

Imagine there's religion!

– og det er mange av slaget

I diskusjoner med enkelte kadetter på Krigsskolen er det særlig en påstand som jeg aldri har klart å akseptere: «Religion er roten til alle konflikter i verden!». Dette er en oppfatning som har like gode kår for tiden, som den er enkel. Den kan med enkelhet imøtegås dersom man er villig til å la seg påminne om det anti-religiøse regimet hos våre venner i øst for en tid tilbake. Det verste er likevel at en slik påstand kan vise seg å bli *selvoppyllende*. Ikke fordi religion som sådan forsvinner (Salman Rushdie later til å tro og ønske dette for neste årtusen, jfr. f.eks. Aftenposten 3.mars i år), det gjør den neppe, men fordi den er en passe bukk å plassere verdens ondskap på.

Jeg kommer til å forfekte det motsatte i overskuelig tid: Dersom man ikke benytter seg av det *konfliktdepende* potensialet som finnes i religionene, har man lite å gjøre i internasjonal konfliktforebygging og -løsning. Der religiøse tradisjoner og felleskap inngår som en del av konfliktbildet, må de også brukes inngående for å etablere fredeligere tilstander. Religioner må brukes for alt de er verdt! Det ser ut som man er i ferd med å lære dette i både Midtøsten og på Balkan.

Bondeviks besøk i Midt-Østen tidligere i år viser at han er på høyde med religionenes rolle i verdenskonflikter. Kanskje fordi han selv tror? Vår statsminister samlet som kjent ulike religiøse ledere, og han deltok selv på en ekumenisk gudstjeneste med kristne fra ulike grupperinger. *Religionsdialog* er i ferd med å feste seg som diplomatisk begrep.

I bestrebelsene mot globale og universale forståelser av verden (one world!), har nok de teknologiske, økonomiske og politiske aspektene hatt en mer fremtredende plass enn f.eks. de kulturelle, ideologiske, etiske og religiøse sidene ved menneskelig samhold og relasjoner. 'Internasjonale relasjoner' har overveidende betydd sikkerhetspolitikk.

Imidlertid er dette i ferd med å endres. En av de nyere og mest omdiskuterte sikkerhetspolitiske innspill, «The Clash of Civilisations» (med eller uten spørsmålsteget) av Samuel P. Huntington, tematiserer nettopp de kulturelle og etniske spørsmålene, ikke minst spørsmålet om religion. Han opererer riktignok med et fugleperspektiv som nok blir noe grovt når man nærmer seg bakkenivå, men likevel er dette et perspektiv man må ta i betraktning når man ønsker å nærme seg aktuelle og fremtidige konflikter på en adekvat og fruktbar måte. Krigsskolene er i ferd med å bygge opp kompetanse på dette, ikke minst på

KS2-nivå. Dette vil neppe bli mindre viktig i fremtiden. Testen på hvorvidt man lykkes med dette, er ikke bare om man er i stand til å respektere andre og «fremmede», men om man faktisk *forstår* dem. Intet mindre bør være ambisjonene for offiserer som skal tjenestegjøre utenfor landets grenser. Dette forutsetter i sin tur både kulturkunnskap og religionskunnskap.

En stadig økende andel av de vernepliktige, men også enkelte offiserer har bakgrunn som minoritetskultur i vårt eget land. Når det gjelder å dekke mannskapers religiøse behov, bør Forsvaret, særlig representert ved Feltprestkorpsset, være rede til å behandle seriøst de forespørsler fra de muslimske menigheter i Norge om betjening av «deres» soldater som måtte komme. Jeg minnes her ikke minst mitt møte med både en anglikansk og muslimsk feltprest i den ghanesiske infanteribataljonen i UNIFIL som så ut til å ha et fredelig samarbeid. Men også et land som USA har et feltprestkorps som er i stand til å betjene både jøder, muslimer og kristne. Det viktigste synspunktet bør her være at mennesket har religiøse behov de for sin menneskelighets skyld skal få dekket. I Genève-konvensjonene – som fyller 50 år 12. august i år – er dette et markert synspunkt som gjelder både eget personell, allierte og fiender. Dette har ikke minst hatt betydning for hvordan man tar vare på krigsfanger og behandler falne, egne som andres.

Brorparten av artiklene i dette nummeret av PACEM dreie seg om spørsmål knyttet til *Religion og forsvar*. I tillegg trykker vi to artikler som viderefører tidsskriftets særlige engasjement i problematikken rundt humanitær intervensjon. Jeg nevner allerede her at nummer 1/2000 vil ha vesentlig mer om nettopp dette. Til slutt følger en militær sjefs betraktninger om behovet for en feltprest i avdelingen.

For det kommende året vil redaksjonsmedlem Nils Terje Lunde fungere som redaktør av tidsskriftet.

Bård Mæland

Islam, vestleg militærmakt og humanitær intervensjon

AV BRYNJAR LIA

Biletet av islam

«Trugsmålet frå Islam» i ulike versjonar og med eller utan spørsmålsteikn har figurert som tittel på tallause reportasjar, føredrag, tidsskriftartiklar og bøker det siste tiåret.¹ Medan presseopplaga vanlegvis fokuserer på dei mest spektakulære terroråtaka utførte av den mykje frykta Usama Ben Laden og andre islamske fundamentalistar, som til dømes massakren på utanlandske turistar i den egyptiske byen Luxor eller bombeåtak mot USAs ambassadar i Tanzania og Kenya, dreier den akademiske litteraturen om temaet meir om å avmytifisere «myten om islam som eit trugsmål».

Frykta for islamsk fundamentalisme kan sporast attende til den iranske revolusjonen i 1977-9, då eit pro-vestleg regime fell og eit radikalt og revolusjonært islamsk styre kom til makta med eit sterkt engasjement i å spreie den islamske revolusjonen utanom landets grenser. Sidan revolusjonen har Iran figurert på US State Department si liste over statar som sponsar terrorisme. Det same gjeld ei rekkje statar i Midtausten, Irak, Libya, Syria og Sudan, og alle har oppnådd nemninga «rogue states» eller «bølle-statar» i USAs terminologi. Med og utan støtte og velsigning frå dei såkalla «bølle-statene» har ei rekkje opposisjonsgrupper som kallar seg «islamske», brukt valdelege metodar i sin kamp for å spreie den islamske revolusjonen, velte sekulære og autoritære regime i regionen, og å ramme deira støttespelarar i Vesten, først og fremst USA. Det er naturleg nok når denne kampen manifesterer seg i større terroraksjonar at dei opinionsdannande media grip fatt i temaet og det oppstår ei umiddelbar assosiering mellom islam og terrorisme. På 1990-talet har avisopplaga om massedrapa på sivile av «islamske fundamentalistar» anten det er Hamas sjølvmondsaksjonar i Israel, GIAs massakrar i algeriske landsbyar

1 For ei analyse av denne debatten, sjå Brynjar Lia, «Islamismen som tryggingpolitisk utfordring» i B. Bull og A. Kjølberg: *Sikkerhetspolitisk tenkning i en ny tid* (Oslo, Europaprogrammet, 1998).

eller åtak på Egypt sin turistindustri, ytterlegare forsterka skremselsbiletet av islam.

Då hjelper det lite at omtrent ei samla islamsk verd går ut og fordømmer denne type terroraksjonar, og at islamske religiøse leiarar viser til at Koranen forbyr vald og drap på sivile. Denne budskapet når ikkje overskriftene i media og heller ikkje opinionen i Vest i særleg grad. Det har heller ikkje tilbakegangen og marginaliseringa av den radikale islamistrørsla dei siste åra gjort. I staden figurerer Usama Ben Laden på forsiden av norske aviser og framstår som eit bilete på det nye terroristfenomenet: den statsuavhengige, transnasjonale og teknologibaserte terroristen med stor slagkraft og global rekkjevidde.

Media er ikkje åleine om å skape eit fiendebilete av islam med sine feite overskrifter og høgst selektive utval av kva som er nyhende frå ei verd med over 1 milliard muslimar. Redsla for ein flyktingstraum frå sør, spreining av masseødeleggingsvåpen, og manifestasjonar på det ein med ei vag samlenemning kallar «ustabilitet» på Europas sørflanke, dvs. Nord-Afrika og Midtausten har fått europeiske regjeringar til å engasjere seg sterkare i å sikre at regima i sør klarer å hanskast med sine interne kriser. Skrekkscenariet for Sør-Europa har vore ei islamistisk maktovertaking i Algerie og Egypt, som dermed ville truge stabiliteten til resten av Nord-Afrika-regionen. Tidlegare generalsekretær i NATO, Willy Claes, utløyste ein storm med sine utsegner i februar 1995 om at islamsk fundamentalisme hadde overteke som Europas største fiende etter kommunismen, men utsegnene hans synast målbera ei breiare oppfatning om at NATO stod andsynes nye tryggingspolitiske utfordringar frå sør. På 1990-talet har redsla for utviklinga i sør avfødd ei rekkje Euro-Middelhavs-«dialogar» og partnerskapsavtalar som blant anna inkluderer militært og økonomisk samarbeid, store bistandsbeløp (Frankrike til dømes gir noko i nærleiken av 6 milliardar franc i årleg bistand til Algerie) og samarbeid mot terrorisme. I sum inneber det auka samarbeidet på bilateralt og multilateralt nivå at Europa sikrar at vaklande autoritære regima i sør overlever sine interne kriser og rir stormen av i kampen mot den interne opposisjonen, som i hovudsak har vore dominert av islamistrørslene.

Den nye intervensjonismen

Samstundes som ein delvis medieskapt frykt for islam har vokse fram på 1990-talet har tida etter den kalde krigens slutt vore prega av ein større grad av intervensjonisme i interne konflikhtar og i konfliktløysing. Ein talar om ein revolusjon i fredsbevarande verksemd prega av større breidde (fleire aktørar), og djupne (fleire oppgåver og større ambisjonsnivå) i engasjementet hos det internasjonale samfunnet i konfliktførebygging og konfliktløysing. Det mest markante trekket ved den nye intervensjonismen er likevel den nye haldninga til

bruk av militærmakt for å stogge humanitære katastrofar og folkemord, med andre ord «humanitær intervensjon».

Debatten om tryggingpolitiske utfordringar frå sør, inkludert «islamsk fundamentalisme» på den eine sida og humanitær intervensjon på den andre, har i det store og heile vore to ulike fagdebattar som med få unntak har føregått i ulike fagmiljø og med ulike tilnærmingar. Det er likevel grunn til å kople desse nærare saman og sjå kva grunnlag det kan finnast for ei felles forståing av kva humanitær intervensjon er og kva den bør vere.

Det er fleire grunnar til dette. Det synast klart at Natos dreining frå territorielt forsvar mot «out-of-area» operasjonar vil ha stor meining for Europas tilhøve til sine nærområde. Det er for tidleg å spekulere om Natos tunge militære engasjement på Balkan tyder ei vilje til å bruke tilsvarende maktmidlar i humanitære intervensjonar i andre delar av nærområdet til organisasjonen. Natos reviderte strategiske konsept frå april 1999 avgrensar Natos «out-of-area» handlingsområde geografisk sett til det euro-atlantiske området, noko som er vagt nok til å sannsynlegvis kunne inkludere både Kaukasus, Lille-Asia, Sentral-Asia, og sørlege Middelhavet. I desse nærområda av Europa er islam den dominerande religion trass i store regionale og lokale variasjonar i muslimsk praksis og levesett. Det vil med andre ord seie at Natos neste humanitære intervensjon — dersom det blir nokon i det heile etter *Allied Force*-operasjonen mot det tidlegare Jugoslavia — vil vere ein stad i den muslimske verda.

Noko av det mest avgjerande for om ein humanitær intervensjon skal lukkast er at flest mogleg av dei sentrale aktørane i konflikten aksepterer at intervensjonen verkeleg er «humanitær» og at det ikkje ligg andre motiv bak som kan skade deira interesser. Graden av legitimitet, samt lokalt og regionalt samtykke til operasjonen, synast vere sentrale kriteria for ein vellykka operasjon. For å meisle ut ein størst mogleg grad av konsensus omkring normer for humanitær intervensjon er det såleis all grunn til å undersøkje om det mogleg å seie noko om korleis humanitær intervensjon kan grunnjebes og legitimerast i islam, eller er det berre tidsgrensa politiske omsyn som avgjer synet på ein humanitær intervensjon? Kva seier eigentleg muslimsk tradisjon om humanitær intervensjon og dei prinsippa ein slik intervensjon bygger på? Og i neste omgang, kva seier leiande politikarar i den muslimske verda om prinsippet om humanitær intervensjon og om tidlegare og pågåande intervensjonar som er blitt kalla humanitære intervensjonar? Er det mogleg å utleie noko generelt som kan seie oss noko om framtidige humanitære intervensjonar leia av NATO i den muslimske verda vil kunne ha naudsynt legitimitet i konfliktområdet og regionen der intervensjonen vil finne stad .

Islam og humanitær intervensjon

Ein nyleg artikkel i tidsskriftet *Ethics and International Politics* gjer eit forsøk på å kartleggje kva islam og kristendommen seier om ideen om humanitær intervensjon.² Oliver Rambotham argumenterer at det er «ei overraskande stor grad av semje mellom dei to tradisjonane når det gjeld spørsmålet om humanitær (tvangs-)intervensjon («forcible humanitarian intervention»), tilstrekkeleg til å danne eit grunnlag for ei felles doktrine». Det er samstundes klart at omgrepet humanitær intervensjon er så nytt at det finst få autorative arbeid på temaet. Ein sentral konklusjon er likevel at sidan islamsk rettslære i hovudsak vert relatert til det islamske fellesskapet, *ummah*, og ikkje til nasjonalstaten, som det konstituerande elementet i internasjonal lov, er ikkje spørsmål knytt til statssuvereniteten og ikkje-innblandingsprinsippet i same grad gjeldande. Nasjonalstaten er berre «ein midlertidig fase i mennesket si utvikling» på veg mot det all-islamske fellesskapet. Dette opnar for ein større aksept av intervensjon mot statar der omfattande og massive menneskerettsbrot foregår utan at omsynet til statssuvereniteten er ein prinsipiell hindring. I følgje Ramsbotham vil islamsk rettslære kunne bruke dette prinsippet jamvel i tilfelle der det er ikkje-muslimske minoritetar som er forfølgde av eit muslimsk regime.

