, i følgje Tennent – og eg sluttar meg til hans drøfting og konklusjon, i strid med sjølve innhaldet i evangeliet.

## 5 Ta islam på alvor!

Eg er ikkje trygg på at ei allmenn legitimering av innsiderørslene som ein slags missiologisk strategi for muslimmisjon i lengda er redeleg overfor muslimane. Igjen: Eg forstår godt at mange må bli innanfor med tanke på kostnaden ved å vise den nye trua si i majoriteten av den muslimske verda, ei gruppe som John Travis kallar C6. Vi kan knapt ta innover oss kor tungt dette korset er og skal ikkje snakke lettvent om det. Den islamske verda og islamistisk ideologi legg til rette for massive brot på dei krav vi stiller til trusfridom.

Samtidig stiller eg spørsmål ved om det er redeleg å legge misjonsstrategiar ut frå dette utan å tydeleggjere at dette inneber ein form for infiltrasjon i moskeen som vanlege muslimar i liten grad vil synes greitt om. Den modellen som John Travis skisserer som C5 – «muslimske jesudisiplar», er altså ikkje berre teologisk men også etisk tvilsam. Vi treng å klargjere kva det betyr for kyrkje og misjon over alt i verda at vi ikkje går «fram med knep og forfalskar

<sup>23</sup> Acta 15

<sup>24</sup> 1.Kor.7,20; 9,19-22

<sup>25</sup> Timothy C. Tennent: *Theology in the Context of World Christianity*, Grand Rapids 2007, s.193-220



ikkje Guds ord. Men vi legg sanninga ope fram, og for Guds andlet stiller vi oss sjølve fram så alle menneske kan dømme oss etter sitt samvit.»<sup>26</sup>

Eg stiller også vesentlege spørsmål om noko av den lesinga av Koranen som tilnærminga mellom Jesus og Muhammed vil innebere, er i samsvar med ei historisk relevant lesing av Koranen som tekst. Dette har eg ikkje minst blitt klar over under lesing av John Travis og fleire av dei som følgjer hans tenking om dette. Dei seier rett ut at for å få dette til, må Koranen lesast og tolkast på ein annan måte enn det som har skjedd til no. Travis seier at den må lesast, forståast og tolkast i lys av den bibelske sanninga. Dette redefineringssprosjektet er både uhistorisk og uredeleg og speglar ein hermeneutikk vel så mykje prega av Jaques Derridas dekonstruksjon av religiøst språk som av tradisjonell muslimsk lære. Men kva respekt er det for islam som ei verdsvid trusrørsle? Og er det ein hermeneutikk som er tilpassa Koranen som religiøst skrift slik den vil bli forstått i islam?

## 6 Konklusjon

Er jesustruande muslimar eit alternativ? Der finns openbert mange som ærleg og ekte følgjer Jesus med ei slik sjølvforståing. Eg har ingen grunn til å snakke reduksjonistisk om sjølve trua deira. Eg har møtt mange vitnemål som er på høgde med det beste i forankring inn mot klassisk bibelsk trusforståing. Og eg kjenner på smerta som mange av søskena mine lever under i muslimsk dominerte samfunn og familierelasjonar som vil kontrollere eller ekskludere.

Samtidig er svaret mitt på spørsmålet eit klart nei. Der finns - takk og lov, mange arabiske, iranske, tyrkiske og andre etterfølgjarar frå muslimsk bakgrunn, og mange av dei må få vere anonyme for oss av ovan nemnde grunnar. Men om vi tar det kristne og muslimske trusinnhaldet på alvor, og ikkje bøyer kne for ein reduksjonistisk fransk språkfilosofi som gjer alt til subjektiv tolking, så er konseptet «jesustruande muslimar» ei sjølvmotseiing. Å følgje Jesus er å vere funnen av Himmelens kjærlege Gud, han som strekker sine farsarmar heilt hit ned for å gjenvinne den relasjonen vi øydela. Denne Gud som blir openberra i Jesus, er ukjent i islam, trass i at Jesu namn blir nemnt mange gongar i Koranen og gitt profetisk ære. Som vestlege kristne må vi derfor ikkje møte islam blåøygd i vår eigen kultur, og vi må bidra til å halde fast ved sunn bibelsk vegleiing både til dei som lever trua sin kamp med Jesus i moskeen, og hjelpe dei som gjer si teneste for desse søskena våre til å leve og undervise med ein god balanse som held fast ved klassisk kristen tru og liv.

---

<sup>26</sup> 2.Kor.4,2



## Del 3: Misjon blant muslimer

### Muslimsk folkereligiositet – kontekstualisering og misjonsstrategier

*Dagfinn Solheim*  
*Førstelektor ved FMH*

En somalisk muslim ble kristen. Men vanskene ved å leve som kristen var store. Han ble hjemsøkt av sin fars *jinn* hver natt.<sup>27</sup> Misjonæren kunne ikke hjelpe. Han ba ham om å gi avkall på slik overtro.

Muslimene lever ofte med en sammensatt verdensanskuelse. I folkereligiositeten møter vi en verden av ånder og krefter, både reelle og imaginære. Ofte har misjonæren prøvd å korrigere feil i den islamske læren. I dag er mange mer opptatt av å forkynne og tolke Jesus slik at det går til hjertet hos muslimene.

#### **Folkereligiositeten – en hindring eller en åpning for evangeliet?**

En viktig oppgave for misjonærer som skal arbeide blant muslimer i dag, er å kjenne folkereligiositeten i tillegg til kjennskap til ortodoks islam. Heldigvis er det mange som har jobbet med og skrevet om dette den siste tiden. Det går an å forberede seg på møtet med denne siden av islam. Dessuten er det viktig å bli venner med muslimer i det området en bor. Gjennom slikt vennskap lærer en muslimsk tankegang å kjenne. Dessuten kan en vise noe av Jesu kjærlighet til menneskene.

Det sentrale i muslimsk folkereligiositet er den usynlige verden av ånder, *jinner* og krefter. De fleste lever i frykt for slike ånder og krefter. De adlyder gjerne det minste vink fra personer som har kunnskap og makt i forhold til ånde verdenen. Ved sykdom brukes det mye penger eller andre verdier for å få legedom.

---

<sup>27</sup> *Jinn* eller *djinn* er et ord for ånd, oftest brukt om vonde ånder som kan skade. Særlig vanlig i folkeislam, men ordet finnes også ofte i Koranen og i ortodoks islam. *Jinnene* var skapt av ild. I folkeislam lever en ofte i sterk frykt for *jinn*, og en kan bruke mye penger for å beskytte seg mot disse.

## Fins det broer til frelse? Åpenbaringen – et kontaktpunkt?

En muslim har stor respekt for Guds åpenbaring. Hellige bøker behandles med respekt. Stundom blir skriftord bruk som *fetisher* for å bringe lykke og helse.<sup>28</sup> Koranen står i en særstilling som Guds åpenbaring ved Sendebudet, Muhammed. Men også de bibelske skriftene er Guds åpenbaring. Gud har åpenbart seg for Abraham, Moses og Jesus (42:11).<sup>29</sup> Koranen ble åpenbart for Muhammed på arabisk (42:5). Jesus fikk evangeliet: «Således sendte Vi Jesus, Marias sønn, og gav ham Evangeliet,...» (57:27). De hellige bøkene (Loven, Profetene, Evangeliet og Koranen) er en del av trosbekjennelsen: «Den som ikke tror på Gud, på Hans engler, Hans hellige bøker, alle Hans sendebud, og Dommens dag, han er sannelig langt på villspor» (2:172). «Vi tror på Gud, på det som er åpenbart for oss, for Abraham, Ismael, Isak, Jakob og stammene, og på det som ble gitt Moses, Jesus og profetene fra Herren. Vi gjør ingen forskjell på noen av dem» (3:78 sml. 3:2 og 5; 5:48-54).

Skriften blir høyt verdsatt, men det advares mot feiltolkninger og forestillinger av mennesker (spesielt jøder og kristne).

## Relasjoner og evangelisering

Det kan være vanskelig å finne en talerstol i muslimske områder. Noen steder er det motstand og forbud mot forkynnelse og utadrettet virksomhet. Mye av vitnetjenesten vil foregå ved teltnakervirksomhet, relasjonsbygging og stundom sosialt arbeid. Det siste blir ikke alltid ønsket velkommen fordi det blir sett på som en form for evangelisering. Vi hører imidlertid om en økende interesse blant kristne som vil vite mer om Islam og forstå muslimer bedre. Det er et økende ønske om å utvikle vennskap og å dele troen med muslimer.<sup>30</sup> På NEGST<sup>31</sup> i Kenya er det et krav til studentene i islamstudier at de blir venner med en muslim.

I flere muslimske områder har det vært en frykt og tilbakeholdenhet blant kristne når det gjelder å nå ut til muslimer med evangeliet. Flere som blir kristne forlater familie og venner og blir medlemmer av et nytt fellesskap, gjerne et annet sted. Noen blir utstøtt og forfulgt av sine egne. Dette gjør det umulig å vitne for dem en hadde naturlig og daglig omgang med. Det negative inntrykket av kristendommen blir gjerne forsterket. De lokale forholdene vil avgjøre hva som er mulig og riktig å gjøre. Likevel er det viktig å spørre seg

<sup>28</sup> *Fetisk* er en lykkeamulett, en regner med den har kraft som kan beskytte. En kan bære den med seg, ha den i huset osv

<sup>29</sup> Henvisningene er til Bergs utgave av Koranen på norsk

<sup>30</sup> Lausanne Occasional Paper (LOP) No. 49: introduction: Understanding Muslims. Se introduksjonen.

