

# ERKJENNE FORTID – FORME FRAMTID

INNSPILL TIL KIRKELIG FORSONINGSARBEID I SÁPMI

Tore Johnsen og Line M. Skum (red.)

ORKANA

## Menneskers arbeid eller Guds gave? En teologisk drøfting av forsoning med henblikk på forsoningsprosesser i Sápmi

*Tore Johnsen*

I løpet av de par siste tiårene har begrepet forsoning fått fornyet oppmerksomhet som teologisk nøkkelbegrep, særlig internasjonalt.<sup>1</sup> En viktig årsak er erfaringene av å være kirke i områder preget av politiske og etniske konflikter, som i Latin-Amerika, Sør-Afrika og på Balkan.<sup>2</sup> Også behovet for oppgjør med kolonihistoriens arv, blant annet relatert til urfolk, har bidratt til å sette spørsmålet på den økumeniske agendaen.<sup>3</sup> Dette har ført til at kristne mange steder i verden har måttet spørre seg selv: Hva er kirkens rolle og ansvar når samfunn skal gjenoppbygges etter kulturell undertrykkelse og grove menneskerettighetsbrudd? Hvilken relevans og konsekvens har det kristne budskapet om forsoning i møte med dette?

En liknende problemstilling oppstod i Den norske kirke i samme tidsperiode knyttet til kirkens forhold til det samiske folket.<sup>4</sup> Et av spørsmålene som måtte håndteres var kirkens medvirkning i undertrykkningen av same- ne. Dette var bakgrunnen for at Den norske kirkes forhold til samene ble en hovedsak på Kirkemøtet i 1997.<sup>5</sup> Temaet var forsoning, og bakgrunnen var en erkjennelse av kirkens rolle i fornorskningen: "Kirkemøtet erkjenner at myndighetenes fornorskningsspolitikk og Den norske kirkes rolle i denne sammenheng har medført overgrep mot det samiske folk. Kirkemøtet vil bidra til at uretten ikke skal fortsette." I etterkant har forsoning gått

1 Schreiter 2005b: 1. Forsoning inngikk for øvrig i hovedtemaet til generalforsamlingene til Konferansen for europeiske kirker i 1997 og 2003 og til Verdenskonferansen for evangelisering og misjon, Kirkenes Verdensråd, i 2005.

2 Matthey 2005: 4–5.

3 Det er interessant at en internasjonal størrelse som Robert Schreiter har merket seg samenes plass i dette bildet: "Not only in the Americas, but also among aboriginal peoples in Australia and Asia, and among the Sami in Europe, this need for reconciliation and healing of memories continues to assert itself." Schreiter 2005a, s. 78.

4 Samisk kirkeråd tematiserte problemstillingen allerede på sitt andre rådsmøte i oppstartsåret i 1993. I protokollen for sak SKR 11/93 FN's urbefolkningsår står det bl.a.: "Behovet for oppgjør fra kirkens side overfor den samiske befolkning ble spesielt drøftet." Bakgrunnen var bl.a. et lengre brev datert 21. januar samme år som tok opp problematikken, og brevet fulgte som vedlegg til saken.

5 KM 13/97 Urfolk i den verdensvide kirke med utgangspunkt i samisk kirkeliv.

igjen i flere av Kirkemøtets saker relatert til samiske spørsmål,<sup>6</sup> og forsoning er etablert som et grunnperspektiv i Den norske kirkes arbeid med samisk kirkeliv og samiske spørsmål.<sup>7</sup> Men hvilken forståelse av forsoning legges så til grunn?

Rent intuitivt aner vi en sammenheng mellom det kristne budskapet om forsoning og arbeidet med mellommenneskelig forsoning i en splittet verden. Når dette er sagt kan man spørre seg om man ikke står i fare for å blande teologi og politikk og slik redusere det kristne frelsesbudskapet til sosiopolitiske realiteter.<sup>8</sup> Dessuten kan man fra et allment eller "verdslig" ståsted, også spørre om troens språk om forsoning er relevant når temaet er mellommenneskelig forsoning mellom kulturelle grupper. Kan kirkens tale om forsoning tåkelegge like mye som det klargjør?

I denne artikkelen skal vi se nærmere på forholdet mellom en allmenn og en teologisk forståelse av forsoningsbegrepet. Vi skal se på fellestrekk, og forsøke å skape dialog mellom allmenne og kristne uttrykksmåter om forsoning og forsoningsprosesser. Det forutsettes en betydelig grad av overlapping mellom en allmenn og en teologisk forsoningsforståelse, og drøftingen er et forsøk på å vise hvordan kristen tradisjon besitter viktige ressurser for å snakke om forsoning også på det mellommenneskelige plan. Artikkelen innebærer samtidig at en tradisjonell teologisk forståelse av forsoning i noen grad utfordres av allmenn erfaring. For eksempel kan min vektlegging av gjenopprettelse som et sentralt element i forsoningsprosesser, forstås slik. Jeg vil likevel understreke at en viktig målsetting med artikkelen er å framheve det unike ved en kristen forståelse av forsoningen – forstått som Guds frelseshandling overfor verden. Samlet sett er artikkelen et forsøk på å gi noen teologisk funderede holdepunkter for kirkelig engasjement i samfunnsrelatert forsoningsarbeid, der drøftingen i særlig grad står i dialog med samiskrelaterte forsoningssspørsmål.

### **Forsoningsbegrepet brukt på ulike nivåer**

Forsoning er et relasjonelt begrep. Det betegner en situasjon, eller en prosess, der parter som har vært fremmedgjort eller skilt fra hverandre på

6 Se KM 11/03 Om lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke (finnmarksloven) og KM 7/06 Samisk kirkeliv – åpen folkekirke i forsoningens tegn.

7 Dette skjedde gjennom Kirkemøtets vedtak av *Strategiplan for samisk kirkeliv* (sak KM 8/11) som har utførlige refleksjoner om forsoning både som grunnperspektiv og som eget arbeidsfelt. Se Samisk kirkeråd 2011: 57–58, 86–87.

8 I forbindelse med høringen av forslag til *Strategiplan for samisk kirkeliv* leverte Den luthersk-læstadianske menighet et høringssvar datert 10.05.2010 der en slik bekymring ble eksplisitt uttrykt. Dette ble også uttrykt på høringsseminaret i Tromsø samme vår.

grunn av konflikt, kommer sammen og gjenoppretter brutte relasjoner.<sup>9</sup> Man kan videre si at forsoning forholder seg til både fortid, nåtid og framtid. Det handler om å overvinne en fortid preget av smerte, fremmedgjøring og fiendskap. Det handler om en ny måte å forholde seg til "den andre" på i nåtid. Og det handler om å strekke seg mot et mål som ligger foran oss i framtiden.<sup>10</sup> Det som er sagt så langt, er gyldig både for en allmenn og en teologisk forståelse av ordet forsoning.