Så langt om islamsk rettslære. Relevansen av denne lære for politisk åtferd i den muslimske verda synast ofte å vere minimal. Statane i den muslimske verda er nye, utan lange statstradisjonar og sterke statsberande institusjonar med brei folkeleg legitimitet. I tillegg slit dei fleste muslimske statar med sterke interne konflikter, og det er relativt få muslimske land med demokratiske styreformar. Dette inneber blant anna at synet på humanitære intervensjonar, i alle fall på regjeringshald, er prega av frykt for ekstern innblanding i indre saker og internasjonalisering av interne konflikter. Når det gjeld islamske opposisjonsgrupper og geriljarørsler indikerer ein nyleg studie at synet på FN og fredsbevarande operasjonar i regi av FN hjå islamistiske grupperingar skil seg klart frå den relativt hatske haldninga desse gruppene har til USA, Vesten og NATO.³ Jamvel om verdsorganisasjonen ofte blir framstilt som eit verkty for interessene til stormaktene, er ei styrking av FN og organisasjonen sine konfliktløysande instrument eit uttala mål for fleire islamistiske opposisjonsgrupper. Synet på FN's fredsbevarande styrkar er også prega av den relativt større legitimiteten til FN samanlikna med USA og Vesten. Eit case-studie av Hizbollahs sameksistens med UNIFIL i Sør-Libanon illustrerer klart at UNIFIL på langt nær har blitt assosiert som eit potensielt mål slik tilfellet var med den USA-leia ikkje-FN operasjonen Multinational Force i Beirut i 1982-1984. For å kunne seie meir om synet på humanitær intervensjon i den islamske verda kan vi kaste eit blick på reaksjonane i den islamske verda på Natos *Allied Force*-operasjon mot det tidlegare Jugoslavia.

2 Oliver Ramsbotham, «Islam, Christianity and forcible humanitarian intervention», i *Ethics and International Politics* 12 (1998), s. 81-102.

3 Brynjar Lia, «Islamist perceptions of the UN and its peacekeeping missions: Some preliminary findings» i *International Peacekeeping* 5:2 (Summer 1998), s. 38-63.

Reaksjonar i den islamske verda på Natos intervensjon mot det tidlegare Jugoslavia

Krigen mot det tidlegare Jugoslavia har i første rekkje vekt harme i Russland og Kina, men i mindre grad i den islamske verda. Russlands nære band til sine slaviske brør i Jugoslavia og frykta for Natos tilsidesetjing av FN's tryggingråd ligg til grunn for dei sterke russiske reaksjonane, Kinas haldning må også forståast på bakgrunn av den presedensen som ein slik inngrep i ein suveren stat utan FN-godkjenning inneber, i tillegg til den umiddelbare harmen over bombinga av Kinas ambassade i Beograd. Når det gjeld den islamske verda har reaksjonane vore uklare og tvisynte, og dei har ikkje vore særleg framme i nyhendebiletet her heime.

Ved første augnekast skulle ein forvente jublande tilrop frå den muslimske verda ved at NATO no endeleg tok eit oppgjør med eit regimet som har fore fram på eit så brutalt sett mot sine muslimske minoritetar. Under heile UNPROFOR perioden i Bosnia-Herzegovina i første halvdel på 1990-talet var kritikken frå den islamske verda relativt eintydig: at FN og vestmaktene svikta sitt ansvar og tillét eit folkemord mot muslimane, og at våpenembargoen ramma berre muslimane. Mange opposisjonsgrupper i den islamske verda retta likevel hovudskytset sitt til sine eigne regjeringar som ikkje tillét «frivillige» å reise til Bosnia for å kjempe for muslimane. Jamvel om omlag eittusen frivillige frå arabiske og muslimske land skal ha delteke på bosnisk side i borgarkrigen, var entusiasmen for denne type militærstønad til dei muslimske bosniarane avgrensa. Egypt stod fremst i rekkje av dei muslimske statane som mislikte utsendinga av frivillige. Grunnen var dei sterkt negative erfaringane ein hadde med dei frivillige som reiste til Afghanistan på 1980-talet for å sloss mot den sovjetiske okkupasjonen. Då desse såkalla «Afghanistan-veteranane» vende attende til heimlanda sine, danna dei ofte kjernen i det mange såg som eit internasjonalt nettverk av militante islamske grupper som kjempa mot sine regjeringar med valdelege middel. Ein ville ikkje ha ein repetisjon av fenomenet Afghanistan-veteran, og fleire arabarstatar la jamvel hinder i vegen for islamske humanitære organisasjonar som dreiv humanitærhjelp i Bosnia i redsle for at denne verksemda kunne tene som eit skalkeskjul for militante islamske grupper som ynskte å sende rekruttane sine til Bosnia for trening i våpenbruk og geriljatakikk.

I den islamske verda har ein tala tvisynt om Natos operasjon mot det tidlegare Jugoslavia; prinsippet om ikkje-intervensjon utan mandat frå FN's tryggingråd står opp mot solidariteten med dei kosovoalbanske muslimane. Eit døme er Irans utsegner om *Allied Force*-operasjonen 29. april i år. Den iranske utanriksministeren Kamal Kharrazi, som for tida også er formann i den pan-islamske organisasjonen *Organization of Islamic Conference* (OIC) uttala i eit intervju at ein i prinsippet meiner at «makt må brukast for å stogge denne type

inhumane og undertrykkjande åtferd».⁴ Likevel understrekar han at «hovudpoenget er kven som har retten til å treffe ei avgjersle på dette punktet. Det er etter vårt syn FNs Tryggingråd (...) NATO har angripe Beograd på grunn av sine maktpolitiske ambisjonar (...) og vårt nasjonale syn er derfor at vi er imot Natos operasjonar fordi NATO har engasjert seg i denne operasjonen på eiga hand (utan FN mandat)». Dette standpunktet har møtt mykje kritikk i den stadige friare iranske pressa som meiner Irans utanrikspolitikk er inkonsistent på dette punktet og at Iran sviktar i sin solidaritet med dei muslimske kosovoalbanarane for å dyrke sine relasjonar med Russland.

Den islamske verda har altså vore splitta i synet på Natos humanitære intervensjon. Dei statane som kritiserer Natos intervensjon viser i første rekkje til det utanriksminister Kharrazi kallar «den strategiske betydninga av Natos aksjon». I følgje dette synet er Natos Allied Force operasjon berre eit ledd i ei lang rekkje av USA leia unilaterale aksjonar som involverer militær maktbruk utan FN autorisasjon, til dømes den gjentatte bombinga av Irak, missil-åtaka mot Usama Ben Laden sine «basar» i Afghanistan og Sudan, og som tek sikte på å skape «ein ny presedens i internasjonale relasjonar (...) der stormaktene kan ty til militær maktbruk for å fremje sine interesser når dei måtte ynskje det».⁵

Det einaste islamistiske regime i den arabiske verda, Sudan, uttala seg i endå sterkare vendingar mot Natos operasjon i Kosovo. «Trass i alt snakket om menneskerettar og sivilisasjon, så kom ikkje Natos intervensjon for å verne om dei kosovoalbanske muslimane, men for å evakuere den europeiske muslimske minoriteten frå det europeiske kontinentet», uttala Sudans president og diktator, general Umar Bashir, til det offisielle sudanesiske nyhendebyrået i april i år.⁶ Ein har med andre ord svært vanskeleg for å akseptere at NATO kan ha humanitære intensjonar i det heile.

I den palestinske pressa har Kosovo-dramaet vekt sterke reaksjonar. Ein har vore snar med å dra parallellar til det palestinske *nakba*, eller «katastrofen» frå 1948 då hundretusener av palestinarar måtte flykte frå heimane sine under trugsmålet frå krigshandlingar og terroraksjonar frå militante sionistar. Men også her er ein svært tydeleg i å understreke at den djupe palestinske sympatien for kosovoalbanarane sin lagnad «ikkje har noko som helst å gjere med støtte eller mangel på støtte for Natos operasjonar mot serbarane», og om desse skal ha FN-mandat eller ikkje. Hani al-Masri i den regjeringsstru avisa *al-Ayyam* i Gaza framhevar at palestinarane støttar kosovoalbanarane sin rett til sjølvstende, og fordømmer Milosevic' etniske reinsing på det sterkaste. Palestinarane, i følgje al-Masri, rettar samstundes mykje kritikk mot dei arabiske og islamske statane og deira mangel på engasjement for Kosovo.⁷ «Dei

4 «Interview with Iranian foreign minister Kamal Kharrazi on IRIB Television Second Program Network in Persian 1703 GMT 29 April 1999», *FBIS-NES-1999-0430*.

5 *Ibid.*

6 «President questiones NATO's Kosovo intervention 27 April 1999», *FBIS-AFR-1999-0428*

7 «Writers Note Kosovo-Palestinian Analogy 06 April 1999», *FBIS-NEW-1999-0407*

arabiske og islamske statane har vore tagale for det meste, eller skammeleg lydige overfor den eine eller andre parten (...) Muslimske og arabiske land skulle i det minste støtte Ramboillet-avtalen», skriv Hani al-Masri. Men også her har ein mange reservasjonar når det gjeld Natos militære maktbruk. al-Masri listar opp ei lang liste over det han meiner er «Natos strategiske grunngjeving for krigen mot Beograd», som varierer frå «Jugoslavias avvisning av å bli med i NATO og EU (?!)», til «det generelle hykleriet om Den nye Verdensordninga» som USAs president George Bush tala så varmt om etter krigen mot Irak i 1991. Det siste punktet er særskild viktig i mykje av det som skrivast om humanitær intervensjon og militærmakt i den islamske verda. I følgje Hani al-Masri har «Den nye Verdsordninga (...) plassert Washington på tronen som verdas einaste politimann med makt til å disiplinere opprørske og uregjerlege element uansett om desse er uskuldige eller ikkje».⁸

Medan ein i palestinsk presse har hatt vanskar med å forklare kvifor NATO ville engasjere seg militært for dei muslimske kosovoalbanarane si sak, har ein på israelsk side debattert implikasjonane av Natos Allied Force operasjon. Statsminister Netanyahu har offisielt uttrykt «forståing» for Natos aksjonar, men samstundes oppgradert Israels relasjonar med Russland. Den omstridde utanriksminister Ariel Sharon vekte imidlertid storm med utsegnene sine om at «den serbiske presedensen» var eit illevarslande teikn for Israel, og at antyda det svært så imaginære scenariet at Natos neste aksjon kunne bli retta mot Israel dersom den arabiske minoriteten i Israel (Vestbreidda og Gaza unnateke) byrja å agitere for sjølvstyre. Det er tydelegvis eit mindretal i Israel som støtter eit slikt syn, og ein kan håpe at tragedien i Kosovo vil bidra til å marginalisere dei ytterleggåande partia i israelsk politikk som framleis har ein «befolkningsoverflytting» av palestinaren på partiprogrammet sitt.

Sjølv om fleire muslimske statsleiarar, som til dømes den pro-vestlege Kong Abdullah av Jordan, har klart gått ut for å støtte Natos intervensjon, og vektlegg sterkt den humanitære dimensjonen ved Natos aksjon og flyktningane sin lagnad,⁹ synast det klart at jamvel Vestens tradisjonelle støttespelarar i den islamske verda er kritiske til den mangelen på forankring i overordna prinsipp og normer som no synast å prege vestleg bruk av militærmakt. Dette påverkar naturleg nok haldninga deira til ideen om humanitær intervensjon. Ein bosnisk-muslimsk redaktør i veketidsskriftet Ljiljan skreiv i desember 1998 på leiarplass at «det er USAs mangelen på prinsipp som har bidrege til dei negative reaksjonane i den islamske verda på den amerikanske militære intervensjonen i Irak (...) Det siste åtaket på Irak vil berre styrke den generelle oppfatninga i den islamske verda (...) at USAs Tomahawk-missiler blir avfyrt utan særlege restriksjonar når det er muslimar det er tale om, jamvel om det er under Ramadan eller ikkje».¹⁰

8 *Ibid.*

9 «King Abdallah CNN Interview, 03 May 1999», *FBIS-NES-1999-0504*

10 «Sarajevo Weekly Critizes US Intervention in Iraq 23 December 1998» *FBIS-NES-98-357*

Nye europeiske utrykningsstyrker for fredsbevaring og humanitær intervensjon i Middelhavsregionen vekker sterke protestar

Den utbreidde skepsisen til ideen om humanitær intervensjon synast å vere frykta for at det uunngåeleg vil tene som påskott for stormaktene til militær maktprojeksjon og intervensjon til fordel for eigne nasjonale interesser. I 1995-6 då dei tre søreuropeiske statane Frankrike, Spania og Italia (Portugal vart med noko seinare) gjekk saman om å danne ein landbasert og ein sjøbasert utrykningsstyrke («rapid reaction forces») for fredsbevarande og humanitære føremål i Middelhavsregionen (EUROFOR og EUROMARFOR), var ein vitne til ein storm av protestar frå fleire arabiske statar langs Middelhavet.

På arabisk side såg ein desse utrykningsstyrkane som eit klart teikn på at europeerne no for alvor planla militær intervensjon i interne konflikter i regionen uten at dei arabiske statane var konsultert, invitert til å delta, eller at spørsmål om legitimering og mandat var avklarte. Libya var den mest høgrøysta av arabarstatane i sine protestar og innkalla med ein gong ambassadørane frå Italia, Spania og Frankrike for å uttrykkje harme over denne nye styrkestrukturen (jamvel om tilsvarande styrker hadde eksistert på nasjonalt nivå i Sør-Europa sidan 1980-talet).

Sidan eit av dei erklærte måla for dei nye styrkane var å evakuere europearar frå konfliktområde i sør i ein naudsituasjon, meinte den libyske leiinga at dette tiltaket «gir oss retten til å opprette tilsvarande styrker for å verne arabarane i Europa».¹¹ Den egyptiske pressa tok også opp temaet ved fleire høve. Den kjende skribenten Salamah Ahmad Salamah noterte seg at jamvel om dei nordafrikanske arabarstatane er tente med større økonomisk og politisk samkvem med Europa, vil det faktum at europearane «planlegg militære og tryggingmessige tiltak utan å involvere dei statane det gjeld, reise eit fjell av tvil og mistru».¹² Tråden vart snart teken opp av den all-arabiske organisasjonen Den Arabiske Liga som vedtok ei rekkje resolusjonar der ei arabisk verd uttrykte si «bekymring over danninga av ein europeisk intervensjonsstyrke så vel som ein amfibisk styrke for Middelhavsregionen, ei handling som kan innverke på arabiske nasjonale interesser og kan ha ein effekt på arabiske relasjonar med Europa». Resolusjonen understreka vidare at «unilaterale handlingar slik som danninga av desse styrkestrukturane, var i strid med Barcelona-avtalens prinsipp (med andre ord EUs partnerskapsavtale med statane i Middelhavsregionen)».¹³ Dei svært så negative reaksjonane på opprettinga av desse intervensjonsstyrkane har fått dei søreuropeiske statane til

11 «Foreign secretary Summons Envoys Over Planned Euro-Force, Libyan Television Network (Tripoli) 10 november 1996» *FBIS-NES-96-219*.