<sup>31</sup> Nairobi Evangelical Graduate School of Theology. Se artikkel av Kim.

om det er mulig å nå hele familier. Ofte kan det være mulig å bygge opp gode relasjoner, også til dem som ikke omvender seg. Gå tilbake til dine egne og fortell hva Gud har gjort for deg, sa Jesus ved en anledning. Visjonen vil ofte være at det blir formet et lokalt kristent fellesskap som opprettholder de gamle relasjonene. Når det også formes lokale kristne ledere, vil dette være avgjørende for å nå ut blant muslimer med evangeliet.

Fokus på gode personlige relasjoner betyr ikke at en avviser massemedia. De mange mediene vi har fått, og den utstrakte bruken av disse gjør at vi i dag kan krysse mange hindringer. Det er lettere for muslimer i dag å kunne høre evangeliet forkynt på denne måten.

### **Evangeliet på en ny måte – fra konfrontasjon til medvandring**

Hedningene kunne i følge NT bli kristne uten å gå veien om jødedommen. Kan en si noe lignende om muslimer i forhold til vesterlandsk kristendom. Har vi gitt evangeliet vår egen innpakning? Paulus søkte å kommunisere ved hjelp av tilhørernes verdensanskuelse, sier Musk.<sup>32</sup>

Da Lausannebevegelsen kalte sammen til et Forum for verdensevangelisering i Pattaya i 2004 var temaet: «A new vision, a new heart, a renewed call.» Denne nye visjonen har fått tittelen: «Understanding Muslims». Fokus var altså på å forstå muslimer der de lever, deres tro, verdensanskuelse og behov. Fokus var også på hvordan det er å leve for muslimer som omvender seg. Og Pattaya 2004 sier om misjonsmetoder: «One key to the emerging harvest has been contextualization; making the gospel at home in each distinct culture, rather than importing models of church and culture which were alien and imposed from outside.»<sup>33</sup> De kunne også dele med hverandre en forståelse for hvordan muslimer blir kristne. En innsikt i de spesielle behovene de hadde med en muslimsk bakgrunn, var med å gi frukter i arbeidet.

Noen trekk fra deres verdensbilde:

- Troen på én Gud
- Et liv som Guds tjener (*viseroy*), underkastelse
- Troen på ånder og onde makter
- Troen på Dommen

I utgangspunktet er vi nærmere det bibelske verdensbildet enn vesterlandsk sekularisme og materialisme. Her er det mye som kan bekreftes før en leser Bibelen sammen. Det er få ting i Bibelen som blir betraktet som feil, så vi har

---

<sup>32</sup> Musk 1989: 258

<sup>33</sup> LOP 49: Introduction

et positivt utgangspunkt. Ett punkt som er vanskelig, er at Koranen sier at Jesus selv nekter for å være Guds sønn. En av de store forskjellene kommer fra skildringen av syndefallet. Mye synes likt men utfallet er helt forskjellig. Arvesynd er ikke et tema i islam. Gud tilga Adam og han ble innsatt som Guds tjener på jorden. Dette får betydning for forståelsen av Jesus som stedfortreder og forsoner. En muslim tenker ikke at Jesu stedfortredergjerning trengs. Han står alene i kampen mot det onde. Han lever også i frykt for onde makter.

### **En muslim er sterkt bundet til *umma***

En muslim er redd for å bryte ut av fellesskapet (*umma*). Som Guds tjener har en muslim stor hjelp av fellesskapet. Å forlate troen og bryte med fellesskapet er stor synd. Islam omfatter hele livet, ikke bare det religiøse. Derfor er det helt reelt at en som blir kristen og skiller seg ut fra fellesskapet, vil få store praktiske vansker. Det psykiske presset er også stort. Det er en fryktelig påkjenning at familie og venner plutselig vender en ryggen. Noen steder kan et kristent fellesskap bøte på dette. Men mange steder finnes det ikke noe slikt fellesskap. Dessuten vil det alltid være en stor påkjenning å forlate familien – selv om en får nye venner. Det er farlig å oppfordre til brudd, uten å tenke på alternativer og konsekvenser. Noen ganger har frafallet fra kristendommen kommet så snart misjonæren forlot stedet. Da vitner det om ytre press. Det finnes også noen eksempler på at hele familier og hele landsbyer ble kristne. Da er utsikten til et varig og godt kristenliv ofte godt.

### **Drømmer og visjoner**

I folkeislam lever menneskene i en verden som er omsluttet av usynlige krefter og ånder. De frykter disse kreftene og gjør mye for å beskytte seg. På den andre siden søker de også ledelse fra den usynlige verden. Også i ortodoks islam er ledelse en viktig del av tilværelsen. Noe av denne ledelsen kommer gjennom drømmer og visjoner. Dette er helt vanlig i en muslims hverdag. Musk gir mange eksempler på dette i sin bok.

Det er også mange drømmer og visjoner som leder muslimer til Jesus. Temal hadde en drøm: «A figure dressed in white appeared to me and said very gently: your heart is right, Tamal! Keep on seeking!» Temal hadde en ny visjon av den samme mannen. Denne gangen fikk han høre at den sanne veier er Jesus.<sup>34</sup> Senere hørte han kristne radioprogrammer og fikk kristen veiledning. Han fikk selv oppleve at den sanne veien var Jesus. Vi kan i dag høre mange lignende eksempler. Det er viktig at vi er oppmerksom på at slike

---

<sup>34</sup> Musk 1989:243-245

ting skjer. I Indonesia skjer slike ting stadig i dag. Vi hører mest om det i karismatiske kretser der de har et fokus på dette.<sup>35</sup>

### **Også muslimene trenger Jesus som frelser og forsoner**

Syndefall og frelse hører sammen i kristendommen. Vi taler om den første og den andre Adam. Jesu død og oppstandelse var et svar på det som skjedde i hagen. Det er Guds frelsesvei for alle mennesker. Det finns ikke noe unntak i Guds plan. Det finnes heller ikke noen annen vei til frelse.

Muslimene regner seg som Guds forvaltere fra starten (2:28). Dette ble fornyet ved syndefallet. Mennesket måtte ut av Edens hage, men de mottok Guds nåde og ledelse. De som følger Guds ledelse, trenger ikke frykte (2:36). Det står mye om ledelse i Koranen. Mennesket kan følge Guds vei, men en ytre fiende, Satan (eller *Ibliis*), vil alltid prøve å få menneskene bort fra Veien og Guds ledelse. Ordet frelse brukes annerledes i Islam enn det vi er vant til. Det knyttes til Vekten eller vektskålen og Dommen. Det tales om at menneskene har en tung eller lett vektskål. De gode gjerningene gir tyngde, mens de dårlige er lette. De som har en lett vektskål kan ikke stå seg i Dommen. De går fortapt (42:16) eller kommer til helvete (23.105). Ingen vet hvem som står seg i Dommen (ingen kan kjenne Gud og Guds veier fullt ut). De fleste frykter den og søker hjelp hos hellige menn (Muhammed og profetene). Utenom Dommen frykter de også for de onde maktene i denne tilværelsen. De trenger beskyttelse mot ånder og krefter som kan bringe sykdom og ulykke. Særlig frykter de «det onde øyet». Det har med misunnelse å gjøre. En misjonær ble advart mot å ta spedbarnet med til byen, for noen ville sikkert misunne henne og sende det onde øyet for å skade henne og ikke minst barnet.

Ifølge Koranen døde ikke Jesus på korset. Han har ikke sonet for vår synd. Men nettopp her er evangeliet frigjørende. Fortellingene om Jesus kan gripe muslimene. «I noticed, in the Gospels, that Jesus didn't stand up and shout 'I am the Son of God'. He seemed to act in wonderful ways and let the people around him draw their own conclusions. I felt very attracted to this person who seemed to know what was inside people, and who seemed to have an answer for their spiritual hunger.»<sup>36</sup>

### **En helhetlig strategi. Hvordan kan vi overvinne hindringene?**

Historien om forholdet mellom muslimer og kristne har vært preget av krig, korstog og fiendebilder. Mye er slik også i dag. Til dels har misjonsmetoden

<sup>35</sup> MTh Thesis (MF) 2005: *Show us the Power*.

<sup>36</sup> Musk 1989:244

vært å påpekte hvor muslimene tar feil. Det har gitt lite frukter og forsterket fiendebildet.

I dag taler vi mer om vennskap og dialog. Det blir vektlagt å forstå muslimene (sml. LOP 49). Kjærlighet og barmhjertighet bør prege møtet med muslimer som ofte lever i fattige kår.

Dessuten – bibelfortellingene når fram (Mali). De elsker å høre fra Bibelen om Abraham, Josef og Jesus. Fortellingen om kvinnen ved brønnen og kvinnen som ble grepet i hor er like aktuelle i dag som den gang de ble skrevet. Bibelfortellingene er særlig virksomme blant folk som ikke kan lese og skrive. Dette er jo tilfelle i mange muslimske områder. Her vil bibelfortellingene og det kristne livet (barmhjertighetshandlinger) ha en spesiell virkning.

En muslim lever i kamp mot det vonde. Ved fødselen blir alle mennesker (utenom Jesus) berørt av Satan.<sup>37</sup> Dessuten er det ytre fiender: Satan og onde ånder og krefter. De kjemper en hard kamp, dette gjelder i særlig grad i folkeislam. Vi kristne har også en kamp mot det vonde og den Vonde. Vi kan dele erfaringer og vitne fra Skriften om tilgivelse og renselse i Jesu blod.

### **Tale for de tause – islam og menneskerettigheter**

Mange kristne lever som minoriteter i muslimske områder og islamske stater. De er ofte underlagt Sharia eller islamsk lov. I Pakistan er det laget nye lover (blasfemilovene). Norsk Misjon i Øst skriver om dette: «Vi har flere ganger løftet frem Pakistans urettferdige blasfemilover. Som vi vet, blir paragrafene i disse lovene svært ofte brukt til å anklage kristne og andre religiøse minoriteter i landet, og som regel på meget tynt grunnlag. Flere ganger har det skjedd utenomrettslige drap på dem som er anklaget for blasfemi.»<sup>38</sup>

Kristne i muslimske områder møter ofte motstand og forfølgelse fra familie, nabolag og fra myndighetene. De står ofte alene og trenger vår støtte i sin vanskelige situasjon. Mange steder der vi driver misjon, vil vi møte disse vanskene. En måte å hjelpe på er å skape gode relasjoner til familie, naboer og myndigheter i det området der vi arbeider. Det samme gjelder muslimske ledere og imamer. Noen steder går det an å få i stand gode relasjoner som også vil være av stor betydning for dem som blir kristne. Slike relasjoner vil bygge ned fordommer og skape bedre forståelse for hva kristendom er.