Den sørafrikanske teologen John W. de Gruchy mener det er hensiktsmessig å skjelne mellom fire ulike måter eller nivåer å snakke om forsoning på.<sup>11</sup> På *teologisk nivå* handler forsoning om hvordan Gud i Kristus har forsonet verden med seg selv. Guds omskaping av mellommenneskelige relasjoner inngår i slik Gud-initiert forsoning, noe vi skal komme nærmere tilbake til. Videre kan vi skjelne mellom tre nivåer på det allmennmenneskelige nivå. På *personnivå* snakker vi om forsoning mellom individer, for eksempel mellom ektefeller, eller mellom et offer for en kriminell handling og lovbrysteren. På *gruppenivå* handler det om forsoning mellom sosiale eller kulturelle grupper, for eksempel knyttet til klasse eller etnisitet. På *politisk nivå* snakker vi om politisk initierte prosesser, eksempelvis prosessen knyttet til Sannhets- og forsoningskommisjonen i Sør-Afrika.

Forsoning mellom samer og majoritetsbefolkningen er i utgangspunktet knyttet til gruppenivået. Samtidig vil slik grupperelatert forsoningsproblematikk i stor grad også komme til uttrykk i samspillet mellom individer på personnivå, og i samfunnets offisielle holdning og behandling av samisk kultur, språk og samfunnsliv på politisk nivå. Disse nivåene, og den virkeligheten de refererer til, griper altså inn i hverandre. Dette gjør denne typen forsoningsprosesser komplekse.<sup>12</sup> Dette har relevans for hvordan vi drøfter forsoning mellom samer og majoritetsbefolkningen. Det er behov for å ha blick for hvordan relasjoner på henholdsvis personnivå, gruppenivå og politisk nivå *virker sammen*, da disse ofte forutsetter og legitimerer hverandre. Å håndtere denne typen forsoningsprosesser kun med redskaper fra forsoning på personnivå, vil derfor ikke være tilstrekkelig. For kirkelige aktører er det særlig viktig å være oppmerksom på at det teologiske språket tradisjonelt har vært dominert av et individorientert språk

9 LenkaBula 2005: 109. Det "å forsones seg med seg selv", holdes for øvrig utenfor drøftingen i denne artikkelen.

10 de Gruchy 2002: 27.

11 Ibid.: 26.

12 Ibid.: 26

om forsoning,<sup>13</sup> og tilsvarende lite utviklet med henblikk på å forstå og behandle forsoningsprosesser på gruppenivå og politisk nivå.<sup>14</sup> Den tidligere nevnte nyutviklingen innenfor teologisk forsoningsforståelse, handler i stor grad om at man nå også henter fram perspektiver i Det nye testamente som fanger opp problemstillingene fra forsoning på gruppe- og politisk nivå, og at dette virker inn på forståelsen av kirkens ansvar og oppdrag i samfunnet.<sup>15</sup>

### Elementer i en forsoningsprosess

Et fellestrekk ved forsoning på alle de ovenfor nevnte nivåene – også det teologiske – er at de i ulik grad handler om en prosess med en viss rekkefølge.<sup>16</sup> I fortsettelsen forsøker jeg å beskrive noen sentrale elementer i forsoningsprosesser, der jeg bygger refleksjonen rundt ordene *erkjennelse*, *anger*, *gjenopprettelse* og *tilgivelse*.<sup>17</sup> Disse fire elementene kan forstås som fire steg mot endelig forsoning. Rekkefølgen er vesentlig. Samtidig vil forsoningsprosesser i det virkelige livet kunne bevege seg fram og tilbake mellom de ulike stegene eller fasene jeg skisserer i fortsettelsen.

#### *Erkjennelse*

Erkjennelse er det første steget i en forsoningsprosess. Grunnen er at enhver konflikt har en historie. Når en relasjon blir ødelagt, skyldes det at noe har hendt. Derfor må all forsoning starte med å forholde seg til denne historien. Man må erkjenne hva som har skjedd. Det første steget i forsoningen innebærer derfor at sannheten blir fortalt (*truth-telling*). Det er viktig at offerets fortelling blir fortalt og lyttet til, og at også overgriper begynner å snakke sant om hva som har skjedd.

Erfaring viser imidlertid at de som har krenket eller begått overgrep, ofte har behov for å finne unnskyldninger for det de har gjort. Det finnes mange eksempler på falsk forsoning, der den såkalte forsoningen ikke hand-

13 Ibid.: 34, 66.

14 Individorienterte perspektiver synes også å prege den norske diskursen om forsoning. Jf. f.eks. Henriksen 2008.

15 Et særlig substansielt bidrag er misjonsuttalelsen "Mission as Ministry of Reconciliation" fra Commission of World Mission and Evangelism i Kirkenes verdensråd i 2005. Jf. Commission on World Mission and Evangelism 2005: 92–126.

16 de Gruchy 2002: 27.

17 Beskrivelsen her modifierer og bygger ut min refleksjon omkring forsoningsprosesser i *Jordens barn*, *Solens barn*, *Vindens barn*. Johnsen 2007: 100–111. Det vises ellers til Commission of World Mission and Evangelism sin interessante beskrivelse av elementene i forsoningsprosesser knyttet til ordene "truth", "memory", "repentance", "justice", "forgiveness" og "love". Commission on World Mission and Evangelism 2005: 106–113.

ler om å erkjenne det onde som har skjedd, men om at de krenkede må glemme – og dermed *fortrenge* – sin smertefulle historie. I praksis betyr det at ofrene må fornekte seg selv og sin egen verdighet. En slik falsk forsoning er ikke noe annet enn et nytt overgrep. All forsoning må derfor starte med å snakke sant om historien. Det krever særlig at de som har krenket må snakke sant om sine egne handlinger sett fra de krenkedes ståsted. I kristne termer er det dette vi kaller *syndserkjennelse* og *syndsbekjennelse*.

Uten å løse opp spørsmålet om skyld og ansvar er det et poeng at både ofre og overgripere kan ha fortrengringer, eller begge har blindflekker fordi man ikke har tilgang på ”de andres” erfaring, livsverden og kulturelle koder. Det å lytte til hverandres fortellinger kan derfor bidra til mer nyanerte erkjennelser av hva som skjedde, og hvorfor. Dette skal imidlertid ikke misbrukes på en måte som hindrer overgripere i å erkjenne urett som urett. Den som har krenket er for eksempel ikke alltid klar over at man har gjort nettopp det. Det er derfor viktig at også ubevisste krenkelser blir adressert og erkjent.