12 Salamah Ahmad Salamah: «Intervention on whose account?», i *Al-Ahram* (Kairo) 28. november 1995, s. 10.

13 «Arab League concerned about European intervention force», i *Middle East News Agency*, 25. mars 1998 (FBIS-NES-98-085)

å intensivere sine tillitsbyggjande dialogar med landa i Nord-Afrika. Italia, til dømes, oppgraderte sine militære samarbeidsprogram med fleire av statane i Nord-Afrika og har drive lobbyverksemd innanfor EU og NATO om at Middelhavssamarbeidet og tillitsskapande verksemd med landa på Europas sørflanke må få ein breiare plass.¹⁴

Konkluderande merknader

Både reaksjonane frå Natos operasjon mot Det tidlegare Jugoslavia (FRY) og erfaringa med EUROFOR og EUROMARFOR illustrerer på mange måtar kor kontroversielt omgrepet 'humanitær intervensjon' er utanom Europa. Jamvel om intervensjonen mot FRY i hovudsak er for å verne om dei muslimske kosovoalbanarane, har det på langt nær vore nokon samstemt støtte for aksjonen rundt om i den islamske verda. Ein lærdom kan vere at ein framleis har langt å gå før verdssamfunnet har etablert klarare prinsipp og køyrereglar for når ein humanitær intervensjon er legitim. Å avgrense diskusjonen om naudvendet av eit mandat frå FNs tryggingråd er såleis kanskje eit feil spor sidan det automatisk blir eit spørsmål om interessene til dei faste medlemmene i rådet. Det trengst kan hende ein debatt om dei prinsipielle vilkåra for ein humanitær intervensjon, der også den ikkje-vestlege delen av verdssamfunnet får spele ein meir framstående rolle. Vidare er det klart at så lenge dei leiande nasjonane i NATO, først og fremst USA, har utanrikspolitiske og tryggingspolitiske interesser i den islamske verda som inneber ein politikk som går på akkord med normer om menneskerettar og demokrati, vil det vere problematisk å skape ein breiare og meir global konsensus om ideen om humanitær intervensjon.

*Brynjar Lia. Forskar ved Forsvarerets Forskningsinstitutt (FFI), Pb 25, 2027
Kjeller. E-post Brynjar.Lia@ffi.no*

14 For eit oversyn over Euro-Middelhavssamarbeidet på 1990-talet, sjå Brynjar Lia, *The quest for regional security in the Middle East and North Africa: European and Arab security organisations in the Mediterranean* (Kjeller, FFI-Report 1999).

Conviviencia mellom kristne og muslimer i det islamske Spania fra 711 til 1492

AV MAJOR REIDAR A. KIRKEVOLD

Innledning

Denne artikkelen tar sitt utgangspunkt i den historiske epoken som fant sted på den iberiske halvøya fra 711 da den første muslimske invasjon fant sted og frem til 1492 da den siste uavhengige islamsk styrte staten, Granada, ble nedkjempet av kristne styrker. Dette er en periode på over 700 år. Det er det lengste tidsrommet muslimske styresmakter har hatt makten uavkortet på det europeiske kontinentet. Som sådant er det muslimske Spania særlig aktuelt for å studere samvirket mellom kristne og muslimer.

De områdene som var underlagt muslimsk styre, har blitt benevnt på ulike måter. Man har kalt det al-Andalus, det mauriske Spania, det islamske Spania eller det islamske styret på den iberiske halvøy. De områdene som omtales dekker store deler av det nåværende Portugal og Spania. Avhengig av maktkonstellasjoner og styrkeforhold, endret grensene seg mellom de kristne herskerne i nord og de islamske makthaverne på den sydlige enden av den iberiske halvøya.

‘Conviviencia’ er en forholdsvis ny betegnelse på livsforholdene i det islamske Spania. Som en beskrivelse av sameksistensen over religiøse, språklige og etniske skillelinjer, var det den spanske historikeren Américo Castro som introduserte termen på 1950-tallet.¹⁵ I forsøk på å ikle uttrykket en

¹⁵ Vivian Mann, Thomas Glick and Jerrilyn Dodds (eds.): *Conviviencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York: George Braziller in association with The Jewish Museum in New York 1992, s. 1.

engelsk-språklig klesdrakt har man forsøkt seg med «coexistence»¹⁶ eller «living-togetherness».¹⁷

Den svenske diplomaten og idèhistorikeren Ingmar Karlsson hevder i sin bok «Islam och Europa» at den største utfordringen for Europas fremtid er om kristendom og islam kan være i stand til å leve sammen i fred og fordragelighet. I et forsøk på å finne suksessfulle eksempler på religiøs sameksistens – *convivencia* – mellom kristne og muslimer finner han sitt bevis i det islamske Spania som man grovt sett kan si eksisterte i noe ulike konstellasjoner mellom 711 og 1492. Ingmar Karlsson hevder at man i det islamske Spania fant en harmoni mellom ulike etniske grupper til tross for ulik rase og religion, en *convivencia* som den britiske orientlisten William Montgomery Watt har beskrevet som «symbiosis, amalgam and fusion».¹⁸

Religion er viktig i denne sammenheng, ikke bare i isolert forstand, men også som avgjørende faktor til identitetsdannelse for enkeltmennesker, folkegrupper og nasjoner. Samuel P. Huntington viser til den opprinnelige greske måten å forstå sivilisasjonens viktigste elementer på: Blod, språk, religion og levesett. Og av disse var religionen det viktigste.¹⁹ Religionen var et symbol i prosessen for å tilkjenne seg og sin gruppe økonomisk og politisk makt, like så meget som uoverensstemmelsen var teologisk betinget.

Den meget debatterte boken *The clash of civilizations and the remaking of world order* av Samuel P. Huntington argumenterer for at global sikkerhetspolitikk i dag baserer seg kulturell identitet.²⁰ Har han rett i denne påstanden, er det selvsagt av avgjørende betydning for fredens sak å finne frem til eksempler og faktorer som hindrer fiendtlighet og fremmer fredelig sameksistens over religiøse og kulturelle skillelinjer. Hvis Karlsson syn på det islamske Spania er korrekt, er det åpenbart at denne viktige epoken i historien vil kunne gi vesentlige impulser for å forstå suksessfaktorer i *convivencia*. Er det imidlertid slik at det historiske bilde han presenterer er ufullstendig eller galt, er det like åpenbart at det mauriske Spania ikke vil kunne være den veiviseren som (ønskelig skulle være).

Det rådet et mangfold i det muslimsk styrte området på den iberiske halvøya både religiøst, kulturelt og språklig. Flere folkeslag hadde slått seg ned her hvor jøder, kristne og muslimer bodde mer eller mindre fredelig sammen i nesten åtte århundre. Noen forskere har kommet til å overintrepretere vellykketheten av

16 Ibid., s. 2.

17 Ibid., s. 8.

18 Karlsson, Ingmar: *Islam och Europa. Samlevnad eller konfrontasjon*, Stockholm: Wahlström & Widstrand 1994, s. 193.

19 Huntington, Samuel P.: *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York: Simon & Schuster 1996, s. 42.

20 Ibid., s.19.

denne sameksistensen, mens andre igjen har vært altfor kritiske ved for ensidig å beskrive det hatske klima som tidvis hersket mellom de ulike gruppene.²¹

Jeg vil i denne artikkelen hevde at Ingmar Karlsson portretterer historien i det islamske Spania på en altfor idealisert måte. Han faller i en grøft som synes å være vanlig i dag, ved å tegne et romantisert bilde av epoken. Slik også den britiske avisen Independent har uttrykt seg, når Anthony Burgess 21. juni 1991 skriver om Granadas fall i 1492: «The Magnificate Emirate of Cordoba, where beauty, tolerance, learning and good order prevailed, was only a memory».²² Likeledes kommer et tilsvarende synspunkt til uttrykk i The New York Times 10. mai 1998: «The so-called Reconquest, certainly, spelled the deconstruction of a unique society in which Muslims, Jew and Christians had lived and worked side by side for centuries, their cultures and languages intertwining».

Det historiske materialet fordrer en langt grundigere gjennom søkning enn hva som synes å ha vært tilfellet for det ovenstående. Etter mitt skjønn kan vesentlig kritikk rettes mot de som målbærer det idealiserte anliggendet.

Jeg vil i denne artikkelen forsøke å peke på noen epoker og episoder som synes å være viktige for å forstå graden av *conviviencia*.

La meg først trekke opp en grov historisk linje om den første tiden. Starten på 700-tallet var midt i den bemerkelsesverdige epoken hvor den islamsk/arabiske ekspansjonen hadde sterkest kraft. Bare hundre år etter Muhammeds død i 632, strakk den islamske innflytelsen seg fra Kabul i øst til Cordoba i vest. Nord-Afrika ble erobret fra 640 og de nærmeste årene. Alexandria kom under islamsk kontroll i 642, Tripoli i 647 mens den sentrale tunisiske byen Kaiouran fikk nye herskere i 670. Veien over til Spania var kort. I 711 beordret den islamske guvernøren i Nord Afrika, Musa Ibn Nusayr, en blanding av berberske og arabiske tropper under ledelse av hærføreren Tariq til angrep på den sydlige delen av Spania. Allerede fra første fase av angrepet viste det seg å være et vellykket hærtog. De germanske visigoterne som på dette tidspunkt satt med makten på den iberiske halvøy, noe de hadde gjort fra midten av 500-tallet, var ved den islamske invasjon sterkt svekket.²³ Den opprinnelige iberiske befolkningen hadde liten lojalitet til den visigothiske kongemakten,²⁴ og den jødiske befolkningen hadde liten tillit til den gothiske maktelite etter å ha blitt diskriminert grovt.²⁵ Det var ingen uttalt motstand blant lokalbefolkningen. Ved et coup d'état i 756 etablerte Abd al-Rahman I seg som

21 Glick, Thomas F.: *From Muslim fortress to Christian Castle. Social and cultural change in medieval Spain*, Manchester: Manchester University Press 1995, s. XV.

22 Fletcher, Richard: *Moorish Spain*, Berkley: California University Press 1992, s. 172.

23 Watt, W. Montgomery: *History of Islamic Spain*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1996, s. 10.

24 Ibid, s. 11.

25 Constable, Olivia Remie (ed.): *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim and Jewish sources*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1997, s. 21-23.

den første emir i det islamske Spania med sete i Cordoba, og manifesterte med dette den sterke arabiske dominansen.

Historien om det islamske Spania er preget av etniske motsetninger, religiøse ulikheter, kamp om økonomiske ressurser og forskjellige maktkonstellasjoner. På den annen side er den også historien om en tidvis blomstrende kultur og vitenskap, om interaksjon mellom folkegrupper av ulik bakgrunn som i en viss grad kan sies å være preget av *conviviencia*.

Man kan dele opp den islamske historien på den iberiske halvøy og forholdet til en kristne befolkning i ulike epoker:

- Den muslimske invasjon og konvertering til islam.
- De kristnes reaksjoner.
- De blomstrende dager på 900-tallet.
- Fragmenteringen av det islamske riket.
- Berbernes maktperiode.
- Granada – det avsluttende kapittel av islamsk styre.

Den muslimske invasjon og konvertering til islam

Det synes godt gjort at konvertering til islam fant sted ganske umiddelbart etter invasjonen.²⁶ Det er videre ganske sannsynlig at konverteringen ble gjort frivillig og uten trusler om maktbruk.²⁷ Denne viljen til endret religiøs orientering hos lokalbefolkningen er selvsagt et tankekors, ikke minst fordi man her taler om en kristen kultur som strakk seg helt tilbake til det annet århundre.²⁸ W. Montgomery Watt antyder at ariansk tankestoff kanalisert gjennom den visigothiske elite²⁹ «might have eased the path to conversion to Islam on the intellectual side».³⁰ Det er vel grunn til å antyde at en slik refleksjon ikke kan være annet enn spekulasjoner. Ikke minst kan man komme med en slik innvending mot Watt, da konverteringen til islam på den iberiske halvøy ikke skiller seg vesentlig fra de andre områdene som i den tidligere middelalder var gjenstand for islamsk maktovertakelse.³¹ Columbia-professoren Richard W. Bulliet har benyttet seg av en kvantitativ metode for å forstå graden av konvertering. Hans statistiske materiale baserer seg på en analyse av navn av

26 Bulliet, Richard W.: *Conversion to Islam in the Medieval period*, Cambridge: Harvard University Press 1979, s. 124.

27 Fletcher, Richard: *Moorish Spain*, s. 35.

28 *Encyclopedia Britannica* XXVIII, London: Encyclopedia Britannica 1998, s. 22.

29 Visigotherne konverte fra arianisme til romersk-katolsk tro under det tredje kirkemøte i Toledo i 589.

30 Watt, W. Montgomery: *History of Islamic Spain*, s. 54.

31 Bulliet, Richard W.: *Conversion to Islam in the Medieval period*, s. 125.

arabisk opprinnelse som indikator på konverteringshyppigheten. Bulliets arbeide tar utgangspunkt i hvilken grad barn gis navn med forbindelse til muslimsk tro.

I følge Bulliets forskning var tendensen til konvertering i Spania tydelig, men allikevel forsiktig frem til midten av 900-tallet. Den virkelig eksplosive delen av konverteringen fant sted under Abd al-Rahman III som satt ved makten fra 912 til 961. Senere inntraff en stagnasjon og etter 1100 fant konverteringer knapt sted. På dette tidspunkt var imidlertid 80 prosent av befolkningen i det islamske Spania muslimer.

Bulliets resultater korresponderer med hva briten Richard Fletcher har kommet frem til. Han har studert takten av ombygging av den sentrale moskeen i Cordoba og setter utvidelsene i forbindelse med en økende tilslutning til islam. Første ombygging var mellom 784 og 786, og den ble videre utvidet både i 833 og 848. Moskeen ble forlenget i årene 961 til 966, mens siste tilbygg ble oppført mellom 987 og 990.³²

Nå var det jo slik at konverteringen til islam sannsynligvis ikke bare var religiøst betinget. Man antar at andre og praktiske hensyn har veid tungt ved overgangen til den nye religionen. Til tross for at man var beskyttet under dhimmi-status³³ som kristen, var man avskåret fra politisk innflytelse, sosial betydning og økonomiske muligheter med mindre man konverterte.³⁴ Det er en rekke eksempler på at menn konverterte, mens kvinnene forble kristne i den første fase av konverteringen.³⁵ Av fare for anklager om frafall, og de alvorlige konsekvenser det kunne bringe med seg, ble praksisen med utøvelse av kristen tro hjemme og islamsk utad, forsøkt holdt skjult.³⁶

De kristnes reaksjoner

Det kom klare signaler fra den kristne befolkning på den reduserte betydning man fikk i samfunnet, på tap av sosial status og religiøs selvstendighet. Jeg skal peke på tre forhold som tilkjenner dette. Det første er migrasjon av kristne bønder, det annet er de episodene som har blitt kalt martyrbvegelsen i Cordoba, og det tredje er opprøret under ledelse av Ibn Hafsun.