### **Balansen mellom vitnesbyrd og det å være et medmenneske**

<sup>37</sup> Hadith: «Det er ingen av Adams etterkomarar som blir fødte utan at Satan rører ved dei... berre ikkje Maria og hennar barn.» Oddbjørn Leirvik (1993) i «Koranens evangelium» i NIKI-guiden, Universitetsforlaget: Oslo.

<sup>38</sup> Norsk Misjon i Øst (NMØ), Appelltjenesten, August 2010.

Noen driver dialog med muslimer på et akademisk nivå, gjerne ved høyskoler og universiteter. Da kan en gjerne diskutere forskjeller. Ellers har en i dag gått bort fra konfrontasjonslinjen der en søkte å vise muslimene hvor de tok feil. Dialog og barmhjertighetshandlinger er et godt vitnesbyrd. Dialogen må også innebære at en deler erfaringer og leser Skriften (Skriftene) sammen.

Muslimene er gjerne overbevist i sin tro. En misjonær i Kenya ble bedt av en eldre muslim om å lese Koranen for å bli kjent med sannheten. Misjonæren (en helsearbeider) ble bedt om å reise hjem og ikke kaste bort tiden siden han hadde en feil forståelse av Gud. I møte med muslimer må en kjenne Koranen og deres religion. Barmhjertighetsarbeid er et vitnesbyrd om kristen kjærlighet, men ikke i seg selv nok til å skape tro. Kjernen i det hele er å få vitne om Ham som kan rense og tilgi synd. Jesus er den som kan skape tyngde i vektskålen (sml. 7:7f; 23.104f; 101-6-7). Dermed kan de få visshet i troen og vite at de står seg i Dommen.

### **Et kraftmøte?**

Vi taler om fire måter å møte andre religioner på: sannhetsmøte, kraftmøte, moralsk møte og kulturmøte. *Power encounter* eller kraftmøte er særlig aktuelt i møte med folkeislam. De lever nemlig i en verden av krefter: personer, ting, steder og ikke minst åndskrefter. De søker å få del i de gode kreftene (*baraka* - velsignelsene), og søker beskyttelse mot de vonde. Forvissningen om at Jesus har makt får stor betydning i islamsk folkereligion så vel som i afrikansk folkereligiositet for øvrig. De er bundet av *imamen*, medisinsmannen og trollkvinnen. De trenger frigjøring og å møte ham som er sterkere enn Satan.

### **Skal vi bygge en kirke eller nærme oss «insider movement»?**

I dag hører vi om muslimer som kommer til tro på Jesus uten å forlate sin kulturelle bakgrunn. Dette gir håp om at kulturen kan bli gjennomsyret av en bibelsk tro. Samtidig kan det også gi rom for synkretisme og sammenblanding. Det kan være en hjelp å se på den skalaen i kontekstualisering Travis har utarbeidet:<sup>39</sup>

Kontekstualisering, tilpasning til kulturen, i forskjellig grad:

1. Vestlig eller historisk kirke. Form og språk som gjør kristendommen vanskelig å forstå for muslimer som bor i denne kulturen.
2. Tradisjonell kirke som bruker lokalt språk, men ikke-muslimske kategorier. Tradisjonell kirkelig arkitektur

<sup>39</sup> C1-C6 skalaen (John Travis i *Evangelical Mission Quarterly*. 1998.



3. Kontekstualisert kirke som bruker lokale kulturuttrykk. Kirkehus eller nøytral bygning. Kaller seg selv kristne.
4. «*Followers of Isa*». Tar i bruk mye fra den muslimske kulturen. Men kristne oppfattes ikke som muslimer i den lokale kulturen.
5. «*Moslem followers of Isa*». De kristne forblir sosiologisk innenfor den muslimske kultur (til de eventuelt blir kastet ut). De bevarer og nytolker islamsk tradisjon. Kan lese Koranen og delta i moskeen. Blir ofte sett på som avvikende muslimer. Mange kristne mener dette er kontroversielt. Rolf Kjøde kaller dette synet en selvmotsigelse.<sup>40</sup>
6. Hemmelige grupper av troende. Vi kan finne slike innenfor områder med forfølgelse og fare for dødsstraff.

Det er situasjonen og vår teologi som vil bestemme graden av kontekstualisering. Det er ikke nødvendigvis slik at jo høyere tall dess bedre. C6 er en nødsituasjon som ikke er ønskelig, men som det er vanskelig å si noe om utenfra. Når det gjelder C5 må vi vite hva vi legger i «Moslem». Er det kulturelt eller religiøst – og kan vi skille disse. Vi må forstå at noen tar det som et uttrykk for kultur. De regner med en reell omvendelse til Kristus, men vil ikke troen klær fra sin egen kultur. Men dette er kontroversielt, og mange muslimer som har kommet til tro på Jesus vil ta avstand fra dette. Mange muslimer vil også reagere negativt på en slik «skjult tro».

## Avslutning

Islam er en sterkt voksende religion og størst utenom kristendommen. Mange steder har framveksten av islam ført til tilbakegang for kristendommen. Mange av de minst nådde lever i muslimske områder. Mange misjoner har fokus på islam, men fordi resultatene ofte har vært små er det fortsatt et lite antall misjonærer som arbeider blant muslimer.

I dag søker en nye veier i misjon blant muslimer. En har vendt seg fra konfrontasjon til medvandring. Et fokus på deres verdensanskuelse har også ført til fokus på et kraftmøte. Kraften ligger i evangeliet og i bønn. Samtidig må vi også møte deres behov som lever i frykt og bindinger. Bare Jesus kan løse og sette fri. Vi må også være åpne for at han gjør det på måter som er uvant for oss. Kjærligheten er også en makt når de møter den i ord og handling.

## Litteratur

Kateregga & Shenk (1997): *A Muslim and a Christian in Dialogue*. Herald Press: Scottsdale.  
Kim, Caleb Chul-Soo (2010): «Communication Jesus in the Muslim Culture.» i *Fokus* (Fuller Theological Seminary: Pasadena), winter 2010.

---

<sup>40</sup> Sml. Rolf Kjødes artikkel i dette nummeret av *Innsyn*.

- 
- Koranen (1989): *Koranen*, norsk-arabisk utgave ved Einar Berg. Universitetsforlaget: Oslo.
- Lausanne (2004): *Understanding Muslims*. Lausanne Occasional Paper No. 49. Pattaya, Thailand.
- McCurry, Don M. (1979): *The Gospel and Islam: A Compendium*. MARC: Monrovia.
- Moucarry, Chawkat (2001): *Faith to Faith. Christianity & Islam in dialogue*. IVP: Leicester.
- Musk, Bill (1989): *The Unseen Face of Islam. Sharing the Gospel with Ordinary Muslims*. MARC: Kent.
- Pharshall, Phil (1980) *New Paths in Muslim Evangelism. Evangelical Approaches to Contextualization*. Baker: Grand Rapids.
- NoTM (2007) *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*. 2007, nr 2-3 er viet møtet mellom kristendom og islam.

## Del 4: Et par andre tema

### Sosiale medier i misjonstjenesten

*Asbjørn Kvalbein*

*Webpastor i Norea Mediemisjon*

«– Korleis eg kom med i misjonen? Som ung jente vart eg sett av nokon som hadde ansvar. Eg vart inkludert og rekna med.»

Hun sa det slik, en ung medarbeider i NLM. Det handler om å bli vist oppmerksomhet, bekreftet og anerkjent. Det lyder enkelt, men når veivalgene i livet skal belyses i ettertid, kan noen vise til en så ukomplisert forklaring: – Jeg ble sett.

De sosiale mediene kan spille en rolle i dette bildet. En forkynner kan stå foran en forsamling og bære fram et budskap. Det forsterkes hvis enkeltpersoner før eller etter får en prat med taleren. Av og til blir det tid før møtet til å hilse på alle som har møtt fram, og ta alle i hånden etterpå. Å merke seg et navn, knytte til noe som er felles, komme på bølgelengde og vise menneskelig varme gjør at et bånd av åpenhet og lojalitet blir knyttet. Sjansene er større for at vedkommende merker seg, leser eller hører noe du formidler senere.

De sosiale mediene står i forlengelsen av dette. I løpet av de siste årene er jeg blitt invitert til noen av internatskolene våre til fire dagers bibelkurs. En del elever kommer jeg i prat med. Forteller jeg at jeg er aktiv på Facebook, har spørsmål om vennskap kommet til meg på web'en. Jeg sier ja til det og forteller at jeg bruker vennelista som bønneliste. En hilsen til fødselsdagen, en spøk, et trykk på knappen «liker» når noen har en glede å fortelle om, gjør at jeg som forkynner får en plass i deres verden, kan opparbeide tillit og en rett til å bli hørt. Dermed har jeg sett det som en del av tjenesten å klikke meg innom Facebook minst et par ganger daglig.

De ca 1350 vennene jeg har nå, er tidligere studenter fra perioden som rektor på Gimlekollen, og personer jeg ellers har hatt kontakt og samarbeidet med gjennom livet. Etter hvert melder det seg en del som har hørt eller sett meg i massemedier. Jeg kjenner ikke alle personlig, men klikker som regel et ja til vennskap. Av og til sender jeg en hilsen og spør om hvorfor de vil være venn med meg. Det kan gi utgangspunkt for en bredere kontakt.