Når vi snakker om erkjennelse i tilknytning til forsoningsprosesser på gruppenivå og politisk nivå, vil erkjennelsesfasen innebære at *de kollektive fortellingene* utfordres. Dette er relevant med hensyn til hvordan disse kollektive fortellingene uttrykkes både lokalt og nasjonalt – enten som uformell eller institusjonalisert historiefortelling. Den pågående, og tidvis intense, debatten om hvorvidt Tromsø er en samisk kommune, er et godt eksempel på dette.<sup>18</sup> En slik forståelse av erkjennelse på gruppenivå, viser dessuten hvorfor inkludering av samisk historie i skoleverk o.l. er relevant for forsoningsprosesser mellom samer og majoritetssamfunn.<sup>19</sup> Et viktig element ved Den norske kirkes arbeid med forsoning overfor det samiske folket skulle derfor bestå i å utfordre både storsamfunnets og storkirkens tradisjonelt monokulturelle historiefortelling. Dette har stor relevans for samtalen om hva det betyr å være ”Norges folkekirke”.<sup>20</sup>

18 Dokumentarfilmen *Tilbakeslaget. Tromsø og de fem hersketeknikkene* gir et innblikk i problematikken. Filmen er tilgjengelig på NRK nett-tv: <http://tv.nrk.no/program/dnpr64000012/tilbakeslaget-tromsoe-og-de-fem-hersketeknikkene>, [02.05.2013].

19 H.K. Lile påviser store mangler med hensyn til hvorvidt barn i norske skoler lærer det de skal om det samiske folk i henhold til Barnekonvensjonen artikkel 29. I sin doktorgrad konkluderer Lile med at staten i liten eller ingen grad har vist vilje til å gjøre bestemmelsen retningsgivende for opplæringen av barn i Norge (jf. Lile 2011). Sammendrag på nett: [http://www.jus.uio.no/smtc/forskning/arrangementer/disputaser/hadi\\_lile.html](http://www.jus.uio.no/smtc/forskning/arrangementer/disputaser/hadi_lile.html), [02.05.2013]

20 Spørsmålet om forståelsen av folkekirkebegrepet har fått ny aktualitet etter grunnlovsendingene i mai 2012. I Grunnloven § 17 heter det nå at ”Den norske Kirke, en evangelisk-luthersk Kirke, forbliver Norges folkekirke og understøttes som saadan af Staten.”

## Anger

Det andre steget i forsoningsprosessen er anger. Dette punktet er mye vektlagt i teologisk tradisjon og har stor relevans også allment. Mens det første punktet handler om å erkjenne historien i mer objektiv forstand, handler angeren om at de som har krenket, tar inn over seg historien i mer subjektiv forstand og berøres av hvordan dette har *rammet offeret*. Slik framstår anger som et relasjonelt orientert fenomen.<sup>21</sup> Selv om angeren kommer til uttrykk som en følelse, er den uttrykk for noe langt dypere. Sann anger handler ikke om selvmedlidenhet, men om innlevelse i situasjonen til de som er krenket. Selv om det er smertefullt å se hva man har forårsaket, er dette egentlig uttrykk for en begynnende tilfriskning i relasjonen. Angeren er uttrykk for at offerets menneskelige ansikt begynner å tre fram for den som har krenket. På denne måten innebærer sann anger et skifte av sinn,<sup>22</sup> der en ny holdning til offeret setter egne handlinger i et nytt lys. Ut av slik anger oppstår et tydelig behov for å beklage, be om tilgivelse og ordne opp. En slik forståelse av anger vil med kristen terminologi kalles for *omvendelse*.

Dette andre punktet bør nyanseres. Ordet anger gir mening når vi snakker om forsoningsprosesser der enkeltpersoner bærer personlig skyld for utførte handlinger. Slik vil det ikke alltid være når vi snakker om forsoning på gruppenivå eller politisk nivå. Her kan man i mange tilfeller ha situasjoner hvor mennesker ikke bærer personlig skyld for handlinger utført i fortid eller nåtid. Like fullt er det meningsfullt å snakke om *ansvar* i slike situasjoner, da uretten ofte lever videre som et sosialt, strukturelt eller politisk fenomen – ofte på en måte som gir spillerom for nye krenkende enkelthandlinger på individnivå. Slik kan enkeltmennesker som ikke bærer direkte skyld, likevel være medansvarlig for at status quo, og dermed urett, opprettholdes. En tilfriskning av relasjoner på gruppenivå og politisk nivå vil derfor også avhenge av evnen til empati med gruppen som er rammet av krenkelser og urett. Og på liknende måte som med anger, vil det også på gruppenivå eller politisk nivå kunne oppstå et følelsesmessig ubehag – kanskje til og med en sorg eller en smerte – over å oppdage uretten i samfunnet og sin egen plass i denne. Dette er etter min mening nært

21 J.- O. Henriksen beskriver anger som "en dypt personlig sak" i motsetning til tilgivelse som ifølge ham "derimot i en viss forstand er en sosial størrelse" (jf. Henriksen 2008: 203). Henriksens drøfting har etter min mening et for individualisert perspektiv på anger. Jeg mener det er grunnleggende likhetstrekk mellom anger og tilgivelse, da begge fenomener både er dypt personlige og samtidig er relasjonelt orientert. Jeg kommer tilbake til dette under drøftingen av tilgivelse.

22 Ordet for omvendelse i NTs greske grunntekst er "metanoia", som direkte oversatt betyr "å skifte sinn".

beslektet med angeren. Begge deler handler om at samvittigheten vekkes (sosial samvittighet er også en type samvittighet). Begge deler er et tegn på tilfriskning i relasjonen. Begge deler handler om at "den andres" menneskelige ansikt begynner å tre fram, og at nye holdninger skapes. Når dette fører til avstandtagen fra tidligere urett, beklagelse og ønske om å ordne opp, kan også dette beskrives som omvendelse.