32 Fletcher, Richard: *Moorish Spain*, s. 38

33 Den beskyttede dhimmi-status ble tilkjent kristne, jøder og zoroastere. Denne gav anledning til en begrenset religiøs utfoldelse.

34 Coope, Jessica A.: «Religious and cultural conversion to Islam in ninth-century Umayyad Cordoba», *Journal of World History* 4, no. 1, University of Hawaii Press 1993, s. 47.

35 Glick, Thomas F.: *From Muslim fortress to Christian castle*, s. 59.

36 Coope, Jessica A.: «Religious and cultural conversion to Islam in ninth-century Umayyad Cordoba», s. 58.

En tydelig indikator på den reduserte innflytelsen fra kristen side finner man i migrasjonen av kristne bønder fra det islamsk styrte al-Andalus til de kristne dominerte regionene lenger nord.³⁷

En langt sterkere reaksjon fra kristen side kom fra martyrene i Cordoba. Dette kan best beskrives som et særpreget intermesso som fant sted mellom 851 og 859, og som var begrenset til Cordoba. Tildragelsene ble utvirket av en begrenset gruppering knyttet til miljøet rundt klosteret Tabanos rett nord for byen. De to ledende personlighetene, presten Evlogius og legmannen Paul Alvarus, oppfordret til hån av islamske verdier. De fikk en viss tilhengerskare som ved provokasjoner i sak påførte seg selv martyrdøden. Den historiske litteraturen har dels kalt fenomenet massehysteri³⁸ eller bisarr tildragelse³⁹. Etter mitt skjønn bidrar slike karakteristikk ikke til en forståelse av den tapsfølelsen av både religiøs og kulturell identitet som må ha rådet i dette miljøet i Cordoba. Det var hos denne gruppen en uttalt bekymring for manglende religiøs bevissthet hos den kristne befolkningen, og for hva den anså som fare for synkretistisk (religionsblandende) praksis.⁴⁰

Det var ingen toleranse for religiøs opposisjon når den ble ytret på en slik direkte måte, og vi kjenner fra denne tiden skrifter av tydelig antikristen karakter.⁴¹

Ibn Hafsun representerer en ganske annen opposisjon og mer voldelig reaksjon mot det islamske lederskap. Han tilhørte selv en familie som to generasjoner tidligere hadde konvertert til islam. Ibn Hafsun som selv hadde sin maktbase rundt byen Ronda, besluttet i 899 å konvertere tilbake til kristendommen. Det har vært gjort forsøk på å tolke Ibn Hafsuns handling som et resultat av en økende religiøs selvbevissthet hos de kristne. Dette er imidlertid lite trolig da Ibn Hafsuns revolt i større grad synes å representere en opposisjon på bakgrunn av tapte økonomiske privilegier. Ibn Hafsuns handling synes motivert i et forsøk på å danne allianser såvel innad i al-Andalus som utad.

Ibn Hafsuns virksomhet fikk islamske intellektuelle til å reagere. Ibn al-Rabbihi (d. 949) var en poet knyttet til hoffet i Cordoba. Han beskriver seieren over Ibn Hafsun med å uttrykke forakt for den kristne tro: «De var alle et parti av Satans sekt, fiendtlige til Gud og Sultanen. Derfor ble deres kropper like kraftig ødelagt som deres sjeler ble grillet i helvetes ild».⁴² Den samme holdningen kommer til uttrykk i skrifter av Ibn Hayyan (d. 1076) som

37 Glick, Thomas: *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press 1979, s. 89-90.

38 Daniel, Norman: *Islam and the West*, Oxford: Oneworld Publications 1993, s. 24.

39 Fletcher, Richard: *Moorish Spain*, s. 38.

40 Coope, Jessica A.: *The Martyrs of Cordoba*, Lincoln: University of Nebraska Press 1995, s. 12.

41 Ibid., s. 11.

42 Constable, Olivia Remie(ed.): *Medieval Iberia*, s. 67.

tjenestegjorde som sekretær ved hoffet. I et brev som er tillagt Abd al-Rahman III om seieren over Ibn Hafsun ved Bobastro, blir byen Bobastro beskrevet som et tilholdssted for «polyteisme, vantro og falskhet».⁴³

Perioden gir to tydelige signaler. Det ene er en markant tilpasning fra den opprinnelige befolkning til de nye makthaveres religiøse orientering. Det annet er klare signaler på frykt for religiøs og kulturell tilintetgjørelse, og en reaksjon fra den kristne befolkning som nå så seg som underpriviligert.

De blomstrende dager på 900-tallet

Den perioden som har blitt ansett som den mest dynamiske og spennende for det islamske riket på den iberiske halvøy, var tiden på 900-tallet. Abd al-Rahman III kom til makten i 912. Under hans ledelse ble den kristne opprørsbevegelsen rundt Ibn Hafsun slått ned. Abd al-Rahman III konsoliderte sin maktposisjon ved blant annet å opprette et eget kalifat med sete i Cordoba i 929 som var å anse som en klar utfordring til kalifatene i Bagdad og Cairo.

Det islamske Spania under Abd al-Rahmans III styre var preget av en sterk økonomisk oppgangstid. Dens økonomiske slagkraften kunne føles så langt som til Norge og Nigeria.⁴⁴ Samtidig som velstanden preget riket, blomstret også samfunnet i vitenskap, arkitektur og kunst. Al-Andalus profitterte på å tilhøre den islamske verdens handelsnettverk hvor det hadde en nøkkelrolle som porten i vest mot den kristne Europa.

Det er ikke mye historisk materiale som eksplisitt behandler forholdet mellom kristne og muslimer under Abd al-Rahman III.⁴⁵ Det generelle inntrykket er at de religiøse aspektene ved samfunnslivet var noe nedtonet.⁴⁶ Det mest markante trekket var fremhevelsen av den arabiske kulturen på bekostning av berbersk og tradisjonell iberisk kultur. Befolkningen synes i stor grad å ha forsøkt å tilpasse seg det som nå ble ansett for å være en stabil samfunnsorden gjennom en tydelig økning av konverteringene til islam.⁴⁷

Malakitene som vanligvis betraktes som å representere en rigid og intolerant form for Sharia-fortolkning, spilte en dominerende rolle i al-Andalus. Under Abd al-Rahman III ser det ut til å være slik at deres intoleranse først og fremst var rettet mot divergerende retninger innenfor islam.⁴⁸ Styresettet i denne perioden var mer preget av *raison d'état* enn av ekstreme religiøse overtoner.⁴⁹

43 Ibid: s. 68.

44 Fletcher, Richard: *Moorish Spain*, s. 62

45 Watt, W. Montgomery: *History of Islamic Spain*, s. 52.

46 Ibid, s. 60

47 Bulliet, Richard: *Conversion to Islam in the Medieval period*, s. 125.

48 *The Encyclopedia of Islam*: Leiden: E.J.Brill 1991, Vol. VI, s. 280-281.

49 Watt, W. Montgomery: *History of Islamic Spain*, s. 43.

Det må allikevel nevnes at aggressiv muslimsk terminologi var en del av den politiske dagsorden. Det hyppige angrepene mot de kristne maktene i nord ble ofte motivert med *jihad* (hellig krig).⁵⁰ Det islamske Spania gikk under navnet «Dar Djihad» eller «jihad-landet» i andre deler av den muslimske verden.⁵¹

Man havner allikevel ned på det forholdet at samfunnet var rimelig stabilt. Opprørsbevegelser, det være seg fra muslimer av ikke-arabisk opprinnelse eller fra grupperinger av den opprinnelige kristne befolkning, var slått ned. Økonomisk velstand og nyvunnet sosial og religiøs bevissthet, bidro til et samfunn i tilstrekkelig grad av balanse til ikke å la seg utfordre i veldig sterk grad av religiøse minoriteter.

Hvordan var så livet for de gruppene som nøydhimmi-status? Den religiøse praksisen kunne ivaretas i den grad at det ikke medførte sosiale konsekvenser. Det betyr at det var rom for en intern trosutfoldelse innenfor et kirke- og menighetsliv. Dette kunne utføres uten innblanding fra myndighetens side. Imidlertid var det ingen mulighet for kristen propagandering. Innenfor bestemte rammer kan man således tale om religionsfrihet og sameksistens mellom ulike religioner.

Dhimmi-status innebar imidlertid i realiteten å være annenrangs borger. Kostnaden med å opprettholde en kristen trospraksis, også i den minst konfliktfylte perioden av det islamske styret i det iberiske Spania, var at man forble utelukket fra å være en fullverdig borger og uten mulighet til å delta i de interne samfunnsprosessene.⁵² Dette kommer klart til uttrykk i klesdraktsbestemmelsene som forbød de religiøse minoritetene å bære de arabisk-inspirerte klærne som den styrende majoritet bar.⁵³

Fragmenteringen av det islamske riket

Etniske og politiske forskjeller fragmenterte al-Andalus i det ellevte århundre. Berbere, Saqaliba (tidligere slaviske slavesoldater) og arabere kjempet en innbitt borgerkrig (*fitnah*) mellom 1008 og 1031. De fleste av Taifa-kongedømmene var lite preget av religiøs retorikk.⁵⁴ De kristne var imidlertid på dette tidspunktet en nærmest glemt gruppe,⁵⁵ og var i all hovedsak en underprivilegert landsbybefolkning⁵⁶ som i liten grad dro nytte av velstanden

50 Kennedy, Hugh: *Muslim Spain and Portugal*, London: Longman 1996, s. 84.

51 Fletcher, Richard: *Moorisk Spain*, s. 62.

52 Glick, Thomas F.: *Islamic and Christians Spain in the early Middle Ages*, s. 174.

53 *The Encyclopedia of Islam*, Leiden/London: E.J.Brill/Luzac & Co 1965, Vol. II, s. 227.

54 Watt, W. Montgomery: *History of Islamic Spain*, s. 113.

55 Wasserstein, David: *The rise and fall of the Party Kings*, Princeton: Princeton University Press 1996, s. 224.

56 *Ibid*, s. 229

eller kulturen i de blomstrende muslimske bysamfunnene som Cordoba og Sevilla, men også Toledo, Granada, Zaragossa, Valencia og Malaga var uttrykk for til tross for den pågående borgerkrigen.

Det ser ut til å ha vært en betydelig sosial distanse mellom de to religiøse grupperingene. Den amerikanske forskeren Thomas F. Glick hevder at mye av dette skyldes det kristne lederskapet når han sier at de «purposely cultivated ignorance of Arabic culture and, because of it's inability to interact creatively with Arabic culture, condemned the entire group to historical irrelevance».⁵⁷ Et eksempel på den svært beskjedne rollen de kristne har spilt på denne tiden er det forholdet at ingen skrifter med opprinnelse i dette miljøet er kjent i dag. Det er kun kilder med jødisk eller muslimsk opprinnelse som er tilgjengelig.⁵⁸

Når det dreier seg om de muslimske skriftene, er det grunnlag for å hevde at disse i omtale av de kristne uttrykker betraktelig skepsis. David Wasserstein mener å kunne identifisere en mer fiendtlig holdning mot slutten av det ellevte århundre, og han antyder at en av årsakene til dette ligger i de to gruppenes manglende kontakt med hverandre.⁵⁹

Det bildet som fremtrer fra borgerkrigsperioden, er et nesten ikke eksisterende forhold mellom kristne og muslimer. De kristne fremtrer som perifere på en tid hvor omtrent 80 prosent av befolkningen var muslimer.

Berbernes maktperiode

Det var opprettet en naturlig kontakt mellom Nord Afrika og al-Andalus. Et ikke ubetydelig antall berbere var bosatt på den iberiske halvøya, og hadde maktposisjoner i flere regioner. Politiske og religiøse bevegelser i Nord-Afrika ble også følt i det islamske Spania.

Det var i særdeleshet to religiøse strømninger fra det området vi idag kjenner som Marokko, som ble særdeles viktige for livsforholdene i Spania. Almoravidene gjorde sitt inntog i al-Andalus i 1050 og satt ved makten til 1086. Etter en periode av nye borgerkriger (andre Taifa), etablerte Almohad-bevegelsen seg med makten i tiden 1100 til 1130. Fellestrekk for begge disse grupperinger var at de representerte en streng og lite tolerant variant av Islam. Denne rigide og intolerante religiøse praksisen gikk ut over både de jødiske og kristne minoriteter, men rammet også muslimske trosfrender som ble betraktet som dekadente.⁶⁰ Hele det kulturelle klimaet forandret seg ved inntoget av

57 Glick, Thomas: *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages*, s. 114.

58 Wasserstein, David: *The rise and fall of the Party Kings*, s. 224.

59 Ibid, s. 241.

60 Mann, Vivian, Glick, Thomas F., Dodds, Jerrilyn D. (ed.): *Conviviencia*, s. 119

berber-beveglene Almoravidene og Almohadene. W. Montgomery Watt uttrykker det slik: «It went from glitter and splendor to gloom and doom».⁶¹

Allerede fra den tidligste perioden av Almoravidenes styre kom det nye regimets holdninger til de religiøse minoritetene frem. Forholdet til jødene, som frem til dette tidspunktet var tillatt å inneha forholdsvis betydelige samfunnsposisjoner, ble drastisk forverret. De fikk krav om å konvertere til Islam, eller bli utvist av al-Andalus.⁶² Det fant også sted regulære massakre av jøder.⁶³ Dette fikk som konsekvens at det store flertallet av jøder emigrerte til det kristne Nord-Spania og til Provence.⁶⁴

Man vet også at et ikke ubetydelig antall kristne valgte å emigrere.⁶⁵ Det var gode grunner for å gjøre en slik beslutning da situasjonen forandret seg dramatisk under berbernes styre. Det var en utstrakt grad av forfølgelse av kristne. I 1126 ble eksempelvis en større mengde kristne deportert til Marokko.⁶⁶ De ble portrettert som forædere og medløpere for de kristne kongedømmene i nord, som på dette tidspunktet var en kilde til stadig bekymring for makthaverne i al-Andalus. Og man kjenner til beretninger om kirkeødeleggelse, som f. eks. da kirken i Granada ble ødelagt i 1099.⁶⁷ Den æreskodeksen som dhimmi-status representrer i forhold til kristne, jøder og zoroastre, og som var gyldig i al-Andalus frem til berbernes maktovertakelse, ble fullstendig ignorert av almohadene som stod for en ennå mer ekstrem form for Islam enn almoravidene.⁶⁸

Granada – det avsluttende kapittel av islamsk styre

Styrkeforholdet mellom det islamske Spania og de kristne kongene i nord ble markant endret fra slutten av 1100-tallet. De kristne maktene viste stadig mer aggressiv holdning i forhold til det muslimske syd. Gjenerobringen av hele den iberiske halvøy ble ansett som like viktig som gjennomføringen av korstogene. Både korstogideer og -metoder ble spredt.⁶⁹ I denne fasen tok også den katolske kirken sentralt en mer aktiv rolle. Både pave Celestine III (1191-1198) og hans etterfølger Innocent III (1198-1216) var talsmenn for militære kampanjer. Den

61 Watt, W. Montgomery: *History of Islamic Spain*, s. 100.

62 Mann, Vivian, Glick, Thomas F., Dodds, Jerrilyn D.(ed.): *Convivencia*, s. 20

63 Ibid., s. 118.

64 Glick, Thomas F.: *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, s. 175.

65 Kennedy, Hugh: *Muslim Spain and Portugal*, s. 185.

66 Fletcher, Richard: *Moorish Spain*, s.112-113

67 Ibid, s. 112.

68 Mann, Vivian, Glick, Thomas F., Dodds, Jerrilyn D. (ed.): *Convivencia*, s. 20.

69 Riley-Smith, Jonathan: *Middle East Report*, Washington D.C.: no. 178 (Juli-August), 1992, s.3.

pavelige aktiviteten innebar rekruttering av styrker fra Frankrike, faste, prosesjoner og forbønn i Roma.⁷⁰

De muslimske styrkene var på defensiven. Viktige byer i al-Andalus gikk tapt: Cordoba i 1236, Murcia i 1243, Jaen i 1246 og Sevilla i 1248.