## Den nye medievirkeligheten

Massemediene er i konstant konkurranse med hverandre. Flere av dem brukes mindre enn før. Det mediet som har økt mest de siste årene, er internett. De som bruker nettet for å hente informasjon og underholdning, utføre banktjenester m.m., bruker 20–30 prosent av tiden på Facebook.

*Facebook* har spilt en verdensomspennende rolle bare noen få år. Men veksten har vært formidabel. Det er nå godt over 400 millioner brukere over hele kloden. Av de som bruker internett i Norge, er 48 prosent inne på Facebook ukentlig. Dette er tall fra 2009. Det siste tallet jeg har sett, er at 2,4 millioner nordmenn er registrert på Facebook.

Opprinnelig var det et nettsted der tidligere skolekamerater kunne møtes. Nå har alle slags personer registrert seg, og alderssegmentet av godt voksne har gjort seg sterkt gjeldende i det siste. I aldersgruppen under 25 år er det langt flere som bruker Facebook enn epost for å utveksle meldinger. Tekstmeldinger på mobil er som vi vet uhyre populært. Post med frimerke er nå blitt en sjeldenhet for personlig kontakt – men kanskje desto mer virkningsfullt?

Som medlem av Facebook får du ditt hjemmeområde. Du kan registrere så mange eller få opplysninger om deg selv som du ønsker. Dernest legger man til venner, som kommer opp i lister med bilde og navn. Har du en venn, kan du også få vite hvilke venner denne personen har. Du får vite hvor mange venner dere har felles. Nesten alt du trykker på, leder deg videre inn i det store nettverket. Det myldrer av linker til personer, grupper, artikler, bilder og videoer.

*Twitter* er et annet sosialt medium. Registrerer du deg der, kan du melde deg som følger av venner eller kjente mennesker. De du følger, vil ofte kvittere med å følge deg. Hvor ofte du vil, kan du komme med en nyhet, en melding, en kommentar eller en henvisning. Har du lest noe interessant eller viktig i en avis eller på et nettsted, kan du lett vint linke til dette stoffet. Mange opplyser om noe de selv har skrevet i forskjellige medier. Twitter betyr å kvitre. Dette nettstedet preges derfor av korte meldinger, maksimum 140 tegn. Ca. 160.000 personer i Norge bruker Twitter. Internasjonalt er det større, og mange profesjonelle medieaktører bruker det aktivt. Mye av det jeg lærer om nye medier, får jeg greie på gjennom Twitter.

*LinkedIn* er et nettsted som er populært blant yrkesaktive unge. Hensikten er å gjøre seg interessant i jobbmarkedet. I likhet med Facebook får man sin hjemmeside, presenterer seg selv og knytter kontakter.

*YouTube* er et nettsted for korte videoopptak. Hvem som helst kan legge ut en video de selv har produsert eller har opphavsrett til. Fra andre nettsteder kan en linke til private videoer, eller andre man synes er morsomme eller givende.

*Vimeo* er en konkurrent til YouTube. Den er åpen for lengre videoer over 10 minutter. Kristne møter og forkynnelse er å finne på dette nettstedet, i likhet med på YouTube. Det finnes nå godt brukbare videokameraer for i overkant av en tusenlapp, og en kan gjøre videoopptak på mobiltelefoner og vanlige fotoapparater. Du kan, om du vil, få inn et godt vitnesbyrd på under et minutt.

*iTunes* er et nettsted for kjøp av musikk. Men de ønsker størst mulig trafikk og har invitert universiteter og høyskoler til å legge ut forelesninger. En god del kristen forkynnelse på lyd er å finne, om en søker på navn på forkynnere, kirker eller organisasjoner. Mange laster ned stoff fra iTunes til mobiltelefoner og iPod-spillere.

*Flickr* er et nettsted der en kan laste inn sine private bilder. Slik kan en spare plass på harddisken, eller ha lagret som reserve hvis egen maskin krasjer eller blir stjålet. Ved å oppgi en link til venner, eventuelt via epost eller Facebook, kan en la andre få del i bildene. De fleste bildene som ligger åpent, kan brukes fritt i private blogger, for eksempel som tema- eller illustrasjonsbilder. Det fungerer dermed som et allment bildearkiv.

*Verdidebatt* er et kombinert bloggforum og diskusjonsforum, drevet av avisen Vårt Land. Den som er registrert bruker, kan skrive om hva en vil, selv om kategoriinndelingen gir en pekepinn om hva som er ønskelig stoff. I likhet med andre blogger har man en egenpresentasjon, registrerte følgere og har kjappe muligheter til å gi respons. Anonymitet er ikke ønskelig. Det er derimot mulig på stedet «Kristenblogg», som er avisen DagenMagazinets nettforum.

*Personlige blogger* har vært på moten lenge. De mest populære stedene å registrere sin egen hjemmeside på, tror jeg for tiden er blogger.com og wordpress.com. Disse stedene er gratis, men gir muligheter mer enn nok for de fleste, både når det gjelder layout og funksjoner. Bloggsider har stor variasjon i kvalitet og relevans, og de fleste vil velge ut bare noen få de er innom av og til. Det ser ut til at de fleste av dagens misjonærer har sine egne blogger, og de linker til hverandre.

## **Myter om websatsing**

«Hvis du setter i gang, vil publikum strømme til.» Nei, tilbudet er så rikelig at en må legge opp til en bevisst strategi for å få oppmerksomhet i den store nettverdenen. Du kan lage deg et nettsted, en blogg, en facebookside, en twitterkonto, en podcast-ressurs eller et diskusjonsforum. Det er ikke selvsagt

å kunne nå fram. Det du formidler må være relevant, ha verdi og gi tillit. Nettsatsingen din må få omtale i tradisjonelle medier og via personlig omtale. Det er også en egen kunst å lage nettstedet og artiklene slik at søkemotorer fanger opp stoffet ditt.

«Det koster ingenting.» Teknisk er mye gratis, hvis du ikke må betale for konsulenthjelp. Men om det ikke koster penger, må det satses tid og innsats for å holde stoffet relevant og oppdatert. Avhengig av mediet og bruken, kan det kreve timer å svare på spørsmål, gi respons, delta i samtaler (for eksempel chatting) og følge opp enkeltpersoner. Gratistjenestene kan ha reklame som du ikke alltid er happy for.

«Bare unge mennesker bruker sosiale medier.» De unge er naturligvis et uhyre viktig satsingsområde. Men en amerikansk undersøkelse viser at 62 prosent av Facebook-brukerne er over 35 år gamle. 38 prosent av aldersgruppen over 65 bruker Facebook. Vil du møte mennesker der de allerede er, kommer du ikke utenom de sosiale mediene.

«Det er dumt at de tekniske mediene erstatter personlig kontakt.» Det trenger de ikke gjøre. Det er opp til brukerne. Du kan og bør fortsatt delta på møter og samlinger, besøke folk hjemme og prate med mennesker du møter. Til å følge opp slike kontakter brukte vi tidligere brev og telefon. Nå har vi mye enklere og mer effektive hjelpemidler. Teknologien kan få folk til å åpne seg og vise sine problemer og kampområder. Du kan bruke fortroligheten til å gi relevant hjelp og omsorg ut fra Guds ord. Mange sliter med ensomhet. Et sosialt medium kan ikke erstatte personlig kontakt, men være en formidler av omtanke og kjærlighet, samtidig som du ikke blir så bundet av tid og sted.

Noen sliter med følelsen av mindreverd og å være unyttig. Gjennom sosiale medier kan du bekrefte og oppmuntre med gode ord – til flere på en gang, og til personer enkeltvis. Gode ord er et kjærlighetens hovedspråk.

### **Personlige erfaringer**

Norea Mediemisjon har latt meg ha en egen nettside under norea.no med adresse webpastoren.no. Der legger jeg ut alle korte og lengre innslag jeg produserer til lokalradioene som Norea samarbeider med. Nettstedet har også spalter for svar på spørsmål, bønner for ulike behov, daglige andakter, presentasjon av sanger med mer. Målet er at det meste av stoffet skal skifte hver dag, mens tekst og lydfiler fra ca. 2000 innslag kan finnes i listevisninger. Etter det jeg kan skjønne, er ca. 1000 personer innom stoffet mitt daglig, litt avhengig av årstidene.

Forkynner jeg en egen mediekristendom? Jeg håper ikke det. Jeg legger vekt på varierte kontaktpunkter og innfallsvinkler, bruker fortellinger og enkle

uttrykksmåter. Men gjennom alt ønsker jeg å vise til Bibelen, evangeliet og Jesus Kristus. Før snakket man mye om pre-evangelisering, å pløye og bearbeide jorden før det personlige vitnesbyrdet og en grundigere forkynnelse får virke. Jeg tenker litt langs slike linjer.

Jeg har allerede nevnt Facebook, som jeg vier en del oppmerksomhet. Når jeg har tid, ser jeg på navn og bilder mens jeg tenker og ber. De unge snakker ikke om forbønn, men skriver: «Takk for bønn». På Facebook kan jeg sende personlige meldinger uten at andre ser det. Det hender jeg skriver «Ble minnet om å be for deg i dag» og hilser med et bibelord. I feltet der en skriver om hva som opptar en, kan jeg formidle bibelord, sitater, korte budskap, linker til noe jeg har skrevet på webpastoren eller i verdidebatt. På Facebook får jeg flere responser enn på verdidebatt og webpastoren.

På Twitter legger jeg igjen ca. ukentlig et sitat eller en link, enten på engelsk eller norsk. Jeg følger en del internasjonale forkynnere og organisasjoner og får mye inspirasjon av det.