### *Gjenopprettelse*

Det tredje steget i forsoningsprosessen kan beskrives som *gjenopprettelse*. Dette steget handler om å *gjenreise retten*. Mens det første steget, erkjennelsen, er rettet mot fortiden, er dette tredje steget rettet mot framtiden. Gjenopprettelse handler dypest sett om å legge grunnlaget for en ny framtid sammen. Dette er et hovedanliggende i såkalt *restorative justice*, hvor offerets behov for gjenopprettelse holdes sammen med et mål om å gjenopprette relasjonen mellom overgriper og offer.<sup>23</sup> Å reparere det som er ødelagt (noe eller alt), forutsetter imidlertid vilje til nye handlinger som ivaretar offerets behov for verdighet, rettferdighet og trygghet for at nye krenkelser ikke skal skje. Da må man ofte også utfordre mønstre og strukturer som lar gammel urett fortsette, og etablere nye. Dette er et poeng i såkalt *structural justice*,<sup>24</sup> som er særlig relevant når vi snakker om forsoning på gruppenivå og politisk nivå, som i forholdet mellom samer og majoritetssamfunn.

Ofta vil de som har begått uretten vegre seg sterkt mot å gå inn i den gjenopprettende delen av en forsoningsprosess, fordi det koster for mye. Etter å ha vist anger, vil man at forsoning helst skal handle om tilgivelse. "La oss tilgi og glemme! Det er tid for å gå videre." Vi kan kalle dette for billig forsoning. Problemet er at man da gjør forsoningen til offerets ansvar. Man gjør tilgivelsen til et krav om å glemme det man en gang hadde – glemme det man engang var. Det er offeret som må betale prisen, ikke den som har krenket. Å reparere skade, gi vederlag eller betale erstatning er et viktig prinsipp i såkalt *restitutive justice*.<sup>25</sup>

I situasjoner der stor urett eller grove overgrep har skjedd, er en skjev fordeling av makt som regel en viktig del av bildet. En overgriper har oftest

23 LenkaBula 2005: 111. Se også Schreiter 2005b: 3 og Commission on World Mission and Evangelism 2005: 109.

24 Schreiter 2005b: 3.

25 Ibid.: 3. I den nevnte misjonsuttaalelsen fra Commission on World Mission and Evangelism, forstås "restitutive justice" som en del av "restorative justice". Se Commission on World Mission and Evangelism 2005: 109.



en helt annen makt (fysisk, økonomisk, politisk etc.) enn offeret, og det er gjerne i kraft av denne maktposisjonen at uretten er utført. Dette er gyldig både når vi snakker om forsoning på personnivå, gruppenivå og politisk nivå. Etter at uretten har skjedd, er maktforholdet gjerne enda skjevere. Dette betyr at det tredje steget, gjenopprettelse, også må handle om en *omfordeling av makt* i relasjonen, et poeng i såkalt *distributive justice*.<sup>26</sup> Det er vanskelig å se for seg at sann forsoning kan skje dersom den undertrykkende part tviholder på sin maktposisjon. Dette er gjerne noe av det mest krevende i en forsoningsprosess. Den mektige kan ha sterk motvilje mot å gi fra seg makt og privilegier.

Gjenopprettelse er også et viktig element i forsoningen mellom Gud og mennesker, men på dette punktet er det en viktig forskjell mellom en allmenn og en teologisk forståelse av forsoning. Fordi menneskene ikke selv er i stand til å gjenopprette relasjonen som synden har ødelagt, har Gud – altså offeret – helt alene, og uten noe forutgående initiativ fra mennesker, selv utført den gjenopprettende handlingen ved at Kristus led døden for menneskenes synder. Forsoningen i denne betydningen er derfor fullt og helt Guds gave, i motsetning til mellommenneskelig forsoning som kan forstås som et arbeid fra begge parter. Det kristne synet på forsoning lærer oss imidlertid at forsoning ikke er billig. Gjenopprettelse i form av soning – å ta straffen – står sentralt i et kristent syn på forsoning. Dette er uttrykk for såkalt *punitive justice*, eller straffende rettferdighet.<sup>27</sup> Når dette er sagt, er det rimelig å hevde at hovedfokuset i bibelsk rettferdighet nettopp er å gjenopprette relasjoner mellom offer og lovbrøyer, kombinert med vederlag, og å gjøre ting rett.<sup>28</sup> Det betyr at *restorative justice* og *restitutive justice* er like sentrale elementer i en teologisk forståelse av forsoning.

### **Tilgivelse**

Tilgivelsen kan forstås som det fjerde og endelige steget i forsoningsprosessen. Liksom angeren, handler tilgivelsen om tilfriskning i relasjonen mellom de to partene.<sup>29</sup> Mens angeren handler om at overgriper begynner å se offerets menneskelige ansikt, og lar seg omvende av det, handler tilgivelse om at offeret nå gjenkjenner det menneskelige ansiktet hos den

<sup>26</sup> Se Schreiter 2005b: 3 og Commission on World Mission and Evangelism 2005: 110.

<sup>27</sup> Også i mellommenneskelig forsoning har straffende rettferdighet en plass når det dreier seg om lovbrudd. Det har en funksjon ved å vise at samfunnet erkjenner at urett har blitt begått, og at man ikke vil tolerere slik urett i framtiden. Schreiter 2005b: 3.

<sup>28</sup> LenkaBula 2005: 111.

<sup>29</sup> Se fotnote 18.

som tidligere gjorde urett, og er villig til ikke lenger å holde den andre fast i fortidens urett.

Som regel er det først når man har gått gjennom de tre første stegene i forsoningsprosessen, at tiden kan være moden for å tilgi. Dette reflekterer at tilgivelse er en prosess, mer enn enpunktuell hendelse.<sup>30</sup> Den følger ofte etter tid med sorg og helbredelse av sår.<sup>31</sup> Det er først når offerets verdighet er gjenreist, at bønner om å tilgi ikke betyr selvutslettelse. Det er først når en ny og frigjort framtid er muligjort, at det å tilgi ikke betyr å fornekte seg selv. Dette er grunnen til at jeg plasserer tilgivelsen som et siste punkt i forsoningsprosessen, etter gjenopprettelsen. Jeg mener forøvrig at en svakhet ved hvordan mye av den teologiske tradisjonen har snakket om tilgivelse på, er at man for lett har hoppet fra anger til tilgivelse, uten å reflektere over gjenopprettelsens selvstendige plass i en forsoningsprosess.<sup>32</sup>

Vektlegging av tilgivelse betyr imidlertid ikke at tilgivelse kan kreves, eller fortjenes. Tilgivelsens verdi består i at den gis fritt som gave. Først da er den virkelig frigjørende for både offer og overgriper. Parten som har krenket kan imidlertid bidra til at det blir lettere for offeret å tilgi.