Den siste rest av muslimsk styre fant man i Granada som dannet en liten provins i Syd-Spania. Granada synes å ha vært svært preget av de hyppige angrepene fra nord.⁷¹ Kristne var ikke ønsket i provinsen og overgrep fant sted.⁷² Det er uklart om det overhodet var fast bosatte kristne i Granada. Siden jøder kunne inneha innflytelsesrike posisjoner,⁷³ er det desto mer bemerkelsesverdig at de kristne er fraværende i staten. Det virker mulig å betrakte den negative holdningen i forhold til de kristne mer som et resultat av den generelle politiske situasjonen enn som et resultat av religiøst hat.

Den politiske og religiøse retorikk tiltok mot slutten av 1400-tallet, og den kongelige propagandaen hevdet at gjenerobringen av Granada var det nye korstoget.⁷⁴ I 1492 var det islamske Spania historie. Med hard hånd tok Ferdinand og Isabelle makten, og de religiøse minoritetene var levnet liten sjanse til religionsfrihet. Jødene ble fordrevet, mens de gjenværende muslimene ble betraktet som femtekolonister og anklaget for å stå i ledtog med nord-afrikanere, egyptere, tyrkere, pirater, lutheranere og andre vranglærere.⁷⁵

Conviviencia?

Den forutgående analysen tyder på at det er dannet en moderne myte. Den påstår at «symbios, alangam and fusion»⁷⁶ er en dekkende måte å karakterisere sameksistensen mellom kristne og muslimer i det islamske Spania mellom 711 og 1492. Konklusjonen av denne artikkel er at myten slår sprekker, og således ikke lenger fortjener å leve videre ukritisert. Et prosjekt som går ut på å finne modeller for sameksistens over religiøse skillelinjer, kan være betydningsfullt i en verden som stadig vekk konfronteres med de skillelinjer ulike religiøs tilknytning representerer. Et slikt forsøk krever imidlertid edruelighet i omgang med det historiske materialet.

Det islamske Spania leverer ikke et idealbilde av *conviviencia*. Det som fremstår for en etter en studie av denne perioden, er at det er en rekke styresett

70 Fletcher, Richard: *Moorish Spain*, s. 124

71 Kennedy, Hugh: *Muslim Spain and Portugal*, s. 280.

72 Fletcher, Richard: *Moorish Spain*, s. 160.

73 Mann, Vivian, Glick, Thomas F., Dodds, Jerrilyn: *Conviviencia*, s.19.

74 Fletcher, Richard: *Moorish Spain*, s. 164-165.

75 Chejne, Anwar G.: *Islam and the West: The Moriscos*, Albany: State University of New York Press 1983., s. 8.

76 Karlsson, Ingmar: *Islam och Europa: Samlevnad eller konfrontasjon*, s. 193.

som har eksistert. Hver av dem har sine spesielle særtrekk. Noen, som almoravidene og almohadene, uttrykker den største grad av religiøs intoleranse, mens andre gir signaler om en langt større grad av storsinn i forhold til religiøse minoriteter. Denne artikkelen forstår den blomstrende perioden under Abd al-Rahman III som å ha slike tilsnitt. Sett på den bakgrunnen er Richard Fletcher kanskje vel kategorisk når han hevder: «But Moorish Spain was not a tolerant and enlightened society even in its most cultivated epoch»⁷⁷

English Summary

«*Convivencia* between Christians and Muslims in Islamic Spain from 711 to 1492.»

This article refers to a statement expressed by the Swedish diplomat and historian Ingmar Karlsson who among others, claims that the period from 711 to 1492 when a major part of the Iberian peninsula was governed by Islamic rulers, portrays a society of harmony between the different ethnic groups regardless of race or religion. The article argues that this is an oversimplified understanding of the relationship between Christians and Muslims in Islamic Spain. The article, furthermore, describes the view expressed by Karlsson as a modern myth. The history of medieval Iberia is complex and should be treated as such. In order to understand the *convivencia* in its different historical stages, the article argues that it is important to examine each of the more important periods specifically. The article concludes that the modern myth of *convivencia* does not withstand a closer examination.

Major Reidar A. Kirkevold, Rygge hovedflystasjon, 1590 Rygge flystasjon. F. 1955. Stasjonsprest Rygge hovedflystasjon 1991-. Cand. theol. Det teologiske Menighetsfakultetet, 1980. Praktisk teologisk seminar, Det teologiske Menighetsfakultetet, 1981. Forsvarets stabsskole 1996 I. Studieopphold ved University of North Carolina, Chapel Hill (Islamstudier) 1997-1998. Sjømannsprest, New York 1981-1987, Hamburg 1987-1989. Sjøforsvarsprest, ØSD 1989-1991. Skipsprest KV Andenes (Operation Desert Storm) 1991. Bataljonsprest UNPROFOR, Makedonia 1994.

⁷⁷ Fletcher, Richard: *Moorish Spain*, s. 173.

Å være muslim i Forsvaret

KAPTEIN FARHAT A. CHAUDHRY

Det å være muslim kan oppfattes på ulike måter, avhengig av mottaker som tolker utsagnet. I dagens opplyste samfunn, tenker en med det samme at det har noe med tro å gjøre. En kristen person vil antagelig oppfatte en muslim på samme måte som han oppfatter seg selv fordi begge er troende.

En muslim er en etterfølger av religionen «Islam». Slik en bygning hviler på stolper, sies det at Islam bygger på ~~5~~-fem grunnpilare. De grunnpilarene er å tro på ~~en~~-Gud som ~~er~~-den eneste og alene, å be (~~bønn~~) til Gud (fem ganger daglig), faste en bestemt måned ~~i~~ året, foreta pilegrimsreise en gang i livet sitt dersom en har råd til det, og sist men ikke minst gi almisse til de som trenger det. En person som oppfyller disse kravene, kalles muslim.

I Norge er alle som i utgangspunktet tror på Jesus, kristne, og tilhører kristendommen. Noen går i kirken hver søndag og er opptatt av kristelige gjerninger. Andre gjør det sjeldnere, og noen har nesten aldri vært i kirken, men sier at de tror på Jesus Kristus og derfor er kristne. Hva forskjellen er-er, vet må Ggud best-vite-selv.

Slik er det i Islam også. Noen oppfyller alle krav og andre bare enkelte av disse, men alle sier at de er muslimer. Det er kun det første vilkåret – troen på den ene Gud – som må være oppfylt, for at en kan kalle seg muslim. De andre vilkårene er en del av det fremtidige liv. Det betyr at en må tilstrebe å oppfylle disse en gang i livet etterhvert som en har kapasitet og mulighet til å gjøre dette.

Min oppfatning om hvordan det er å være muslim i Forsvaret, vil være subjektiv, basert på mine holdninger, verdier, opplevelser og erfaringer som befalelev, befalingsmann og deretter offiser i det norske forsvaret.

Jeg vil forsøke å beskrive opplevelsene slik jeg har følt disse som rekrutt, befal og offiser i Forsvaret. Jeg håper ikke dette blir forvekslet med min oppfatning av det norske samfunn og kulturen i sin helhet. Det er tross alt stor forskjell på de militære som er underlagt et autoritært system og sivilister.

Det var nok et kultursjokk å flytte til Norge med helt andre verdier enn det jeg var vant med. Jeg visste knapt hvor Norge var på verdenskartet før jeg flyttet hit i 1979.

Mitt første mål i livet var å studere, uansett hvor jeg var. Men Min-studenttilværelsen ga ikke mye tid til å tenke på om jeg trivdes i Norge. Det var

klart at jeg var av utenlandsk opprinnelse, skilte meg ut fra flertallet pga. hudfarge og det jeg ikke gjorde (svinekjøtt, alkohol). Jeg foretok ellers mine valg slik alle har rett til å gjøre.

Tiden gikk fort. Jeg ble ferdig med første del av utdannelsen og tenkte på å ta en pause i studiene. I denne «pausetiden» i 1987 ble jeg innkalt til førstegangstjeneste som norsk statsborger. Jeg ville kombinere førstegangstjenesten og utdanneelseing, siden det fantes muligheter for å utdanne seg i Forsvaret.

Mitt-Utgangspunktet mitt var at jeg aktet å gjøre noe for det samfunnet jeg levde i. Jeg ville vise at jeg hadde mot til å gjøre noe som ingen med innvandrerbakgrunn hadde gjort før meg. Det var et yrke hvor en ikke ble sett ned på slik tilfelle var andre steder, spesielt i det sivile livet. Det var litt overraskende å oppleve at ved slike tanker steg stoltheten i meg et par hakk. Jeg var overbevist om at det var et respektabelt yrke og det rette for meg.

Det brukes selektive metoder til utvelgelse av befalingsmenn i Forsvaret. Visse krav må være oppfylt før søknaden vurderes for videre behandling. Deretter må en del utvalgte søkere som ønsker å bidra med sitt, som pliktoppfyllende borgere av nasjonen, konkurrere med hverandre før de heldige velges ut etter fastlagte kriterier og vurderinger. Etter min mening er vurderingen av kandidatene som fysisk og psykisk sunne individer mindre viktig enn deres positive holdninger, sosial_tilpasningsevne, personlige leder egenskaper osv.

Jeg opplevde det som en personlig seier (anerkjennelse) å bli innkalt til opptaksprøver til befalsskolen. Da innkallingstidspunktet nærmet seg, gledet jeg meg til å gjøre tjeneste som soldat for Kongen og det norske folket. Det var mange som løftet blikk da navnet mitt ble ropt opp. Jeg var så godt forberedt som jeg kunne være for å klare opptakskravene, og følte meg som en helt vanlig norsk gutt. Opptaksprøvene varte en ei-uke og jeg dro hjem med gladmeldingen om at jeg var kommet inn. Skolestart var om to uker.

Befalsskolen

Stolt og selvsikker dro jeg tilbake til leiren for halv-~~annet~~ år. Befalsskolen startet i juni 1987. Alle elevene ble etterhvert kjent med hverandre og fant sin naturlige plass i det nye miljøet med nye kamerater og fremtidige kolleger. Men ca. 4-5 uker etter start fikk jeg et stort sjokk. De synlige kulturelle forskjellene begynte å vise seg under gjennomføring av rekruttskolen.

Jeg var forberedt på å takle problemer som ekstra oppmerksomhet, nysgjerrighet, og uvitenhet om meg og det jeg sto for fordi jeg var den eneste mørkhudedeet på befalsskolen. Men jeg var ikke forberedt på den manglende forståelsen for min tro og de verdier som jeg sto for som et individ.

Manglende forståelse for annerledeshet~~forståelse for annerledeshet~~

Jeg trodde alt var i orden siden jeg hadde sagt ifra til befalet og ledelsen om de små forskjellene mellom meg og resten. De forskjellene gjaldt min overbevisning som muslim om å ikke spise svinekjøtt. Dette skulle ordnes med at jeg fikk vegetar- eller annen erstatningsmat de dagene det ble servert svinekjøtt.

Det var et vedtak som ordnet mine fysiske behov, men psykisk støtte manglet. Personlig opplevde jeg ikke mange fredelige middager i matsalen, uten ubehagelige kommentarer ~~enten fra klassekolleger eller andre medelever på skolen,~~ den dagene jeg fikk servert karbonader eller oksekjøtt. Men også de dagene jeg fikk to dager gamle fiskekaker eller koketorsk, var det heller ikke fred å få rundt bordet.

Forståelse eller trakassering~~åelse eller trakassering~~

Det var selvfølgelig ikke alle som var slik. Det fantes også samvittighetsfulle medelever som hadde observert alt dette, og viste sympati. Et par romkamerater merket problemet og tok dette opp i troppsjefens time. Jeg oppfattet dette som andres manglende forståelse for min tro og væremåte, men det ble mitt problem nå. Det var rett og slett vondt å høre og se at de, som kritiserte min væremåte åpenlyst, fikk støtte og ros som modige fordi de torde å si sin mening. De hevdet at de brukte sin ytringsfrihet til å uttrykke sin mening.

Tvil om riktig avgjørelse~~om riktig avgjørelse~~

Jeg følte meg mer isolert og ensom. Jeg hadde aldri følt meg så ~~pass~~ ensom og alene ~~for~~ i hele mitt liv. Jeg følte at ~~min~~ identiteten min var borte. ~~S~~ ~~Det~~ ~~motet~~ ~~og~~ ~~den~~ stoltheten jeg hadde følt for min identitet som nordmann, var i ferd med å forsvinne. Jeg begynte å tvile på om jeg hadde tatt et riktig valg angående befalsskolen og om jeg skulle klare å gjennomføre den i det hele tatt.

Identitetskrise

Men jeg ville heller ikke slutte fordi det ~~ville~~ kun ville gå utover meg og ødelegge mulighetene for eventuell andre med utenlandsk bakgrunn som ventet på gjerdet. Den kommende perioden ga ikke noen særlig gode minner, men jeg ble på befalsskolen uansett.

Det var kongelig besøk i Kristiansand, kong Olav skulle besøke byen. I den anledning skulle Krigsskolen Linderud og Luftforsvarets befalsskole på Kjevik

gjennomføre en seremoni. Under seremonien i parademarsj, hørte jeg en tilskuer med den beste sørlandske dialekt si: «Fy f...~~æ~~n, j...~~æ~~vla svarting, han tror han er noe bare fordi han har uniform på seg». I det øyeblikk dukket det opp flere spørsmål i hodet mitt mens jeg gikk marsj. Hvem er jeg? Hvor er jeg? Hva gjør jeg og hvorfor? Nå følte jeg at jeg måtte lete etter meg selv og min identitet.