Noreamagasinet viser til [norea.no](http://norea.no) og webpastoren, og en del brukere kommer innom av den grunn. På hjemmesiden min på vimeo har jeg lagt ut noen undervisningsvideoer i format mp4, og på iTunes er det tilgjengelig ca. 150 bibeltimer som også er å finne på webpastoren. Både på Verdidebatt og i DagenMagazinet er det linker til webpastorsiden. Det kommer henvendelser på mail nesten daglig, og enda flere kontaktpunkter på Facebook. Jeg føler jeg er på eksperimentstadiet og er fascinert av de moderne mobiltelefonene, der en kan ta inn både Facebook, nettsider, twitter og bloggsider.

Om fem til ti år kan alt dette være gammeldags. «No har du dagen, så bruk han vel». Se og bli sett. Tal og bli hørt.



# Misjonærutdanning i markedsøkonomiens tid

## – Fjellhaug Misjonshøgskole i møte med høyere norsk utdanningspolitikk

*Kenneth Ellefsen*

*Undervisningsleder og stipendiat ved FMH*

### 1 Innledning

Aldri har omstillingene ved Fjellhaug Misjonshøgskole (FMH) vært større enn på 2000-tallet. Fra å være en fireårig misjonsskoleutdanning tilbyr nå høyskolen offentlig akkrediterte studietilbud i teologi og misjon på Bachelor- og Masternivå. Omstillingene for å imøtekomme myndighetens krav til høyskolesektoren og tilfredsstillende de nye utdanningstrender har vært nødvendige. FMH fremstår i dag som en høyskole med sterkt fokus på studiekvalitet, relevante studietilbud og forskning på faglig høyt nivå. Men endringene har like mye vært gjort for å ivareta høyskolens grunnleggende formål, nemlig å utdanne kvinner og menn til tjeneste i NLM og annet kristent arbeid.

Jeg har flere ganger møtt personer som hevder at Misjonsskolen ikke er hva den en gang var. En slik påstand kan antyde at FMH i dag oppleves som mer diffus i forhold til sitt opprinnelige oppdrag, nemlig å utdanne misjonærer for NLM. Enkelte utdyper sin påstand med å legge til at FMH i dag fremtrer som mer akademisert og 'fjern for misjonsfolket'. Slike utsagn vitner om at mange innenfor NLM faktisk oppfatter at FMH er i endring, men utsagnene er imidlertid ikke dekkende for hva slags endring FMH gjennomgår. FMH har fortsatt et særskilt oppdrag til å utdanne misjonærer for høgskolens eierorganisasjon, og vi ønsker å styrke kontakten med det mangfoldige arbeidet som skjer i Norge også. For å kunne gjøre dette, må FMH tilpasse seg de utdanningspolitiske vilkårene som høyere norsk utdanning er i. Bare på den måten kan FMH fortsette sitt oppdrag med å utdanne misjonærer og arbeidere til tjeneste i Norge.

Denne artikkelen setter fokus på de omstruktureringer og trender som har preget den høyere utdanningssektoren på 2000-tallet. Hensikten er å belyse de rammer som Fjellhaug Misjonshøgskole må operere innenfor og drøfte hvilke konsekvenser disse får for høgskolens virksomhet og studietilbud.

## 2 Omfattende endringer av høyere norsk utdanningspolitikk

### 2.1 Økonomisk liberalisme og markedsstyring av utdanningssektoren

Siden 1980-årene har den økonomiske liberalismen vært sentral som styringsideologi i både offentlig og privat sektor. Den økonomiske liberalismens bærende prinsipp er forholdet mellom tilbud og etterspørsel, og markedet som «... en vitaliserende kraft også inn mot stat og sivilt samfunn.»<sup>41</sup> Sentrale stikkord i denne styringsideologien er forholdet mellom tilbud og konsumentbehov, etterspørsel og behov i markedet, konkurranseutsetting, valgfrihet, effektivisering og profittmaksimerende tiltak.<sup>42</sup>

Årsakene til den økonomiske liberalismens fremgang er mange og sammensatte. For det første ble det reist kritikk mot velferdsstaten. Siden annen verdenskrig hadde mange stater opplevd at velferdsstaten hadde vokst seg til å bli et kostbart og ineffektivt system. Staten var pålagt for mange velferdsoppgaver (innenfor helse, utdanning, etc.), som ikke korresponderte med landets samlede skatte- og nasjonalinntekter. Velferdsstaten kom således under press i forhold til sine oppgaver, og både nykonservative og nyliberalister<sup>43</sup> hevdet at velferdsstaten passiviserte innbyggerne og var i strid med individets valgfrihet.<sup>44</sup> Den økonomiske liberalismen kom for alvor på banen med sine reformprogrammer i 1980-årene da Reagan i USA og Thatcher i Storbritannia kom til makten, og startet effektiviseringen av den sosialdemokratiske velferdsstaten.<sup>45</sup> I Norge dannet Høyre en mindretalls-regjering i 1981, og startet arbeidet med effektivisering av statlige tjeneste-ytelser og deregulering av statsmonopolismen til fordel for valgfrihet og konkurranseutsetting.<sup>46</sup>

Den økonomiske liberalismens fremgang må videre sees i sammenheng med den kulturelle, politiske og økonomiske globaliseringen. Globaliseringen innebærer at bestemmelser og endringer av politisk, kulturell og økonomisk art i et land, kan få vidtrekkende konsekvenser i et annet.<sup>47</sup> Globaliseringen akselererer utviklingen av en global økonomi som er styrt etter markedsøkonomiske prinsipper, og opererer på tvers av landegrenser med stor fleksibilitet. Overføring av både produksjonsmidler, arbeidsstyrke og kapital på

---

<sup>41</sup> Karlsen 2006:128

<sup>42</sup> Karlsen 2006: 120-122

<sup>43</sup> I denne sammenhengen behandles nykonservatismen og nyliberalismen under ett som den økonomiske liberalismen. Det er likevel en viktig distinksjon mellom dem i synet på styring og kontroll av kapitalismen, der nykonservatismen vil tale om en sterkere nasjonal kontroll og korrigerende av markedet gjennom for eksempel kreditkontroll (Karlsen 2006:42).

<sup>44</sup> Karlsen 2006:38

<sup>45</sup> Karlsen 2006:37

<sup>46</sup> Telhaug 2006:13

<sup>47</sup> Karlsen 2006:47

tvers av landegrenser skjer hurtigere, og produksjonen kan endres raskere, i tråd med forbruksmønstre og etterspørsel.<sup>48</sup>

Også utdanningssektoren preges av markedstenkningen. Kunnskap blir en vare som kan selges, og utdanning en vare som påvirkes av etterspørsel. Kunnskap betraktes som kapital i seg selv, men som således må selges og kommersialiseres på lik linje med vare- og tjenestetilbudet for øvrig.<sup>49</sup> Studenter blir kunder, som kan velge i studietilbud blant institusjoner som må konkurrere om studentenes oppmerksomhet. Av den grunn må også ulike utdanningsinstitusjoner og studieprogrammer legitimere sin nytteverdi overfor et næringsliv og samfunn, som i større grad en tidligere forstår kunnskap og utdanning som et viktig konkurransefortrinn i markedsøkonomiens tidsalder.<sup>50</sup> Men gjennom markedsøkonomiens innpass i samfunnet, også i utdanningssektoren, melder det seg et behov for tilpassede styringsverktøy.

## 2.2 Målstyring av høyere norsk utdanning

Moderniteten og industrialiseringen fra 1700- og 1800-tallet av førte til fremveksten av byråkratiet. Økende sosiale og økonomiske forskjeller skulle reduseres gjennom sterk statlig styring, der statlige forvaltningsorgan gav direkte anvisninger og reguleringer, oftest i legal form, til underordnede nivåer i samfunnet. Staten både definerte målene, gav anvisninger om virkemidlene og utførte kontroll med institusjonene. Hovedhensikten med byråkratiseringen var å sikre likebehandling og rettferdighet for borgerne, men utviklet seg til å bli et rigid system der skjønn ikke kan praktiseres.<sup>51</sup> Etterkrigstidens velferdsstat førte med seg et voksende byråkrati som var ineffektivt, kostbart og lite omstillingsdyktig.

Gjennom det nyliberalistiske omskiftet i politikken fra 1980-årene kom det en reaksjon mot byråkratiseringen, der staten skulle innta en mer passiv rolle og la markedskreftene få virke uten for mye statlig styring. For å bøte på ineffektivitet og sentralistiske byråkratiske strukturer i offentlig sektor ble målstyring introdusert som styringsverktøy. Målstyringskonseptet innebærer at myndighetene definerer de overordnede mål for utdanningssektoren, men det blir opp til den enkelte institusjon å bestemme virkemidlene for måloppnåelse.<sup>52</sup> Ifølge professor Gustav. E. Karlsen kjennetegnes målstyringslogikken av klar og entydig statlig styring, og som desentraliserer bruken av

---

<sup>48</sup> Hargreaves 1996:62

<sup>49</sup> Hargreaves 1996:62

<sup>50</sup> Karlsen 2006:134

<sup>51</sup> Karlsen 2006:92-93

<sup>52</sup> Karlsen 2006:99

virkemidler til lavere nivåer. I et slikt system betraktes offentlige tjenestetilbud mer som servicetilbud der brukerne defineres som kunder mer enn klienter.