En drøfting av tilgivelse knyttet til sosiale og politiske forsoningsprosesser, nødvendiggjør en nyansering. Å be om tilgivelse gir mening der enkeltpersoner bærer personlig skyld for utførte handlinger. Men kan man snakke om skyld og be om tilgivelse i forsoningsprosesser på gruppenivå eller politisk nivå når urett er begått av tidligere generasjoner? Noen vil reservere seg mot dette.<sup>33</sup> Spørsmålet er imidlertid om et individualisert perspektiv på skyld og tilgivelse er rimelig når man snakker om kirken. *Corporate guilt* er et relevant perspektiv i denne sammenhengen.<sup>34</sup> Kirken er ikke bare dets enkeltmedlemmer, men også et kollektiv og en institusjon – som i teologisk perspektiv i tillegg er en organisk enhet gjennom tid

30 Også J.- O. Henriksen peker på at det å tilgi for fort kan være problematisk, og skriver om "å finne den rette tid for å tilgi" (Henriksen 2008: 211).

31 LenkaBula 2005: 110.

32 Jeg savner f.eks. dette i Henriksens beskrivelse av forsoningsprosessen (jf. Henriksen 2008). LenkaBula skrev i 2005 at mange i Sør-Afrika fryktet at vektleggingen av tilgivelse og forsoningsspråk har undergravd bestrebelsene på sosio-økonomisk rettferdighet i Sør-Afrika (LenkaBula 2005: 105).

33 Under konferansen Ságastallamat i 2011 ordla erkebiskop Wejryd seg på en måte som av mange ble tolket i retning av en slik reservasjon. Se "Rapport från Ságastallamat, en konferens om samerna och Svenska kyrkan, i Kiruna den 11–13 oktober 2011" s. 54.

34 *Corporate guilt* handler om at en kollektiv enhet bærer med seg skyld, selv om det ikke er direkte forbindelse mellom personer som har personlig skyld og personene som nå representerer kollektivet. Det mest nærliggende eksempelet er når et forretningselskap pådrar seg skyld.

og rom. I et slikt perspektiv er det nærliggende å tenke seg at kirken som kollektiv kan bære med seg *corporate guilt*, og at offisielle representanter for kirken i denne meningen kan be om tilgivelse. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland ved Ulåborg biskop gjorde nylig dette overfor samene,<sup>35</sup> og Kirkemøtet i Den norske kirke har gjort det samme overfor taterne.<sup>36</sup> En bønn om tilgivelse kan imidlertid umiddelbart skape et opplevd press om å tilgi – uten at man føler trygghet for at det har skjedd grunnleggende endringer i relasjonen. Hvis det oppleves slik, og man er usikker på integriteten til parten som ber om tilgivelse, kan en bønn om tilgivelse bli kontraproduktivt for en forsoningsprosess. Dette var nok en viktig årsak til at forsoningsprosessen mellom Den norske kirke og taterne brøt sammen da Kirkemøtet hadde forsoning med taterne oppe til behandling i 1998.<sup>37</sup> Kanskje vil en tydelig beklagelse i mange tilfeller være å foretrekke, der man både fastholder ansvar i nåtid og tar klar avstand fra tidligere urett. Uansett valg, kirkelige myndighetspersoner burde ha en sensitivitet for hva som står på spill, og forstå at å avfeie spørsmålet om *corporate guilt* både kan være ufølsomt og unyansert.

Mange vil tenke at å tilgi handler om å glemme. Kanskje er det bedre å si at å tilgi handler om å huske på en annen måte.<sup>38</sup> Gjennom forsoningsprosessen endrer minnet gradvis karakter. I takt med at offeret får sin verdighet tilbake, mister såret sin forpestende kraft. Det å fortelle sannheten og bli trodd, det at den som har krenket, oppriktig angret og forsøker å reparere de skadene som er skjedd, alt dette tjener som en legende salve på sårene som en gang ble skapt. Til slutt kan man være klar for å tilgi.

Å tilgi kan altså beskrives som å huske på en ny måte som muliggjør en annen historie mellom de to partene. Forsoning krever dermed ikke bare noe av den som har begått urett. Det krever også noe av den som er krenket. I ekstreme tilfeller kan det likevel, når alt kommer til alt, være at forsoning mellom mennesker ikke er mulig – som for eksempel ved alvorlige overgrep. Det skal vi ha respekt for. Om vi holder oss til tilfeller der forsoning er en mer realistisk mulighet, er det likevel et poeng at offeret for uretten i

35 Uleåborg biskop i Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland ba på vegne av hele kirken samene om tilgivelse under et seminar i 2012. Se Erva Niityvuopios artikkel "Synlighet som förutsättning för försoning" i denne boka.

36 KM 12/98 og KM 03/00.

37 Kirkemøtesaken ble kommentert på følgende måte i Den norske kirkes årskavalkade: "Kirkemøtets ønske om forsoning med taterne skar seg på grunn av endringer i forslaget til uttalelse ved avslutningen av møtet." Den norske kirkes årskavalkade 1998: <http://m.kirken.no/index.cfm?event=dolink&famID=11824>, [01.05.2013].

38 Schreiter 2005b: 3.

en viss forstand kan nyttiggjøre seg tidligere urett. Den negative historien kan – ofte ubevisst – brukes som et våpen mot den som en gang gjorde noe galt. Historien har gitt offeret et moralsk overtak; man vil ta igjen og dyrke fiendebildet, heller enn å se medmennesket i den andre. Dette viser oss at forsoning ikke bare krever noe av den som har gjort noe galt – til slutt krever det også noe av den som har opplevd urett. Forsoning er slikt sett en vandring som skulle bringe begge parter til et nytt sted. Dette rører ved identitetsspørsmålet i forsoningsprosesser, som jeg skal drøfte senere.

### Forsoning som hendelse og mål

Vi har så langt understreket at forsoning forstås best som en prosess bestående av trinn i en viss rekkefølge. Det er nødvendig å nyansere dette. Det er mulig å forstå forsoning både som hendelse, prosess og mål.<sup>39</sup> *Prosess* har vi allerede beskrevet som en sekvens bestående av en rekke elementer. Det gir imidlertid også mening å si at forsoning kan forstås som en *hendelse* eller *hendelser* som kan oppleves punktuelt underveis i hele prosessen. Dette vil gjerne være ladede øyeblikk der partene får genuine opplevelser av at de bekrefter hverandres menneskelighet og verdighet, og strekker seg mot en felles framtid. Både Kong Olavs åpning av det første offisielle Sameting i 1989, kong Haralds offisielle beklagelse til det samiske folk i 1997 og Kirkemøtets tydelige vedtak i 1997 framstår som slike hendelser. Slike punktuelle erfaringer av forsoning gir imidlertid ikke grunnlag for å slutte at partene dermed er forsonet. De er heller genuine forsoningserfaringer som bekrefter at man er på rett vei.