Jeg bestemte meg for å gjøre noe og ~~lovet tok et løfte av~~ meg selv ~~om~~ at jeg skulle fullføre befalsskolen uansett resultat. Jeg tok opp lån og flyttet ut fra leiren til privat hybel i siste 7-8 månedene av befalsskolen. Jeg var minst mulig i leiren etter tjenestetiden.

Ensomhet i selskapi-selskap

Endelig kom avslutningsdagen med utdeling av vitnemål og beskikkelse til sersjant. Det var middagsservering og sosialt arrangement på kvelden for vordende befalingsmenn.

Under middagen gikk alt greit fordi det var faste sitteplasser. Etter middagen samlet alle seg i små grupper og hygget seg. I en slik hyggelig stemning var det sårende å oppleve at jeg stod der helt alene uten å ha noen å snakke med. De som stod og satt rundt meg forsvant en etter en. I et lokale med ca. 50 personer satt jeg alene på en toseter mens andre presset seg ~~sammen ned~~ i sofaene rundt det samme bordet.

Nystart

~~Dette~~ var det siste jeg ville oppleve av ydmykelse og neglisjering. Jeg hadde allerede forberedt meg til ~~nytt det nye~~ tjenestestedet. Jeg hadde bestemt meg for ikke å finne meg i slikt lenger.

En ny epoke startet da jeg kom til nytt tjenestested som befal i ~~Ldet norske~~ luftforsvaret. Jeg hadde funnet igjen ~~min~~-identitet ~~min~~, nemlig ~~som~~ norsk med innvandrers-bakgrunn og en annen religion enn statskirkens. Nå kunne jeg ikke bli såret lenger.

På det nye tjenestestedet var situasjon akkurat lik. Jeg fikk de samme spørsmålene, og så og si samme type kommentarer. Men problemer som jeg hadde hatt på befalsskolen, ble taklet på en helt annen måte. Nå besvarte jeg kommentarene og turde å si min mening slik at selv de som ikke hadde hørt spørsmålet, allikevel skulle få høre svaret. Dette virket bra. Jeg fikk også sagt min mening. Jeg hadde ~~hverken~~ usikkerhet eller redsel i meg nå. Jeg var ikke en elev lenger, men en kollega.

Det kan trekkes frem mange uhyggelige episoder som ligger i minnet mitt, fra hverdagen og ~~hverdags~~holdninger til enkelte-personer. De vanligste ~~spørsmålene situasjonene~~ dreide seg selvfølgelig om hvor mange ganger om

dagen jeg ba og hvor sterk fundamentalist jeg var. Som regel var spørsmålene veldig hypotetiske. Her vil jeg kun ta frem et par av episodene.

En gang i 1993 kom en norsk offiser tilbake etter å ha tjenestegjort som FN-observatør i Libanon. Under samtalen forklarte han at han hadde hatt problemer med enkelte muslimske offiserer i hans gruppe.

Problemet var at de muslimske offiserene rengjorde grytene både før og etter at de hadde laget mat. Først ~~nærmest~~ som et slags rituale i tilfelle dersom det var blitt servert svinekjøtt eller annen type mat som de ikke kunne spise. Og etterpå som vanlig kjøkkenorden. De spurte bestandig om hva det var til middag.

Dette irriterte den norske offiseren. Han bestemte seg sammen med noen andre for å ta igjen ved å la de muslimske offiserene spise svinekjøtt if den tro at det var lamme- eller oksekjøtt.

~~Dette viser hva slags respekt han hadde for andre kulturer og mennesker med andre vaner.~~ Slike holdninger er heller ikke tillitskapende.

Ny tid nye erfaringer~~tid nye erfaringer~~

Det er snart 12 år siden jeg opplevde dette. Men det føles som om det skjedde i går, fordi det har vært en del av minnene mine. Det har vært utallige episoder i denne perioden som har gjort inntrykk i en eller annen form. Opplevelsene har imidlertid vært veldig lærerike og har bestandig gitt meg noe å tenke på. Det er kanskje dette som har lagt grunnlaget for min personlige utvikling og for det jeg står for i dag.

Å behandle underlagt personell på en rettferdig og riktig måte, er et stort ansvar som er pålagt troppsjefen. Etter min mening bør personellet vurderes etter sine holdninger, innstilling, atferd som militært personell, og ikke minst etter resultatet av gjennomførte oppgaver og oppdrag som de er blitt tildelt.

Under behandling av en personellsak, ble jeg møtt med påstander fra en som ikke var part i saken, om at min avgjørelse ikke var riktig fordi jeg ikke hadde riktig «norsk» bakgrunn. Jeg måtte forstå den norske kulturen før jeg tok en slik avgjørelse. Grunnen til det var at min avgjørelse ikke var i samsvar med hans meninger.

Jeg ville vist bedre forståelse dersom påstanden hadde kommet etter at vedkommende hadde hatt fullstendige opplysninger i saken. Da han ble gjort oppmerksom på manglende opplysninger i saken, kom det bare et lite «åh» fra vedkommende.

Forsvaret i forhold til religion~~i forhold til religion~~

~~Når Så langt~~ det gjelder Forsvaret som arbeidsgiver, har forholdet til «nye landsmenn» og dermed utøvelse av religionsfrihet blitt satt på dagsorden de siste årene.

Allerede i 1987 opprettet Forsvarsdepartementet et utvalg som skulle vurdere hvordan Forsvaret kunne tilpasse seg etniske minoriteter. En ny innstilling kom i 1989. Begge innstillingene gikk ut på å bedre bedre-tilrettelagt kosthold, helligdager og uniformstilpasning for minoritetene. Innstillingene ble sendt ut til høring og ble godkjent. Direktivet ble utgitt som *Direktiv med bestemmelser for etniske minoriteter i Forsvaret*.

Dette er jo selvfølgelig et resultat av lovbestemmelser som stadfester rettigheter angående religionsfrihet og ikke-diskriminering pga. hudfarge, etnisitet osv. Bakgrunnen kan ikke være noe annet enn Lov om verneplikt som sier at *alle landets borgere* skal tjene fedrelandet.

Å gi direktiv er en ting. Å endre holdningene til den tradisjonsrike norske befolkningen er en annen ting. Personell som jobber i Forsvaret, er en del av den norske befolkningen og har sine egne meninger uavhengig av innstillinger, direktiver osv. Departementet kan sende ut direktivene med pålegg om oppfølging, men det vil ikke skje noe utvikling dersom det ikke finnes vilje til oppfølging, innsikt og erkjennelse. ~~Denne viljen kan være påvirket av fordommer og/eller personlige holdninger.~~

Oppsummering

De ovennevnte beskrivelsene av selvpoplevd pine kan med letthet tolkes som mobbing. Men dette vil ikke gjøre saken noe særlig bedre.

Tross alle negative episoder har jeg ikke den formening at mine opplevelser bør danne grunnlag for en allmenn oppfatning av det norske folk.

Med mennesket i sentrum og grunnleggende rettigheter som ytringsfrihet, valgfrihet, religionsfrihet som menneskelige rettigheter, burde det ikke være vanskelig å forstå ulikhetene mellom oss. Det er kanskje dette som burde gjort det umulige mulig, nemlig å akseptere forskjellene hos oss og tilpasse disse til sameksistens preget av verdighet og respekt for ~~alle seg selv og andre~~.

Norges engasjement for fred i kriserammede land der trygghet for sivilbefolkningen er blitt satt på prøve, har gitt mer åpenhet og forståelse i samfunnet. Dette håper jeg i sin tur påvirker de negative elementene i samfunnet. Det er synd at jeg ikke har hatt mulighet til å bruke brukt all min energi og mine krefter for å konsentrere meg om mine oppgaver i forhold til mine kolleger.

Personlig er jeg like mye muslim som enhver nordmann er troende kristen. Norge er jo en kristenlig stat med statskirke i spissen for en sterk tro – eller?? En riktig, sunn holdning i Forsvaret må bygge på grunnleggende menneskelige verdier som er dannet ut fra det samfunnet vi lever i, og som bør være akseptable for alle.

For meg er Forsvaret noe mer enn en vanlig arbeidsplass. Det er mange av «de nye «landsmennene» som tar kontakt med meg for å vite hvordan det er å jobbe i Forsvaret. ~~D~~fordi de skal snart avtjene verneplikten og ~~at de~~ kan tenke seg å fortsette i Forsvaret. Mitt svar til dem må vel bygge på mine erfaringer om hva en kan oppleve i Forsvaret i verste fall og eventuelt i beste fall?

English Summary

«Being Muslim in the Norwegian Defence»

This article is about being a Muslim officer in the Norwegian Air Force. The article is based on impressions and memories pictured in the mind from ~~the in~~ past, as cruel experiences. Reflections from the time during the Academy which almost forced the ~~article~~ author to quit the Academy.

~~It has just not been a journey of glory getting through the selection board and think «You have done it».~~ The author has had difficulties representing his values and his religion in the traditional and conservative society of defence culture. ~~May t~~The reason ~~may~~ be the independency and freedom of speech in modern Norwegian democratic society?

*Kaptein Farhat A. Chaudhry, Leif Rolstadsveg 3-c, 9325 Bardufoss. F. 1964.
Sjef Militærpoliti, Bardufoss hovedflystasjon. Tidligere teknisk befal i
Luftforsvaret, ingeniørhøgskole, politihøgskole.*

Ramadanproblematikken i Forsvaret

En innføring

AV TOR S. OLBERG

En praktisk religion for fellesskapet

Islam er på mange måter en praktisk religion. Riktignok har islam sine tros- punkter som det forventes at enhver muslim skal gi sin (intellektuelle) tilslutning til. En fremføring av en slik tilslutning sammen med andre frembringer en fellesskapshandling, en trosbekjennelse. Men det er i første rekke de praktiske handlingene som danner fundamentet for deltagelse i det muslimske trosfellesskapet. Det er ved å delta i disse at en bekjenner troen overfor Allah, bekrefter den overfor seg selv og andre muslimer, og vitner for de som står utenfor. Og det er i fellesskapet at den enkelte troende lever.

Islam opererer med fire handlinger som i tillegg til trosbekjennelsen danner islams fem søyler som det religiøse liv – individuelt og kollektivt – hviler på. Disse fem handlingene er en muslim pålagt å utføre enten daglig (trosbekjennelsen og bønnene), årlig (velferdsbidraget og fasten) eller en gang i livet (pilegrimsreisen til Mekka).

Ramadan og nymånen

Den muslimske fasten finner sted i den islamske kalenders niende måned, Ramadan. Siden den islamske kalenderen følger månefasene, består deres måneder av 28 eller 29 dager. Dette fører til at alle muslimske høytidsdager og fester kommer 11 dager tidligere hvert år i forhold til vår kalender. I forbindelse med fastemåneden benytter muslimene verden over fortsatt islams opprinnelige metode for å angi starten på en ny måned, nemlig idet to pålitelige menn ser nymånen med det blotte øyet. I våre dager har muslimene tatt i bruk astrofysiske beregninger for å beregne de andre månedene. Men fortsatt søker de å holde fast på den gamle metoden når det gjelder å angi Ramadans begynnelse og dens avslutning som feires med en av muslimenes store fester, id al-fitr.

Da man på forhånd ikke kunne være helt sikre på når man kunne forvente å se nymånen, har muslimene vært tilbakeholdne med å gi langtidsprognoser for eksakte datoer for fastemånedens begynnelse og avslutning. Dette har ved enkelte anledninger ført til at befall med «A-plan» og digitale årskalendere har avslått permisjonssøknader hvor den muslimske soldaten ikke hadde angitt en klar dato for ønsket start av permisjon i forbindelse med festen. Dersom befalet er klar over denne situasjonen innen islam skulle det være mulig at begge parter i samarbeid finner en praktisk løsning i denne situasjonen.

En positiv plikt og en felles byrde

Fasten er en plikt for alle voksne muslimer, med visse unntak. Syke, menstruerende, gravide eller sinnslidende er fritatt fra å faste. De som er på reise er ikke pliktige til å faste. Mange muslimer benytter seg ikke av muligheten for fritak da det finnes regler for at en må ta igjen de aktuelle fastedagene senere eller utføre enkelte sosiale handlinger i stedet.

I muslimske samfunn er fasten en positiv plikt og en byrde de hjelper hverandre å bære. Man pynter hjemmene og forskjøner nabolaget. Familien spiller en viktig rolle. Her oppmuntrer og støtter man hverandre når det røyner på, og sammen ser man fram til kvelden med dens måltider og fest, for den muslimske fasten gjelder ikke hele døgnet. En muslim som gjør tjeneste i det norske forsvaret under Ramadan vil naturlig føle seg trukket til hjemmet. Det oppleves av mange som dobbelt ensomt å være fastende muslim i det militære miljø. Dette kan føre til en økt pågang av permisjonssøknader hvor lengden, hyppigheten og grunnivningen av søknaden vil variere. Vi vil komme tilbake til dette litt senere.

Hensikten med den muslimske fasten

For de aller fleste i det norske forsvar, som i den norske samfunn forøvrig, er faste en bortimot total ukjent erfaring. Noen forbinder faste med selvpinende munker. Andre har hørt om katolikker som faster før påske. («De får jo ikke spise kjøtt, så burgere og pølser, biff og bacon er forbudt i flere uker. Faste? Nei takk!») Andre igjen kjenner fordelene av å spise mindre etter julebordene («After a feast, you should fast»). Det finnes altså religiøse så vel som ernæringsmessige grunner for å faste. Allikevel er det de aller færreste som ser det å faste så hensiktsmessig at de har gjort det. Denne mangelen på positiv erfaring fra majoriteten i Forsvaret angående faste, vil i noen tilfeller kunne slå uheldig ut når grunnlaget for en permisjonssøknad eller andre «lettelsener» i tjenesten kommer opp.

Hensikten med den muslimske fasten er først og fremst religiøst begrunnet. Den er en åndelig disiplin i forholdet til Allah. Den fastende muslim skal utvikle kontroll over sine egne behov og bekjempe selviskhet, grådighet, latskap og andre karakterfeil. Man skal utvikle medfølelse med de fattige, med dem som sulter og med andre som ikke har det så godt som en selv. Også i muslimske miljøer argumenteres det med at det er helsemessig sunt å faste, og at de grupper som måtte ta skade av fasten allerede er fritatt. Andre muslimer vil mislike en slik fornuftsmessig underbygging av fasten og understreke at den eneste begrunnelsen som trengs for fasten er Allahs påbud som man finner i Koranen (Sure 2,181ff).