På den måten skal det oppnås høyere effektivitet og med bedre ressursutnyttelse og kvalitet.<sup>53</sup> Når det foretas en desentralisering av statlig styring melder det seg imidlertid et behov for kontroll. Institusjonene må nå selv dokumentere og rapportere kvaliteten i sitt arbeide ut i fra de hovedmål myndighetene setter. Dermed blir ansvaret for regelmessig kvalitetssikring og rapportering et viktig bindeledd mellom overordnet og underordnet nivå. I Norge ble målstyring vedtatt som overordnet styringsprinsipp av Stortinget i 1991.<sup>54</sup>

### **2.3 Internasjonale styringsregimer som sentrale aktører i utdanningspolitikken**

Globaliseringen har fått konsekvenser på to viktige områder, nemlig på det økonomiske og demografiske. Den globale økonomien fører til økt utveksling av vare- og tjenestetilbud på tvers av land og regioner. En slik situasjon tvinger frem ordninger og avtaler ut over det nasjonale, som kan gi ulike bedrifter og organisasjoner fri adgang til hverandres marked. I etterkrigstiden, delvis på grunn av økonomiske kriser av global art, er det opprettet en rekke mellomstatlige fora og organisasjoner som skal sørge for bl.a. økonomisk samarbeid.<sup>55</sup> Mellomstatlige organisasjoner og fora som WTO, EU, Imf, Verdensbanken, FN, Nordisk Råd og OECD skaper samarbeidsprosesser og vedtak i økonomiske spørsmål. På den måten blir de også aktører i den internasjonale utdanningspolitikken, særlig gjennom sin vektlegging på kunnskap som fremtidens kapital og utdanning som tjenesteytelse på tvers av landegrenser.<sup>56</sup>

Globaliseringen gjør at verden blir mindre og vi reiser utenlands for kortere eller lengre opphold. Flere og flere studenter tar hele eller deler av universitets- og høgskoleutdannelsen sin utenlands og flere utenlandske studenter kommer også til Norge for å studere. Ofte kombinerer utenlandsstudier med ønsket om opplevelser eller et ønske om å lære et fremmedspråk. Den økte internasjonaliseringen innenfor høyere utdanning tvinger frem studietilbud og grader, som ekvivalerer og enklere lar seg innpasse i andre lands utdanningssystemer. Studietilbud bør også tilbys på engelsk og utdanningsinstitusjonene utferdiger avtaler med utenlandske studiesteder om

---

<sup>53</sup> Karlsen 2006:98

<sup>54</sup> Haug 2002:25

<sup>55</sup> Karlsen 2006: 182-183

<sup>56</sup> Karlsen 2006:213

student- og lærerutveksling. Ønsker et lærested å være attraktiv for norske studenter er internasjonalisering en forutsetning.

### **3 Høyere norsk utdanningspolitikk: En konkurransedyktig utdanning for markedet og samfunnet**

Omskiftet til en liberalistisk politikk de siste tyve årene har ført til endringer av utdanningspolitikken. Skolen skal, i tillegg til sine samfunnsoppgaver, også forholde seg til de krav og forventinger som kunnskapssamfunnet stiller. Utdanning til kompetanse- og informasjonssamfunnet fører skolen nærmere markedet og dets krav til kompetanse. Sentrale næringslivsorganisasjoner gir føringer om hva slags utdanning og kompetanse som etterspørres og som fremtidige arbeidstakere trenger.<sup>57</sup> Markedet tillegges således en større rolle i struktureringen av utdanningen. Ikke minst tegnet dette bildet seg tydelig for universitets- og høyskolesektoren.

Den første store reformen på 2000-tallet innen høyere utdanning ble varslet gjennom NOU-utredningen *Frihet med ansvar. Om høgre utdanning og forskning i Norge* (NOU 2000:14), også kalt Mjøs-utvalget. Mjøs-utvalget, oppnevnt i 1998, hadde som mandat å utrede og drøfte de utfordringer som høyere utdanning ville møte på 2000-tallet. Mjøs-utvalget påpeker de utfordringer som både utdanningssektoren og arbeidslivet vil stå overfor i fremtiden, og mener det er nødvendig med en utdanningssektor som er omstillingsdyktig i forhold til arbeidslivets krav og behov. Mjøsutvalget fremholdt at:

«Arbeidslivet vil i økende grad benytte seg av den kunnskap og kvalitet som høgre utdanning har. Ny studieatferd og livslang læring vil kreve at institusjonene i større grad "skreddersyr" utdanningstilbud etter krav og forventninger i arbeids- og næringsliv.»<sup>58</sup>

Utvalget påpeker at høyere utdanning er et samfunnsansvar som har vært statlig ivaretatt. På samme tid fremholdes det at samfunnskrav til rimelig masseutdanning krever en utdanningssektor som mer styres av markedets vilkår, og at «... høgre utdanning ikke minst i et internasjonalt perspektiv, er konkurranseutsatt og har et forklaringsbehov i forhold til hva den er god for overfor vordende studenter og det samfunn det er en del av.»<sup>59</sup> Etter utvalgets oppfatning er høyere utdanningsinstitusjoner for lite omstillingsdyktige, og ikke tilpassningsdyktige til de behov som samfunnet til enhver tid trenger. Selv om utvalget ikke ønsker en ensidig tilpasning til markedets behov,<sup>60</sup> men bør

<sup>57</sup> Karlsen 2006:192

<sup>58</sup> NOU 14:2000:27

<sup>59</sup> NOU 14:2000:24

<sup>60</sup> NOU 14:2000:26

skreddersy utdanningstilbud til arbeids- og næringsliv.<sup>61</sup> Utvalget fokuserte også på kvaliteten i høyere utdanning. Etter utvalgets oppfatning fokuseres det for lite på kvalitet og effektivitet i utdanningen. Flere utdanningstilbud, med statlig ressurstildeling, har for liten produktivitet og gjennomstrømning, ifølge utvalget.<sup>62</sup> Samlet foreslo Mjøs-utvalget en rekke endringer innenfor høyere utdanning med vekt på utdanning til samfunnets behov, sterkere fokus på kvalitet i utdanningen, større effektivitet i forhold til ressursfordeling og organisatoriske endringer på institusjonsnivå. Ifølge Karlsen la flertallet i Mjøs-utvalget seg på en restrukturering av høyere utdanning «... i retning av markedstilpassede serviceuniversiteter.»<sup>63</sup>

Mjøs-utvalgets utredning og forslag ble i all hovedsak fulgt opp av St. meld. nr. 27 *Gjør din plikt – krev din rett. Kvalitetsreform av høyere utdanning*, som ble behandlet av Stortinget i 2001. Visjonene i Stortingsmeldingen er at Norge skal bli en ledende kunnskapsnasjon, men presiserer likevel at høyere utdanning ikke skal styres av markedskreftene.<sup>64</sup> Likevel fremholder Stortingsmeldingen at utdanningsinstitusjonene «... må videreutvikle samspillet med offentlige og private virksomheter med sikte på å omdanne forskningsresultater til verdiskapning.»<sup>65</sup> Restruktureringen av høyere utdanning ble omfattende. For det første innførte man en ny gradsstruktur med treårig bachelor- og toårig mastergrad,<sup>66</sup> og innføring av ny karakterskala (A-F). På den måten la de politiske myndighetene seg tettere opp til det europeiske og amerikanske utdanningssystemet og Bologna-prosessen,<sup>67</sup> og et sterkere fokus på effektive studieløp.<sup>68</sup>

For det andre varslet Stortingsmeldingen en endring av tilskuddsordningen til universiteter og høyskoler til en resultatbasert finansiering.<sup>69</sup> Tilskuddsordningens hovedmål er en fordeling av midler basert på resultater innenfor studiepoengsproduksjon og forskningsresultater. Motivet var et sterkere incitament mot mer prioritering av studietilbud med økt studenttilgang.<sup>70</sup>

---

<sup>61</sup> NOU 14:2000:27

<sup>62</sup> NOU 14:2000:31

<sup>63</sup> Karlsen 2006:172

<sup>64</sup> St. meld. nr. 27 2000-2001:5

<sup>65</sup> St. meld. nr. 27 2000:2001:14

<sup>66</sup> St. meld. nr. 27 2000.2001:37-38

<sup>67</sup> Bologna-prosessen er en handlingsplan om å skape et europeisk utdanningsområde innen 2010. Bologna-erklæringens intensjon er en sterkere koordinering og internasjonalisering av de enkelte lands utdanningstilbud (Karlsen 2006:173). Bologna-erklæringen ble fulgt opp av Bergenskomunikéet fra 2005 ([http://www.bologna-bergen2005.no/Docs/00-Main\\_doc/050520\\_Bergen\\_Communique.pdf](http://www.bologna-bergen2005.no/Docs/00-Main_doc/050520_Bergen_Communique.pdf)).

<sup>68</sup> St. meld. nr. 27 2000-2001:36

<sup>69</sup> Finansieringen ble inndelt i tre komponenter: basisbevilgning, studentfinansiering og forskningsfinansiering.

<sup>70</sup> St. meld. nr. 27 2000-2001:74-75



For å gjøre utdanningssektoren mer omstillingsdyktig vedtok Stortinget, for det tredje, en større autonomi for utdanningsinstitusjonene. Stortingsmeldingen foretok en desentralisering av myndighet ved at utdanningsinstitusjonene skulle bli et eget forvaltningsorgan, som selv vurderte økonomiske, organisatoriske og faglige spørsmål.<sup>71</sup> Men gjennom økt organisatorisk frihet på institusjonsnivå aksentueres et sterkere kvalitetssikringsperspektiv, og med et behov for dokumentasjon om kvalitetssikringsarbeid. Kvalitetssikringen skal ivareta at undervisningen og forskningen holder faglige mål, og er institusjonens eget ansvar. Stortingsmeldingen pålegger et enhetlig kvalitetssikringssystem ved institusjonene.<sup>72</sup> Stortinget vedtok i 2001 Kvalitetsreformen med virkning fra august 2003.<sup>73</sup> Som et ledd i Kvalitetsreformen ble NOKUT<sup>74</sup> etablert i 2003, og har som hovedoppgave å akkreditere studietilbud og kontrollere og videreutvikle kvaliteten i bl.a. høyere utdanning.<sup>75</sup>