Det gir til sist mening å snakke om forsoning som *endelig mål*, da en fullkommen forsoning egentlig er et mål som alltid blir liggende foran oss. de Gruchy mener at det er viktig at vi forstår både sammenhengen og forskjellen mellom forsoning som hendelse, prosess og mål. Han mener for øvrig at det er klokt ikke å blande våre ultimate håp sammen med realistiske muligheter, selv om de er forbundet med hverandre.<sup>40</sup>

Denne skjelningen mellom forsoning som hendelse, prosess og mål gir også mening når vi snakker om forsoning på teologisk nivå. Teologisk forstått er forsoning en *eskatologisk virkelighet* i spenningen mellom "alle-rede" og "ennå ikke".<sup>41</sup> Fullkommen forsoning kan ifølge kristen tro erfares

39 de Gruchy 2002: 28.

40 Ibid. 28.

41 Eskatologi betyr "læren om de siste ting", av *eschaton* som betyr "de siste ting".

først som oppfylt framtidshåp, altså forsoning som endelig mål. Samtidig forteller den kristne tro at Guds rike allerede har brutt inn i verden, om enn på en foreløpig og ufullstendig måte.<sup>42</sup> Dermed kan forsoningen som Gud bringer til verden allerede nå erfares delvis og i bruddstykker som eskatologisk virkelighet. Dermed er forsoning i teologisk forstand ikke bare et framtidshåp, men også mulig som punktuell hendelse og erfart prosess, der Gud ved sin Ånd virker i mellommenneskelige relasjoner. I et slikt perspektiv er Gud det egentlig handlende subjekt, og menneskets rolle er å delta i det Gud gjør.

### Hvem er subjekt for forsoningen?

Det er her relevant å trekke fram at nordsamisk har to begreper for forsoning, da de kaster lys over forskjellen mellom forsoning i teologisk forstand og forsoning som allment fenomen.

*Soabadus* og *soabahus* betyr begge "forsoning", med den forskjell at ordene skiller mellom hvem som er subjekt for handlingen. *Soabadus*, avledet av verbet *soabadit*, betegner en forsoning der begge (evt. alle) parter er involvert i forsoningshandlingen / -prosessen. Det betegner altså en gjensidig prosess. *Soabahus*, avledet av verbet *soabahit*, handler derimot om at man får andre til å forsones. Brukt i mellommenneskelig sammenheng kan verbet *soabahit* eksempelvis brukes om en ekteskapsrådgiver som får et ektepar til å forsones. Verbet kan derfor også oversettes med å mekle. I teologisk sammenheng kan *soabadit* aldri brukes om forsoningen som Gud gir til mennesket. Grunnen er at ikke begge parter deltar eller bidrar i den forsoningsprosessen som finner sted. Hos Paulus er Gud alltid alene om å være det handlende subjektet for forsoningen. Mennesket kan kun ta imot og delta i det Gud gir. Derfor er forsoning i teologisk forstand alltid *soabahus* og ikke *soabadus*.

Kanskje er denne språklige skjelningen på samisk medvirkende til at man fra læstadiansk hold er ekstra på vakt for en sammenblanding av et teologisk og et politisk språk om forsoning. Dette har mye for seg. Jeg vil imidlertid i fortsettelsen vise at det er galt å slutte at *soabahus* brukt om Guds forsoning, ikke også omfatter mellommenneskelige relasjoner.

<sup>42</sup> "Guds rike" regnes i teologien som eskatologisk nøkkelbegrep.

## Gud forsoner også menneskelige grupperelasjoner

I Det nye testamente utvikles forsoningstanken først og fremst i de paulinske brevene. Her bruker Paulus ordet forsoning som samlende begrep på hva Gud har gjort for verden i Kristus. Gud er alltid subjektet for forsoningen, og det eneste vi kan gjøre er å ta imot og delta i det som Gud har gjort og gjør. Med dette utgangspunktet utfolder Paulus forsoningstanken i ulike retninger. Teologen Robert Schreiter peker i denne sammenheng på tre dimensjoner ved Paulus' forsoningsforståelse, og kaller disse for "vertikal forsoning", "horisontal forsoning" og "kosmisk forsoning".<sup>43</sup> Det er de to første som har særlig relevans for det som drøftes i denne artikkelen.<sup>44</sup>

*Den vertikale forsoningen* handler om hvordan Gud forsoner en syndig menneskehet med seg selv. Dette kommer særlig til uttrykk i Romerbrevet. I Romerbrevet 5,1–11 beskriver Paulus freden som den rettferdiggjorte, ved tro, har fått med Gud. Fiendskapen er overvunnet, og vi har blitt forsonet med Gud, ved Kristi død, som har gitt oss forsoningen. Som nevnt ovenfor kjennetegnes denne forsoningen, til forskjell fra mellommenneskelig forsoning, av at det er Gud som *offer* for menneskets opprør som foretar den gjenopprettende handlingen. Derfor er fornyelsen av relasjonen mellom Gud og mennesket ene og alene Guds gave i Kristus, og den nye forvandlende kraften som fornyer og virker i relasjonen, er Den hellige ånd.

For Paulus handler denne forsoningen imidlertid om mer enn om forsoning mellom Gud og mennesker. Guds forsoning skaper også en horisontal prosess hvor mennesker dras inn i en ny virkelighet som Gud lar bryte inn i verden. Schreiter kaller dette *horisontal forsoning*. Paulus viser her særlig til forholdet mellom jøder og hedninger, altså forsoning på gruppenivå. I en rekke av Paulus' brev ser vi at det i de første kristne menighetene var betydelig mistillit og konflikt mellom disse to gruppene. For Paulus stod dette i dyp kontrast til den nye virkeligheten som Gud har brakt inn i verden ved Kristus. Paulus argumenterer derfor med stor kraft for at Guds forsoning også skulle forvandle mellommenneskelige grupperelasjoner. Dette viser at *soabahus* som teologisk begrep også kan brukes om prosesser i mellommenneskelige relasjoner.

<sup>43</sup> Schreiter 2005b: 1–2.

<sup>44</sup> Vi kan kort nevne at *kosmisk forsoning* (også kalt universell forsoning) handler om at Guds frelseshandling i Kristus favner hele skaperverket (jf. Kol 1,19–20, Ibid.).