Faste og kosthold

Det arabiske ordet for fasten, *sawm*, betyr «å avholde seg fra». Det er i første rekke avhold fra mat, drikke og seksuell omgang. Dette tolkes strengt av noen slik at avholdet også omfatter bruk av tobakk, snus, musikk og svelging av sitt eget spytt. Det er forskjellig praksis med tanke på inntak av medisiner i form av sprøyter, tabletter eller øye/nesedråper. Enkelte forbyr alt dette, mens andre tillater bruk av medisiner.

Men dette avholdet gjelder ikke hele døgnet. Muslimene er forpliktet til å faste fra soloppgang til solnedgang, eller mer nøyaktig; fra det tidspunkt det første lyset skimtes ved horisonten til den siste lysstråle er borte. Fra etter solnedgang til før soloppgang er det tillatt å føre det normale livet. Muslimene bryter dagens faste med et lettere måltid (iftar eller «breakfast»). Mange spiser mye i løpet av natten, og inntar gjerne et måltid like før det lysner til neste dag.

For muslimer i Forsvaret betyr dette at det må være mat tilgjengelig også på tider hvor kjøkkenet ellers holder stengt. Her er det viktig å huske på at Ramadan forflytter seg i forhold til vår kalender. Den starter omtrent 11 dager tidligere hvert år. For tiden er Ramadan innen desember måned og vil om et par år bevege seg inn i november. Det vil bety at Ramadan fortsatt i noen år framover vil være innenfor vår mørke periode. Dette skulle føre til mindre problemer med hensyn til garnisonskjøkkenenes åpningstider. Men når Ramadan kommer inn i vår lyse årstid, vil en måtte finne løsninger som ivaretar den fastende muslimens rettigheter samtidig som det ikke legger unødig ekstra byrde på kjøkkenpersonalet. Legger man opp brukbare rutiner i god tid på forhånd slipper man krangel omkring utilfredsstillende ad hoc løsninger.

Å gjennomføre den muslimske fasten, spesielt i våre nordlige landsdeler, har skapt spesielle situasjoner for muslimene. Forskjellige praktiske løsninger er i bruk, som for eksempel at de som faster følger faste klokkeslett i stedet for å observere hvor lyst eller mørkt det er. Slike tidstabeller er tilgjengelig fra offisielle muslimske sentra, enten i Midtøsten eller i Skandinavia.

Muslimer som observerer Ramadan i Forsvaret har, som i resten av året, rett på mat når avdelingen de tilhører er ute på øvelse. Da prosedyrene vedrørende tilgang på mat for muslimer i felt skulle være avklart ved de enkelte avdelinger (dette ble pålagt i henhold til Direktiv for etniske og religiøse minoriteter av august 1992), skulle Ramadan ikke by på noen nye rutiner.

Det som vil være spesielt med matforsyningen i Ramadan vil være at enkelte muslimer svært gjerne vil bryte dagens faste med noe lettere mat enn den som står på dagseddelen. Maten som ønskes behøver ikke være spesiell, kanskje litt frukt og yoghurt. Oftest står det på viljen til å legge til rette for slikt.

Faste og arbeid

Den som faster, skal så langt som mulig opprettholde en normal arbeidsdag. I muslimske samfunn hvor de fleste faster er det ikke til å unngå at samfunnets døgnrytme forandres av fasten. Økt aktivitet på nattetid, med et måltid like før daggry, gjør at mange bedrifter og kontorer har en senere åpningstid i Ramadan enn ellers. Selve arbeidsinnsatsen for den enkelte kan også minke noe. Særlig på offentlige kontorer med lange køer foran lukene kan tålmodigheten settes på en ekstra prøve. For enkelte ligger frustrasjonsterskelen lavere i Ramadan enn ellers.

For de som har et fysisk krevende arbeid er fasten en ekstra påkjenning. Og det er her den fastende soldat og hans befal må være på bølgelengde. Det er viktig at befalet er godt orientert om Ramadan og står i daglig kontakt med soldaten for å høre hvordan han har det. Denne løpende kontakten er absolutt påkrevet dersom avdelingen skal ha en fysisk krevende tjeneste i garnisonen eller delta på en øvelse.

Det har vært tilfeller hvor befalet har diskutert hvorvidt de skulle ta med en fastende soldat ut på en øvelse. Det er utvilsomt et større ansvar å ha med seg en fastende soldat. Ansvar for hans liv og helse ligger på befalet. Øvelsen eller tjenestens krav til den enkelte må vurderes. Det må også transportmuligheter til sykestue eller leir dersom soldaten skulle vise tegn på svekket helse. Vil øvelsesopplegget gi muligheter for å kunne spise på nattetid? Vil gruppens eller avdelingens oppdrag fortsatt kunne løses med en som faster? Medsoldatene må bevisstgjøres på hans situasjon og vise vilje til å understøtte ham.

Det kan være fristende å la soldaten være igjen i garnisonen. Men en slik løsning sender klare negative signaler, både til ham og hans ikke-fastende medsoldater. Det er lett å stigmatisere en person dersom andre opplever en lettelse i tjenesten som urettferdig, kanskje på grunn av mangelfull eller feil forståelse av situasjonen. I alle fall må befalet ikke treffe en beslutning uten først å ha vært i dialog med den fastende soldaten og hans nærmeste medsoldater.

Faste og bønn

De aller fleste muslimer, om de lever i et muslimsk samfunn eller som en minoritet i et ikke-muslimsk samfunn, opplever en skjerpet religiøs bevissthet i Ramadan. Denne kan begrense seg til at man erkjenner at man skulle ta religionen mer på alvor enn det man faktisk gjør. De som praktiserer islam resten av året vil gjøre det i Ramadan også. Men for noen som er lite praktiserende ellers i året vil Ramadan, og spesielt om man opplever den i tjenestetiden i Forsvaret, kunne føre til en religiøs oppvåkning. Det oppleves som om soldaten plutselig blir religiøs, og mistanken om å dra fordeler av dette kan oppstå. Her er det igjen viktig, i første rekke for befalet hans, at de er klar over at en slik religiøs bevisstgjøring er religionspsykologisk naturlig. Det kan faktisk skje for noen, og de må ikke mistenkeliggjøres.

På den andre siden må vi erkjenne at enkelte muslimer har utnyttet befalets manglende kunnskaper om islam til å oppnå urettmessige fordeler. En muslimsk soldat søkte om tjenestefri hele Ramadan med den begrunnelse at en muslim må be daglig i sin hjemmemoske i fastemåned. En annen søkte om fri hele dagen hver fredag i Ramadan med samme begrunnelse. Det er ingenting i islam som tilsier en slik praksis. Visstnok skal en muslim be og søke religiøst fellesskap, men det er ikke påkrevet at det skal skje i den moskeen han er hjemmehørende i. Skulle tjenesten tillate at han kan få muligheten til å besøke et nærliggende trosfellesskap, bør han få innvilget en slik søknad. Siden Forsvaret søker å oppnå lik tjenestebyrde for alle, kan denne soldaten bli forelagt muligheten for tjeneste ved andre anledninger.

Fasten og Koranen

Det å selv lese Koranen eller høre den lest høyt av andre er av betydning for en muslim i Ramadan. Praktisk sett faller dette sammen med hva som er sagt om bønner. En muslim vil ønske å være sammen med andre muslimer for å høre Koranen lest, men islam pålegger ingen dette dersom arbeidet eller tjenesten skulle gjøre dette vanskelig. Det å oppfylle ens plikter er av stor betydning innen islam. Allikevel har enhver militær avdelingssjef adgang til å innvilge søknader i henhold til direktivet av august 1992.

En viktig religiøs begivenhet i løpet av fastemåned er *lailat al-qadr*, «kraftens natt» eller «skjebnenatten» (jfr. Sure 97 i Koranen). Dette er ifølge muslimsk tradisjon natten da de første deler av Koranen ble «sendt ned» til profeten Muhammed. Natten til den 27. Ramadan blir ofte brukt for å markere denne begivenheten. Mange steder leser man hele Koranen høyt i løpet av natten. Denne spesielle natten er ifølge Koranen bedre enn tusen måneder (Sure 97,3). Tusen måneder tilsvarer et langt liv, og det er derfor knyttet mange forestillinger til denne natten. Muhammed har sagt at den som våker denne

natten for å komme Allah i hu, vil få tilgivelse for sine synder og få sine onde gjerninger omgjort til gode. Derfor er det mange muslimer som ønsker å komme sammen denne spesielle natten.

Fasten og festen

Fastemåneden avsluttes når nymånen igjen kommer til syne. Skulle en muslim av forskjellige årsaker selv ikke se denne og ikke motta annen offisiell bekreftelse på at Ramadan er slutt, har profeten Muhammed sagt at enhver muslim skal telle tjue eller tretti dager fra han begynte sin faste og så avslutte den. Ingen skal faste i mer enn tretti dager i strekk. Fasteavslutningen markeres med en felles bønn, i moskeen eller utendørs der det er mulig. Denne samlingen er ofte den største muslimske menighetssamlingen i løpet av året.

Når fastemåneden er over, følger *id al-fitr*, som er den nest største festen i islam. *Id al-fitr* markeres gjerne over en til tre dager, men det er den første dagen som er det absolutte høydepunktet på grunn av fastebruddet og den store fellesbønnen. Familie og venner besøker hverandre og gleder seg over å ha gjennomført nok en krevende faste. Det spises mye god mat. I mange familier får barna nye klær, og man gir en spesiell gave til de fattige.

De fleste muslimer som tjenestegjør i Forsvaret vil selvfølgelig søke om permisjon til denne festen. Denne bør innvilges om ikke særdeles spesielle grunner veier imot. Ingen soldat har krav på spesielle fridager under tjenesten. Men her bør befalet vise skjønn og heller la den muslimske soldaten gjøre tjeneste tilsvarende antall dager under en kristen høytid. Om tidspunkt og antall dager bør en muslimsk soldat få fri i minst tre dager; det vil si fri på den store festdagen og reisedager i tillegg.

Etterord

I denne beskrivelsen av Ramadan og problematikken rundt den for Forsvaret har jeg lagt Sunni-islam til grunn. Ca. 85% av alle muslimer på verdensbasis tilhører denne grenen av islam. Den overveiende del av muslimene i Norge gjør også det. Av de mindre grupperingene er shia-muslimene den største og mest kjente. Det er visse forskjeller mellom disse to grenene av islam, men på det praktiske området som interesserer oss her, har det mindre betydning.

Jeg har lagt Koranen i Einar Bergs oversettelse til grunn for Koranhenvisningene og Imam Muslims *Sahih* for profeten Muhammeds utsagn. Den beste generelle innføring i islam som er skrevet på norsk, er etter min mening fortsatt *Lydighetens vei* av Jan Opsal.⁷⁸ De aktuelle tilfeller jeg har nevnt i denne artikkelen har jeg drøftet med ledelsen i en av de sentrale moskeene i Oslo. For

⁷⁸ Oslo: Universitetsforlaget 1994.

andre spørsmål som ikke er framme i denne artikkelen, kan den interesserte leser kontakte Feltprestkorpset, som videreformidler kontakten.

English Summary

«Ramadan and the Norwegian Defence»

In this article MAJ Olberg gives a short introduction to the Muslim fast in the month of Ramadan. Olberg outlines the rights awarded Muslim soldiers serving in the Norwegian Armed Forces and discusses various practical obstacles a practising Muslim may face. Suggestions for solutions are offered.

Major Tor S. Olberg, Skolemesterv. 5, 1482 Nittedal. F. 19XX. Regimentsprest, Sanitetsregimentet, Lahaugmoen. Befalsskole fra Lahaugmoen. Tjenestegjort ved flere avdelinger i Norge, samt i NORBATT, UNIFIL, 1997-98. Olberg har grunnfag i arabisk fra Kairo og har i mange år forsket på, skrevet og undervist om islam og nordmenns møte med andre kulturer.

Den militære religionen

Menns religiøse erfaring i det norske forsvaret

AV MAJOR/STASJONSPREST SVERRE STAI

Innledning

Hensikten med denne artikkelen er å utdype forståelsen av maskulin religiøsitet som fenomen. Min hypotese er at det eksisterer en bestemt form for maskulin religiøsitet i den militære kulturen. Den militære religionen forstår jeg som den etablerte kirkereligionen i Forsvaret, og menns individuelle og personlige erfaringer av denne. Perspektivet er religionssosiologisk.

Perspektivet

Den militære religionen som forskningsfelt

Forskningen på den militære religionen er omfattende og de faglige tilnærmingene ulike. Men denne forskningen er først og fremst internasjonal. Det finnes ingen fagtradisjon på dette feltet i nordisk og norsk religionsforskning.

Den militære religionen kan sees ut fra to 'vinkler'. Det er religionen sett 'ovenifra' og religionen sett 'nedenifra'. Religionen 'ovenifra' er kirkereligionen. Det er den etablerte kirken i militærvesenet. I det norske Forsvaret er dette 'Kirken i Forsvaret', eller Feltprestkorpset (FPK). Religionen sett 'nedenifra' er den egen opplevde religiøse erfaringen. Det er hvordan den mannlige vernepliktige soldaten, befal og den sivilt ansatte opplever den etablerte kirkereligionen i Forsvaret.

Den eksisterende religionsforskningen profilerer ikke den personlige og individuelle mannlige religiøsitet i den militære kulturen, men den etablerte kirkereligionen. I norsk religionsforskning er den empirisk forskningen på den mannlige religiøsitet i Forsvaret totalt fraværende. Det finnes ingen forskning på den militære religionen basert på intervju med soldaten, befalet og den sivilt ansatte. Eller video-opptak fra kirkelige handlinger i det militære som kunne beskrive særpreget ved denne type mannlige religiøsitet.

Den dominerende tilnærmingen til dette forskningsfeltet er den teologiske. En årsak til dette er forskerens fokusering på den rolle *presten* har i det militære.⁷⁹ Problemstillingen synes ofte å være rollekonflikten mellom *presten* og *offiseren*. Andre teologiske vinklinger er historien⁸⁰ og utredninger om Feltprestkorpsset.⁸¹ En annen genre er presters erfaringer fra nasjonale og internasjonale oppdrag.

I tillegg til denne teologiske tilnærmingen, vil man finne at *militære* tenkere også fokuserer på religionen. Religionen er en viktig faktor i forståelsen av krigshistorie og krigføring. Imidlertid tolkes religionen her på et samfunnsnivå, på bekostning av enkeltindividets egne erfaringer av religionen i den daglige tjenesten i det militære.⁸²

I *samfunnsvitenskapene* synes den militære religionen å være fraværende som forskningsobjekt. Offiserens *sosiale* rolle beskrives, det være seg innad i Forsvaret eller i forhold til det sivile samfunnet. Religion blir i den sammenheng ikke hovedsaken, bare en bakgrunnsvariabel.⁸³

I denne studien er fokuset satt på *menns* religiøse erfaring. I kjønnsforskningen, som er tverrfaglig, er det tradisjonelt fokusert på den feminine religiøse erfaringen. Internasjonalt er denne forskningstrenden i ferd med å snu, og fokuset rettes også mot den maskuline religiøsitet.⁸⁴ I den norske

79 Klassikere er Gordon Zahn: *The Military Chaplaincy: A Study of Role Tension in the Royal Air Force* 1969, og Clarence L III Abercrombie: *The Military Chaplain* 1977.