Styringen av institusjonene ble drøftet av det såkalte Rysdal-utvalget i NOU-utredningen *Ny lov om universiteter og høyskoler* (NOU 2003:25). Utvalget foreslo at den statlige styringen av høyere utdanningsinstitusjoner burde være begrenset til rammestyring, og at institusjonene skulle organiseres som selveiende institusjoner med et styre som øverste organ. Styret skal ifølge utvalget ha det øverste ansvaret for driften av institusjonen med en sterkere administrativ og strategisk ledelse.<sup>76</sup> Det blir dermed styret som foretar de faglige, forskningsmessige og strategiske prioriteringene for institusjonen, med utgangspunkt i de til enhver tid rådende økonomiske forutsetninger. Selv om forslagene til Rysdal-utvalget møtte sterk motstand, spesielt blant de vitenskapelige ansatte, fikk utvalgets hovedprinsipper gjennomslag i den nye *Lov om universiteter og høyskoler i 2005*. Styret skal nå, i forbindelse med regnskapsrapporteringen, rapportere på departementets overordnede hovedmål for utdanningssektoren.<sup>77</sup> Ifølge Karlsen representerte Rysdal-utvalget, med sin bedriftsinspirerte styringsmodell, en mer internasjonal markedsretting av høyere utdanning.<sup>78</sup>

Konkurransedyktigheten og omstillingsevnen var også et sentralt tema for utredningen *Sett under ett. Ny struktur i høyere utdanning* (NOU 2008:3). Utvalget skulle drøfte mulige strukturelle endringer for høyere utdanning, med

<sup>71</sup> St. meld. nr. 27 2000-2001:63

<sup>72</sup> St. meld. nr. 27 2000-2001:62-63

<sup>73</sup> Telhaug 2006:245

<sup>74</sup> Norsk organ for kvalitet i utdanningen

<sup>75</sup> NOKUTS hjemmesider, <http://www.nokut.no/sw166.asp>. Jamfør *Lov om universiteter og høyskoler* (2005) § 2-1.(2)

<sup>76</sup> NOU 2003:25

<sup>77</sup> *Lov om universiteter og høyskoler* § 9-2.5

<sup>78</sup> Karlsen 2006:172-173



tanke på å sikre god ressursutnyttelse og møte samfunnets behov i et 10 til 20 års perspektiv.<sup>79</sup> Utvalgets hovedkonklusjoner er en sterkere koordinering av høyere utdanning, gjerne gjennom fusjoner mellom høyskoler og universiteter, fordi skillet mellom høyskoler og universiteter etter Kvalitetsreformen ikke er entydig.<sup>80</sup> Utvalget ønsket også en revurdering av finansieringsmodellen fordi den hindrer forutsigbarhet og skaper en unødvendig konkurranse institusjonene imellom.<sup>81</sup> I skrivende stund har få av utvalgets forslag vunnet gjenklang, men departementet har oppnevnt et utvalg som skal evaluere finansierings-systemet for universiteter og høyskoler og som skal legge frem sin innstilling i 2009.<sup>82</sup>

Oppsummerende har vi sett at høyere norsk utdanning de siste årene har fått et sterkere fokus på markedstilpasning, konkurranse, effektivitet og kvalitet. Som høyskole lever ikke FMH i et vakuum, men påvirkes av og må forholde seg de til rådende utdanningspolitiske krav, forventninger og reformer som er definert for høyere utdanning. Spørsmålet er hvilke utfordringer dette gir FMH som utdanningsinstitusjon.

## **4 Konsekvenser og utfordringer for FMH**

### **4.1 Det nye utdanningsbildet krever relevante og fleksible studietilbud**

Dagens studenter er preget av den ellers rådende markedstenkingen. Studentene betrakter seg som kunder der utdanningsinstitusjonen med de mest fleksible og relevante tilbud vinner på markedets torg. I større grad enn tidligere er dagens studentmasse en kravstor kundegruppe som vektlegger kvalitet og relevans. Studietilbud som ikke byr på relevans, vekker ikke interesse, og studier uten fleksible utdanningsløp, har ikke livets rett. Universiteter og høyskoler må hele tiden forholde seg til markedets etterspørsel og gjøre sine studier salgbare for flest mulig studenter. Det er flere positive aspekter ved de nye trendene innenfor høyere utdanning. Studietilbudenes legitimitet forankres i høy faglig kvalitet og holder tett kontakt med fremtidige arbeidsgivere i forhold til hva slags kompetanse som etterspørres. På den måten blir det bedre sammenheng mellom utdanningens innhold og den kompetanse som etterspørres av fremtidige arbeidsgivere. Lange universitets- og høyskolestudier bør ses i sammenheng med de arbeidsmulighetene studentene kan velge i etter endt utdannelse. På den annen side kan en slik tilpasning til markedets behov føre til at studier som

<sup>79</sup> Utvalgets mandat omfattet kun statlige universiteter og høyskoler

<sup>80</sup> NOU 2008:3:15

<sup>81</sup> NOU 2008:3:113

<sup>82</sup> Brev fra KD 03.11.2008 om oppnevning av utvalg for evaluering av finansierings-systemet for universiteter og høyskoler

ikke er attraktive på arbeidsmarkedet, men som likevel er viktige for et samfunns verdi- og kulturliv, oppleves som lite attraktive. En annen konsekvens er at kontakten mellom utdanningsinstitusjonene og arbeidsmarkedet krever en økt omstillingsvilje ved høyskolene. Omstillingsviljen vil konkret vise seg i evnen til å kunne tilrettelegge utdanningens rammer og innhold i forhold til den kompetansen som til enhver tid etterspørres. En slik omstillingsvilje er positiv fordi den kan hindre at utdanningen skjer i et vakuum som ikke tar hensyn til studentenes fremtidige arbeidssituasjon og grunnleggende kvalifikasjoner. Utdanningen og forskningen innen teologien må med andre ord hele tiden ha den kirkelige tjeneste før øye i sin totale virksomhet. Man driver ikke teologisk utdanning for dens egen skyld, men utdanningen skal stå i et tjenende forhold til den verdensvides kirkes liv og tjeneste. På samme tid er stadige omstillingsprosesser krevende, spesielt for en liten institusjon som FMH.

I 2002 fikk FMH rett til å tildele graden Bachelor i misjon og teologi, og i 2004 ble første studentkull tildelt bachelorgraden. Bachelorgraden er et treårig studietilbud og gir en innføring i bibelfag, systematisk teologi, kirkehistorie, praktisk teologi og missiologi. For å få tildelt graden må studenten gjennomføre nytestamentlig gresk, mens hebraisk er et valgfritt emne. Høsten 2005 fikk høgskolen rett til å tildele graden Master i teologi og misjon. Dette studietilbudet er et toårig studietilbud og bygger på den treårige bachelorgraden. Første masterkull startet opp våren 2006. Prosessen med å søke om et femårig masterstudium i teologi og misjon kom på bakgrunn av et vedtak i Hovedstyret for NLM, som ønsket å utvide misjonærutdanning til fem år.

Godkjenningen av Bachelor- og Masterstudium var historisk. Aldri før i Fjellhaugs historie har høgskolen hatt rett til å tildele grader etter fullført utdanning. Fra slutten av 1980-tallet og frem til 2002 fikk FMH gradvis godkjenning på det fireårige misjonsskoletilbudet sitt, men det var ført gjennom Kvalitetsreformen at FMH fikk rett til å tildele en offentlig godkjent grad. Godkjenningen fra NOKUT betyr at FMHs studietilbud er faglig godt og å betrakte som likeverdig med andre sammenlignbare institusjoner som tilbyr studier i teologi.

Erfaringene og tilbakemeldingene fra kandidatundersøkelsene har vært at både Bachelor- og Masterstudiet har et faglig godt innhold. På samme tid har studietilbudene vært opplevd som for rigide i sitt innhold og oppbygning, og en del studenter har ønsket større frihet til faglig fordypning innenfor sine interessefelt. Dessuten er det flere som har meldt sin interesse for høgskolens

studietilbud, men har hatt vanskelig å følge den obligatoriske undervisningen på grunn av arbeid eller familieforhold.

Av den grunn har FMH igangsatt et større revisjonsarbeid av de eksisterende studietilbudene på Bachelor- og Masternivå. Høsten 2009 og våren 2010 gjennomførte høgskolen et større revisjonsarbeid av mastergradstilbudet. Hovedhensikten med revisjonsarbeidet er å utvikle en fremtidsrettet og fleksibel mastergrad som er tilpasset studentenes krav om fleksible studietilbud. Frem til nå har gjennomføringen av utdanning ved FMH krevd tilstedeværelse ved undervisningen. Det obligatoriske fremmøte ved undervisningen har ført til at personer som ønsker videre studier i teologi vanskelig har kunnet gjennomføre dette i kombinasjon med arbeid. Den nye mastergraden er tilrettelagt slik at den både kan tas som heltids- og deltidsstudium og har fleksible evalueringsformer som gjør at studiet lettere kan la seg kombinere med et yrkesaktivt liv. Det nye studietilbudet egner seg derfor godt som videreutdanning for både misjonærer og arbeidere i Norge med en gjennomført treårig utdanning i teologi.

Med Kvalitetsreformen kom også en omstrukturering av den offentlige tilskuddsordningen til utdanningsinstitusjonene. Jo flere studenter som fullfører studiene, jo høyere resultatfinansiering. Dette medfører at FMH må ha flere studenter enn NLM kan ansette! Derfor åpner mastergraden opp for en større valgfrihet av emner og faglig fordypning. Studenten kan velge emner ut fra spesifikke interesser innenfor henholdsvis bibelfag, kirkehistorie, missiologi og praktisk teologi. På den måten håper høgskolen at studietilbudet vil kunne appellere til en bredere studentmasse som ønsker å studere teologi, men som tenker seg tjeneste i ulike typer kristent organisasjonsarbeid.