I Efeserbrevet 2,12–20 understreker Paulus at Gud i Kristus har forsonet jøder og hedninger, og revet ned "muren som skilte, fiendskapen". Muren, eller skilleveggen, som Paulus nevner her, er antakelig en referanse til den indre skillemuren på tempelplassen i datidens Jerusalem. Bare jøder kunne gå forbi denne og inn mot selve helligdommen. På muren stod det skrevet på latin og gresk at hedninger (dvs. ikke-jøder) som passerte muren, ville straffes med døden.<sup>45</sup> Paulus så høyst sannsynlig på denne skilleveggen som et sterkt symbol på den generelle fiendskapen mellom gruppene, og Paulus understreker at alle slike skiller nå er revet ned i Kristus (jf. også Gal 2,28; Kol 3,11). Guds forsoning i Kristus skaper med andre ord en ny forsonet virkelighet mellom mennesker, ifølge Paulus. Et viktig poeng for ham er derfor å bygge en ny identitet mellom jøder og ikke-jøder, der en felles tilhørighet i gudsrelasjonen skaper en felles overordnet identitet. I Kristus relativiseres dermed etniske grenser, selv om kulturell tilhørighet ikke av den grunn oppheves eller devalueres.

### Identitetsspørsmålet i forsoningsprosesser

Slik etniske skillelinjer og identitet er et tema hos Paulus, peker de Gruchy på at mange konflikter i verden handler om forsøk på å beskytte egen identitet på bekostning av "de andre".<sup>46</sup> Fornorskningspolitikken overfor samene i Norge var et eksempel på dette. Politikken ble begrunnet med at samisk språk og kultur var underlegen og mindre verdifull enn det norske. Et underliggende premiss var at staten Norge kun hadde plass for én etnisk og kulturell historie og identitet. Med dette utgangspunktet er det vanskelig å forestille seg at forsoning mellom samer og nordmenn ville være mulig uten at både statens og majoritetskulturens historiefortelling, selvforståelse og identitet ble utfordret på en grunnleggende måte.

Det er et kjent fenomen at en undertrykkelseshistorie kan internaliseres i en slik grad at det blir en integrert del av ens selvbylde. Når dette skjer i sterk grad, kan offerrollen bli en definerende faktor i minoritetskulturens identitet. Problemet er da at man må vedlikeholde bildet av majoriteten som overgriper, for at offeridentiteten skal kunne fastholdes. I en slik situasjon vil minoritetens kulturelle verdier og symboler fort uttrykkes som motsetning til majoritetskulturens verdier og symboler. Dette har vært, og er til dels fortsatt, en utfordring for det samiske samfunnet i relasjonen til majoritetssamfunnet. Forsoningsprosesser må derfor legge grunnlaget for

<sup>45</sup> Nalunnakkal 2005: 14–15.

<sup>46</sup> de Gruchy 2002: 30.

at også minoritetens identitetsforvaltning i større grad kan frigjøres fra slik negativ definerings av egen identitet i kontrast til majoriteten.

de Gruchy hevder at forsoning på den ene siden handler om å ta tilbake kulturell identitet, og på den annen side handler om å bygge broer *mellom identiteter*, i stedet for å forsterke skillene.<sup>47</sup> Et viktig element i forsoningsprosesser i Sápmi, både lokalt og nasjonalt, må derfor bestå i å utfordre majoritetssamfunnets monokulturelle historiefortelling, skape trygghet for at også den samiske befolkning gis mulighet til å sikre og utvikle sitt språk, sin kultur og sitt samfunnsliv,<sup>48</sup> og skape rom for en felles historiefortelling der begge grupper verdsetter og gjensidig anerkjenner hverandres egenart, eksistensberettigelse og likeverd.

Dette rører ved kjernen i det vi ovenfor har kalt horisontal forsoning i Det nye testamente. Her er det fortellingen om alle mennesker som skapt i Guds bilde og elsket av Gud som bygger bro imellom dem, og at alle, uansett gruppetilhørighet, står likt i troen på Kristus. Luthers definisjon av synd som "å være innkrøket i seg selv" (*incurvatus in se*) er dessuten relevant, da den også gir mening på gruppenivå.<sup>49</sup> Historien har mange eksempler på at kulturell tilhørighet har potensial som destruktiv og ødeleggende kraft. Hele grupper kan bli "innkrøket i seg selv" på en måte som devaluerer andre. Det kan lede til kulturelle overgrep og i ekstreme tilfeller eskalere i etnisk vold. Et relevant teologisk perspektiv er derfor at etnisk og kulturell tilhørighet kan overbelastes som bærere av menneskers identitet og livsmening. Vi kalles til å gjenkjenne Guds bilde i alle menneskers ansikt, og gjennom dette fastholde vår fundamentale felles identitet.

### **Menneskers arbeid og Guds gave**

Med henvisning til de nordsamiske begrepene for forsoning, kunne man til slutt spørre: Er det *soabadus*, altså allmennmenneskelig forsoning, eller *soabahus*, i betydningen Guds forsoning, som er saken når Den norske kirke engasjerer seg i forsoningsarbeid mellom samer og majoritetssamfunn? Svaret er ikke uten videre gitt, men kirken må holde fast på begge perspektiver.

Det første perspektivet er allment og begrunnet i skapelsesplanet. Kirken

47 Ibid.: 30–31.

48 Jf. Grunnloven § 110 a.

49 Se mer om dette i Johnsen 2005: 113–120.



anerkjenner alle menneskers grunnleggende menneskeverd ut fra troen på mennesket som skapt i Guds bilde. Med utgangspunkt i dette kjenner kirken seg forpliktet på Bibelens budskap om rett, rettferdighet og solidaritet med de svakeste. Dette gir kirken mandat og forpliktelse til å engasjere seg i arbeid for mellommenneskelig forsoning, også der det måtte ha politiske implikasjoner. Når kirken selv har vært en del av konflikten mellom samer og storsamfunn, er forpliktelsen enda tydeligere. Dette allmenne perspektivet begrunner arbeidet med *soabadus* – det vil si menneskers arbeid med forsoning seg imellom.

Det andre perspektivet er forankret i Guds forsoningshandling overfor verden, som også river ned skillemurer mellom mennesker. Dette gir en soteriologisk (frelsesteologisk) og eskatologisk begrunnelse for hvorfor kirken er kalt til å delta i mellommenneskelig forsoningsarbeid. Forsoningskreftene som Gud lar bryte inn i verden handler om *Guds* store forsoningsprosjekt, som skjer i Kristus og bevirkes av Den hellige ånd. Det er en virkelighet vi alle kalles til å delta i og la oss forvandle av. I en folkekirkesituasjon i Norge vil konflikt mellom samer og majoritetsbefolkningen med nødvendighet også innebære et spørsmål om å rive ned skillemurene blant kirkens medlemmer. Dersom vi tror at gudsríkets krefter virker blant oss, er forsoningsarbeidet et spørsmål om å la seg bevege av, og delta i, kreftene i Guds *soabahus*.