FMH har for eksempel inngått en avtale med Misjonshøgskolen i Stavanger (MHS) om opptak på profesjonsstudiet i teologi ved MHS. Avtalen innebærer at studenter som har oppnådd mastergrad i teologi og misjon ved FMH kan søke om opptak til praktisk-teologisk utdanning ved MHS. Studentene vil ikke oppnå cand. theol.-graden, men får en bevitnelse fra MHS om at de har en kompetanse som i innhold og omfang tilsvarer cand. theol.-graden. Masterstudiet ved FMH, sammen med nødvendig tilleggstudium fra MHS, kan således danne grunnlag for prestedtjeneste i Den norske kirke.

Studieåret 2010-2011 har høgskolen igangsatt et større revisjonsarbeid av bachelorgraden. Også her er visjonen å utarbeide en bachelorgrad som gir studentene større valgfrihet innenfor studieprogrammet og som kan kvalifisere til et bredt spekter av kristent arbeid. Høgskolen har også ambisjoner om å søke NOKUT om godkjenning av en breddebachelor der inntil 60 studiepoeng

fra andre institusjoner kan innpasses. Slik kan en breddebachelor kvalifisere til ulike typer yrker innenfor skolen og kristne organisasjoner. I tillegg vil vi fortsette å tilby årsstudier innenfor RLE og musikk, samt semesteremne innenfor praktisk teologi og missiologi.

#### **4.2 Det nye utdanningsbildet krever økt fokus på internasjonalisering**

Restruktureringen av høyere norsk utdanning er en del av samordningen av europeisk utdanningspolitikk i samsvar med Bologna-prosessen. Bologna-prosessen skal sikre studentmobilitet i det europeiske utdanningsområdet og gjøre det enklere for studenter å gjennomføre hele eller deler av utdanningen sin i utlandet. Studieopphold i utlandet er blitt populært blant dagens studenter. En utdanningsinstitusjon som vil være attraktiv på utdanningsmarkedet må kunne tilby spennende utenlandsopphold som en del av utdanningen gjennom bilaterale avtaler.

På dette punktet er det fortsatt mye som gjenstår, men høgskolen har definitivt et godt utgangspunkt. Gjennom vår eierorganisasjon har høgskolen gjennom mange år hatt kontakt med teologiske utdanningsinstitusjoner på NLMs misjonsfelt. Disse kontaktene må formaliseres. Formålet er også at studentutvekslingen skal skje begge veier. FMHs studenter kan reise på lengre utenlandsopphold, men at studenter ved NLMs samarbeidsinstitusjoner kan komme for studieopphold i Norge. FMH har derfor en ambisjon om å kunne tilby deler av masterprogrammet på engelsk for fremmedspråklige studenter. FMH har også underskrevet en samarbeidsavtale med NLM-Utland som gjør at vitenskapelig ansatte ved FMH kan reise på undervisningsopphold ved NLMs samarbeidsinstitusjoner med lønn fra NLM-Utland. I løpet av 2009-2010 har faglig ansatte hatt undervisningsoppdrag på utdanningsinstitusjoner i både Etiopia, Kenya, Peru og Japan. Ønsket er også at denne lærerutvekslingen skal være gjensidig og det foreligger planer om å kunne invitere vitenskapelig ansatte ved samarbeidsinstitusjonene til å undervise på FMH, henholdsvis på masternivå.

Det er også den siste tiden blitt knyttet tettere kontakt til våre nordiske samarbeidspartnere, spesielt Dansk Bibel-Institut i København og Menighedsfakultetet i Århus. For tiden har FMH to vitenskapelige ansatte fra våre danske samarbeidsinstitusjoner som underviser på masternivå i henholdsvis Det gamle testamente og systematisk teologi. Det neste blir å utarbeide bilaterale samarbeidsavtaler med universiteter og høyskoler i Storbritannia og Nord-Amerika.

### **4.3 Det nye utdanningsbildet krever økt fokus på studiekvalitet og institusjonell styring**

Kvalitetsreformen og den nye Universitets- og høyskoleloven (2005) gir økt selvstyre til institusjonene. Etter loven er det styrets oppgave å foreta de faglige, forskningsmessige og strategiske prioriteringene for høgskolen. Den strukturelle nyorganiseringen av institusjonene og finansieringssystemet kan forsterke effekten av markedstilpasningen. Når institusjonene mottar resultatbasert finansiering kan dette føre til at lite attraktive og dyre studietilbud blir nedlagt. Det blir dermed de økonomiske, og ikke faglige, vurderingene som blir bestemmende for institusjonens utdanningstilbud. Studietilbud med få studenter nedlegges for å omprioritere økonomiske ressurser til mer populære studietilbud med høyere studiepoengsproduksjon og flere studenter. Slik loven er utformet er det et styre med eksterne styremedlemmer som skal foreta slike vurderinger og ikke faglig kollegiale organer. Det er institusjonens styre som gjør vedtak om å opprette og nedlegge studietilbud.

Restruktureringen har også fått konsekvenser for FMH. I samsvar med loven påligger det styret i enda større grad enn før å foreta økonomiske og strategimessige prioriteringer for høgskolen. På samme tid har det vært behov for omorganisering av ledelsesfunksjonene ved høgskolen. Fortsatt er det slik at rektor har det overordnede og læremessige ansvaret ved høgskolen, men en rekke oppgaver knyttet til undervisning, kvalitetssystemet, skoledrift og forskning er fordelt på flere personer. Det har derfor vært helt nødvendig å øke den administrative staben. Selv om høgskolen er liten, skal den årlig rapportere til departementet på de samme krav og hovedmål som øvrige universiteter og høgskoler. Rapporteringskravet fra offentlige myndigheter og det økte fokus på kvalitet i undervisningen og forskningsstrategi fører til en spesialisering innefor studieadministrasjonen og er ressurskrevende.

### **4.4 Et nytt utdanningsbilde krever økt fokus på forskning**

En høyskoles oppdrag er både å undervises og drive forskning på høyt faglig nivå. Det ligger med andre ord i det offentlige krav til høyere utdanningsinstitusjoner at de skal drive forskning innenfor sitt fagfelt. Det nye finansieringssystemet premierer økonomisk de institusjonene der faglig ansatte publiserer artikler i vitenskapelig godkjente publiseringskanaler. Økt forskningspublisering medfører til økt forskningsfinansiering over statsbudsjettet. Derfor har vi økt fokus på forskningsvirksomheten ved FMH og det vil utarbeides en forskningsstrategi, der hovedtrekkene ved forskningsaktivitet og forskningsområder vil tydeliggjøres. Fokuset vil selvsagt være på missiologi, bibelfag og dogmatikk. For tiden har FMH også 5 stipendiater

innenfor henholdsvis praktisk teologi, bibelfag, missiologi og kirkehistorie. Å ansette så mange stipendiater er selvsagt økonomisk krevende, men likevel nødvendig for å kunne forsterke kompetansen i fagpersonalet. FMH trenger et sterkt forskningsmiljø for å kunne hevde seg i den teologiske debatt, men like mye for å kunne formidle sunn og reflektert kristen lære til misjonsfolket.

## 5 Avslutning

FMH er i endring. Mange omfattende endringer er kommet i løpet av bare noen få år. Flere endringer vil komme. FMH er i en stor omstillingsprosess fordi hele den høyere utdanningssektoren er i endring. Likevel er det vårt håp at disse endringene gjør at vi fortsatt kan fullføre vårt grunnoppdrag, nemlig å utdanne misjonærer og forkynnere for Norsk Luthersk Misjonssamband og til annet kristen arbeid.

## Litteratur

- Forslag til nasjonalt rammeverk for kvalifikasjoner i høyere utdanning. Rapport fra arbeidsgruppe. April 2007.* Upublisert høringsnotat fra Kunnskapsdepartementet i brev av 10. juli 2007.
- Hargreaves, Andy (1996): *Lærerarbeid og skolekultur. Læreryrkets forandring i en postmoderne tidsalder.* Oslo: Ad Notam Gyldendal
- Haug, Peder (2002): «Skulebasert utvikling – opphav og utvikling.» i: Haug, Peder og Monsen, Lars (red.) (2002): *Skulebasert vurdering – erfaringer og utfordringer.* Oslo: Abstrakt forlag
- Invitasjon til konferanse om finansieringssystemet for universitet og høyskoler. Brev fra Kunnskapsdepartementet, datert 03. 11. 2008
- Karlsen, Gustav E. (2006): *Utdanning, styring og marked. Norsk utdanningspolitikk i et internasjonalt perspektiv.* Oslo: Universitetsforlaget, 2. utg.
- Lov om universiteter og høyskoler (2005). Lovdata: <http://www.lovdata.no/cgi-wift/wiftldrens?usr/www/lovdata/all/hl-20050401-015.html> Besøkt 12. november 2008
- NOKUT. Hjemmeside besøkt 14. november 2008: <http://www.nokut.no/sw166.asp>.
- NOU 2000:14 *Frihet med ansvar. Om høgre utdanning og forskning i Norge*
- NOU 2003:25 *Ny lov om universiteter og høyskoler*
- NOU 2008:23 *Sett under ett. Ny struktur i høyere utdanning*
- Slagstad, Rune (2003): *Universitet som dannelsesinstitusjon.* I: Slagstad, Rune, Korsgaard, Ove og Løvlie, Lars (red.) (2003): *Dannelsens forvandlinger.* Oslo: Pax forlag
- St. meld. nr. 27 (2000-2001): *Gjør din plikt – Krev din rett. Kvalitetsreform i høgre utdanning*
- St. meld. nr. 7 (2007-2008): *Statusrapport for Kvalitetsreformen i høgre utdanning*
- Telhaug, Alfred Oftedal (2006): *Skolen mellom stat og marked. Norsk skoletenkning frå år til år 1990-2005.* Oslo: Didakta Norsk Forlag, 2. utg
- The European Higher Education Area - Achieving the Goals. Communiqué of the Conference of European Ministers Responsible for Higher Education, Bergen, 19-20 May 2000.* Besøkt 15. november 2008: <http://www.bologna-bergen2005.no/Docs/00-Main doc/050520 Bergen Communiqué.pdf>.