Kirkens engasjement for forsoning skulle derfor skje i et dobbelt perspektiv. Det er både et menneskelig arbeid og Guds gave. Det er både et spørsmål om å bevege seg, og å la seg bevege av Guds forvandlende Ånd. Eller som de Gruchy sier: Reconciliation [...] is a human and social process that requires theological explanation, and a theological concept seeking human and social embodiment.<sup>50</sup>

### Čoahkkáigeassu

Čálus čilge soabahus/soabadus-doahpaga dakkár doaban mii hukse gaskavuoda. Fáddá lea áigeguovdil go lea sáhka girku ja sápmelaččaid gaskavuodas. Čálus čatnasa maŋimus áiggiid ekumenalaš teologijja ovdideapmái mas deattuhuvvo Bávlosa áddejupmi joavkkuid soabahusa hárrái.

Čálus digaštallá dábálaš ja earenoamáš teologalaš soabahusáddejumi

<sup>50</sup> de Gruchy 2002, s. 20.

gaskavuoda, ja hukse gulahallama dábálaš ja teologalaš dadjanvugiid gaskkas. Earenoamážit deattuhuvvo ahte soabahus lea proseassa, mas guorahallá sániid «dovddasteapmi», «gáhtamuš», «buorádus» ja «ándagassii addojupmi». Buorádus- dahje ođasmahttinbealli oažžu earenoamaš saji. Dás earuhuvvo soabahus ovttaskas olbmuid gaskkas, joavkkuid gaskkas ja politihkalaš dásis, ja dát earuheapmi váldo mielde digaštallamii.

Deataleamus erohus dábálaš ja teologalaš áddejumis lea ahte teologalaš áddejumis soabahusa subjekta lea álo Ipmil. Čujuhuvvo sáme giela doahpágiidda «soabadus» ja «soabahus», mas erohus lea das gii adnojuvvo dagu subjektan.

Identitehtagazaldaga áigeguovdilvuolta joavkkuid soabahusprosessain suokkardallojuvvo sápmelaččaid ja eanetloguservvodaga soabahusa olis.

### Summary

This article explains reconciliation as a relational concept – explored here via the relationship between the church and the Saami people. It complements recent developments in ecumenical theology, where Paul's understanding of reconciliation between groups is emphasized.

The article discusses the relationship between general and specifically theological understandings of reconciliation, and it creates a dialogue between the general and theological means of expression. Particular emphasis is placed on reconciliation as a process, where the words "recognition", "remorse", "restoration" and "forgiveness" are reflected upon. The restoration aspect is given special attention. In addition, a distinction is made among different levels of reconciliation – individual, group and political, and this distinction is drawn into the discussion.

The main difference between a general and a theological understanding of reconciliation is that reconciliation theology has always understood God as the subject. With this as background, two Northern Saami concepts of reconciliation (*soabadus*, *soabahus*) are discussed since these differ in who is understood as the subject of the action.

The relevance of identity issues in reconciliation processes at the group level is examined in the context of reconciliation between the Saami people and the majority community.

## Forfatterpresentasjon

Tore Johnsen (tore.johnsen@kirken.no) er generalsekretær i Samisk kirkeråd. Han har tidligere arbeidet som sokneprest i Tana og Nesseby og som stiftskapellan for nordsamer i Nord-Hålogaland bispedømme. Som teolog har han vært opptatt av kontekstuell teologi relatert til samer og urfolk og har bl.a. skrevet boka *Jordens barn, Solens barn, Vindens barn. Kristen tro i samisk landskap* (2007).

## Referanser

Commission on World Mission and Evangelism (2005). "Mission as ministry of reconciliation", i J. Matthey (red.), *You are the Light of the World. Statements on Mission by the World Council of Churches 1980–2005*. Geneva: WWC Publications.

de Gruchy, J.W. (2002). *Reconciliation. Restoring justice*. Minneapolis: Fortress Press.

Den luthersk-læstadianske forsamling (2010). *Høringsvar fra Den luthersk-læstadianske forsamling på forslag til Strategiplan for samisk kirkeliv*. Dater 10.05.2010.

Den norske kirkes årskavalkade. *Det hendte i 1998*. Tilgjengelig fra: <http://m.kirken.no/index.cfm?event=dolink&famID=11824>, [02.05.2013].

Henriksen, J.-O. (2008). "Forsoning, oppgjør og tilgivelse", i H. Bekken (red.), *Fengselsliv og menneskeverd. Tekster om skyld, sorg og soning*, s. 198–217. Oslo: Verbum.

Johnsen, T. (2007). *Jordens barn, Solens barn, Vindens barn. Kristen tro i et samisk landskap*. Oslo: Verbum.

LenkaBula, P. (2005). "Justice and reconciliation in post-apartheid South Africa. A South African woman's perspective", i *International Review of Mission*. Vol. 94, nr. 372, s. 103–116.

Lile, H.K. (2011). *FNs barnekonvensjon artikkel 29 (1) om formålet med opplæring: En rettsosialogisk studie om hva barn lærer om det samiske folk*.

Avhandling for graden ph.d., Norsk senter for menneskerettigheter. Oslo: Det juridiske fakultet, Universitetet i Oslo.

Matthey, J. (2005). "Editorial", i *International Review of Mission*. Vol. 94, nr. 372, s. 3–6.

Nalunnakkal, G. M. (2005). "Come Holy Spirit, heal and reconcile. Called in Christ to be reconciling and healing communities", i *International Review of Mission*. Vol. 94, nr. 372, s. 7–19.

Niityvuopio, E. (2013). "Synlighet som förutsättning för försoning. Ett perspektiv från Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland", i Johnsen, T. og Skum, L. M. (red.). *Erkjønne fortid – forme framtid*. Stamsund: Orkana.

Samisk kirkeråd (2011). *Strategiplan for samisk kirkeliv*. Oslo: Samisk kirkeråd.

Schreiter, R. (2005a). "Reconciliation and healing as a paradigm for mission", i *International Review of Mission*. Vol. 94, nr. 372, s. 74–83.

Schreiter, R. (2005b). "Reconciliation as a new paradigm of mission", i *Winter 2005 Periodic Newsletter*, s. 1–4. USA: Catholic Mission Association. Tilgjengelig fra: <http://www.scribd.com/doc/33124819/Winter-2005-Periodic-Newsletter-Catholic-Mission-Association>, [01.05.2013].

Svenska kyrkans teologiska komité og Samiska rådet inom Svenska kyrkan (2011). *Rapport från Sägastallamat, en konferens om samerna och Svenska kyrkan, i Kiruna den 11-13 oktober 2011*.