80 Lagset 1997.

81 Innstilling om feltpresttjenesten. Innstilling fra en komite nedsatt av kirkerådets utvalg for forskning og utredning til vurdering av feltpresttjenesten. Oslo 1975.

82 Clausewitz 1874; Huntington 1964.

83 Kjellberg 1961; Skauge 1993.

84 Stephen B. Boyd., W. Merle Longwood, Mark W. Muesse 1996, xix.

kjønnsforskningen er likevel temaet «menn og religiøse erfaringer» fremdeles i sterk grad fraværende.⁸⁵

Religionssosiologien er perspektivet på den maskuline religiøsiteten i denne studien. I religionssosiologien er det heller ingen fagtradisjon på feltet «den militære religionen», med enkelte unntak. En av disse er Peter L. Berger og Daniel Pinar sin artikkel «Military Religion» fra 1971. Med utgangspunkt i feltpresten som formidler av undervisningsmateriale som pamfletter, magasin/bøker, og bønnebøker, forsøker de i denne artikkelen å profilere den militære religionen. De viser hvordan den militære religionen og feltprestens formidling av undervisningsmaterialet *legitimerer* det militære foretaket.

Maskulin religiøsitet i den militære kulturen

De faglige tilnærmingene til den militære religionen synes å være ensidige. I denne studien vil teologi være en faglig tilnærming i skjæringspunktet til samfunnsvitenskapen, i dette tilfellet: religionssosiologien.

I religionssosiologien fokuseres sammenhengen individ, religion og samfunn.⁸⁶ Individet har et sentralt fokus i denne tilnærmingen. Hans erfaringer av det militære samfunnet og 'Kirken i Forsvaret' nedfeller seg i det sosiale samhandlingsmønsteret. I og med menns erfaringsbakgrunn er individuell og ulik, impliserer dette et sosialt og religiøst *sammensatt* militært samfunn.

I dette religionssosiologiske perspektivet forstås religionen og religiøsiteten i det militære samfunnet som samfunnsskapt.⁸⁷ Religion og religiøsitet er et resultat av den sosiale samhandlingen, enten den skjer i Forsvaret eller i 'det sivile liv' utenfor militærleirens gjerder. Mellom det såkalte 'sivile' og 'militære liv' er det en stadig utveksling av erfaringer, kunnskap og viten. Personellets erfaringer fra det sivile bringes inn i det militære. Og *vice versa*. Størrelsene 'sivilt' og 'militært' liv kan sies å være fiktive fordi de kan gå om hverandre og

85 Frøberg 1998; Norges Forskningsråd 1999.

86⁸ I religionssosiologien er forståelsen av og sammenhengen mellom individ, religion og samfunn helt sentral. I denne studien forstås dette ut fra en bestemt religionssosiologisk fagtradisjon. Denne tradisjonen er ikke kun norsk, men internasjonal. Peter L. Berger og Thomas Luckmann er viktige representanter i denne fagtradisjonen.

87 Samfunnet er ikke en statisk størrelse, men i en kontinuerlig sosial prosess. I basis for dette er individet og institusjonen. Dette er blant annet sentralt i tenkningen hos Peter L. Berger og Thomas Luckmann, 1966.

derfor vanskelig kan skilles fra hverandre. Begge har imidlertid rot i den enkeltes *totale* erfaring. Den militære kulturen kan dermed sies å være en kontinuerlig sosial konstruksjon i dialog med seg selv og samfunnet utenfor leirens gjerder. «Kirken i Forsvaret» fremstår som en sentral aktør i dette sosiale og religiøse samspillet.

Det norske forsvar er en institusjon med en bestemt hensikt. Den skal utdanne personell til et eventuelt krigsoppdrag. Den norske kirke har prester i denne *konteksten*. Disse skal tilpasse det kristne budskapet, det vi kan kalle *innholdet*, for den konteksten denne institusjonen utgjør. Det er denne spesifikke konstellasjonen av religiøs kommunikasjon i den militære kulturen som både i sin *kontekst* og sitt *innhold* kan kalles *den militære religionen*.⁸⁸

Med ord og kroppsspråk kommuniserer menn med hverandre i Forsvaret. Spørsmålet er om dette er en 'ren' maskulin kommunikasjon til forskjell fra en 'ren' feminin kommunikasjon.⁸⁹ Man kan i alle fall etterprøve om menn i Forsvaret handler ut fra den *rolle* man sosialiseres inn i. De aktuelle rollene er: soldat, offiser, og sivilt ansatt. De handlingsmønstrene som knytter seg til disse rollene, er individuelle og nedfeller seg i det sosiale nettverket i Forsvaret.

I det følgende vil jeg ved hjelp av en religionssosiologisk tilnærming gi et omriss av menns personlige fromhetsliv i forsvarskulturen.

Menns religiøse erfaring i det norske forsvar

Den kulturelle rammen for denne studien er Forsvaret. Den norske kirke (Dnk) har sitt virke i denne særegne kulturen, som er en militær kultur. Her utdannes unge menn og kvinner i bruk av våpen til en eventuell krig. Forsvarets organisasjon er videre både hierarkisk og mannsdominert. Forsvaret har en særegen kultur og er med å prege menns religiøse liv.

Det norske forsvar

Forsvarets personell kan kategoriseres i de vernepliktige, befal og sivilt ansatte. Av det totale antall personell i Forsvaret, er kun 5 % av dem kvinner. Kvinnene

⁸⁸ Jfr. Berger/Pinard 1971, 88.

⁸⁹ Johnson/Meinhof 1997, 11.

utgjør et tydelig mindretall, og mangler dermed et grunnlag for en mangfoldig militær kvinnekultur. I Forsvaret er det naturlig nok en tydeligere mannskultur enn en kvinnekultur. Mannskulturen i Forsvaret kan likevel ikke sies å være typisk for det norske samfunnet. Den er en *militær* mannskultur.

Menn er premissleverandører i denne militære organisasjonen. Det er i overveiende grad menn som styrer, og det er menn som utfører det som er bestemt høyere opp i organisasjonen. Organisasjonen følger i tillegg et rigid gradssystem der ordrene skal gå fortløpende fra et høyere til et lavere ledd i organisasjonen. Lavest i hierarkiet er den vernepliktige soldaten. Øverst i hierarkiet er befal på ulike gradsnivå fra sersjant til general, forsvarssjef og Konge. I tillegg til de formelle og skrevne reglene for korrekt og høvisk adferd, finnes det en rekke uskrevne regler.

‘Kirken i Forsvaret’ og menns religiøse erfaring

FPK, eller ‘Kirken i Forsvaret’, er Den norske kirkes forlengede arm inn i Forsvaret. En religiøs betjening av militært personell har sin historiske opprinnelse i vikingtiden. Olav Tryggvason og Olav den hellige hadde egen hirdbiskop som fulgte med på kristningstoktene.⁹⁰ Det norske militærvesenet har ikke hatt en fast ordning med feltprester i fred før opprettelsen av FPK etter den andre verdenskrig i 1953. I dag har FPK 71 prester i tjeneste. Overvekten av dem er yrkesoffiserer (46), mens færre er tjenestepliktige teologer (20). Foruten dette har FPK stillinger i utlandet (4), og en prosjektstilling (1). Kirkelig er FPK et prosti i Oslo bispedømme underlagt biskopen av Oslo. Med dette relativt høye antall prester er FPK det største prostiet i bispedømmet, men også innenfor Dnk.

‘Kirken i Forsvaret’ består i hovedsak av menn. Feltprosten er og har til alle tider vært mann. Ledelsesapparatet består kun av menn. Prestene er menn som utøver prestatjeneste for andre menn; personellet i Forsvaret. Av de 71 feltprestene finnes det kun to kvinner. Disse to er tjenestepliktige, og tjenestegjør derfor på frivillig basis. FPK understøtter dermed med egen virksomheten det mannsdominerte samfunnet i Forsvaret.

⁹⁰ Keyser 1867, 82.

FPK driver sannsynligvis det mest omfattende og aktive mannsarbeidet i Dnk. Årsstatistikken fra FPK 1997 bekrefter dette. I løpet av et år utfører feltprestene mer enn 5000 «prestens timer» (etikkundervising), mer enn 8000 sjelesorgsamtaler, det holdes over 1500 gudstjenester, og man har omlag 6500 kaserne/skipsbesøk.⁹¹

Det finnes ingen statistikk over hvor mange av Forsvarets menn som er medlemmer i statskirken, men det antas her at det vil være som samfunnet forøvrig. Det vil si 87,1%. I fredstid er Forsvarets organisasjon på ca. 35 000 mennesker, av disse er ca. 30 000 medlemmer i Dnk. Ved mobilisering øker organisasjonen til ca. 234 000.⁹² 'Kirken i Forsvaret' er ikke lokalisert i et bestemt forsamlingslokale. Geografisk er medlemmene spredt utover det ganske land. Forsvaret har også personell utenlands. Disse er enten under utdanning, tjenestegjørende i stab, eller i FN/Nato-tjeneste.

Det er et stadig gjennomtrekk av beordret personell ved de militære leirene. For «menighetslivet» har dette konsekvenser. Det bygges aldri opp en fast kjerne av menighetslemmer. 'Kirken i Forsvaret' har ingen langvarig indre kjerne som i en annen statskirkemenighet. Befalet er som 'nomader'. De er ofte på flyttefot, og er aldri lenge på ett sted. 'Kirken i Forsvaret' forholder seg til denne gruppen og kan ikke drive menighetsarbeid i tradisjonell forstand. Men selv om personell skiftes ut med jevne mellomrom, synes kirken å overleve dette. I Forsvaret ser man nødvendigheten av å ha prest i avdelingen på grunn av den vernepliktige soldaten, men også for den fast ansatte. Ved prestens nærvær møter han eller hun en kirke som deltar aktivt i det sosiale livet på arbeidsplassen.

'Kirken i Forsvaret' står i en særstilling. Den har ingen menighet! Samtidig betjener den nettopp menighetslemmer i Dnk, men med en menighetstilhørighet et helt annet sted i landet. Dette er med andre ord ikke en menighet i tradisjonell forstand, som er geografisk avgrenset etter sogn. I så måte har 'Kirken i Forsvaret' likhetstrekk med kirken ved ulike institusjoner og 'Norsk kirke i utlandet' (Sjømannsmisjonen).

91 Informasjon fra FPK datert 3. april 1998

92 Fakta om Forsvaret 1998, 11.

FPK har betydning for den tilknytningen personellet i Forsvaret har til Dnk. Bare et fåtall av Forsvarets personell kan sies å ha sterk tilknytning til sin egen sivile menighet. Dette kompenseres 'Kirken i Forsvaret' for. Den er kirke på arbeidsplassen, direkte rettet mot en bestemt yrkesgruppe som er mannsdominert. Dette fører til at personellets tilknytning i Den norske kirke ikke svinner hen, men derimot forsterkes.

Feltprestens menighet består av de vernepliktige, befalet og de sivilt ansatte. Gudstjenesten og ritualene utføres på arbeidsplassen og har et visst militært preg. Oppmøtet ved disse gudstjenestene er dessuten god. Det har sammenheng med at soldater og befal 'beordres' til gudstjenestene.

Enkelte gudstjenester og ritualer i Forsvaret har en særegen karakter. *Kirkeparadene* er et eksempel. I sin opprinnelse er de anglikanske og følger med noen unntak 'Forenklet høymesse'.⁹³ I tillegg inneholder de gjerne flaggborg, bønnesignal, og Kongeønsket. I min avdeling ledes flaggborgen av soldater fra Militærpolitiet. De står først ved kirketrappa og gir hver og en av de fremmøtte militær hilsen. Når alle er kommet på plass i kirkerommet, før preludiet, bæres det norske flagget frem til koret med verdighet. Foran koret blir flaggborgen med soldatene fra 'Militærpolitiet' stående under hele gudstjenesten. Deretter spilles Bønnesignalet. Presten ønsker så velkommen, den første salmen synges og Gudstjenesten går sin gang. Etter siste salme, men før velsignelsen, trer sjef eller eldste offiser frem. Alle reiser seg og stiller seg i rett og Kongeønsket fremsies: «Gud bevare Kongen og fedrelandet». Alle svarer i kor med høy røst «Ja». Etter postludiet bæres flagget ut. Kirkegjengerne følger på. Flaggborgen stilles opp ved kirketrappa igjen.

Et annet godt eksempel på tilpasning av gudstjenester i den militære kulturen er feiringen av St. Barbara.⁹⁴ St. Barbara er artilleriets skytshelgen, og feires av artillerister i alle forsvarsgrenene. Feiringen avholdes hvert år i forbindelse med hennes dødsdato den 4. desember. Dette er en tradisjonsrik feiring med sterk avdelingsbevissthet. Feiringen kan være tredelt. Det er middag, seremoni og fest. Etter å ha gjennomgått enkelte manndomsprøver slås

⁹³ Gudstjenestebok for Den norske kirke, del I, 1992, 148-155.

⁹⁴ Gamst 1995.

befal til ridder av de ulike avdelingens ordener. Ridderslagningen er med enkelte unntak forbeholdt menn, men festen er for alle. Kirken har markert seg ved enkelte militære avdelinger og tilpasset gudstjenesten til feiringen av St. Barbara.

Under de militære øvelsene «taes det for gitt» at man skal holde gudstjenester. Det er de såkalte feltgudstjenestene, som også følger 'Forenklet høymesse'. Det særegne for disse gudstjenestene er at de holdes der mannskapene befinner seg i felt. De utføres dermed på de utroligste steder og tidspunkt. På en fjelltopp, i en snøskavl, i en 'katedral' på vidda bygd opp av snø av soldatene tidlig på morgenen, eller ombord i et av Sjøforsvarets fartøy.

Militært personell utsettes for fare, enten det er flygere på skarpt oppdrag eller det er tjenestegjørende i FN-kontingenter med daglig trussel fra snikskyttere. Dødsulykker skjer i krig som i fred. En minnestund for en fallen kamerat i skvadronens kaffebar er ikke unaturlig, og med en prest som forretter med baren i ryggen.

Menn i Forsvaret er tradisjonsbevisste, både militært og kirkelig. Det viser seg ikke minst ved vielser. Avdelingens prest er den selvfølgelige vigselsmann. Vielsen kan foregå i avdelingens kapell, eller i den lokale kirke. Ved vielsen stiller brudgommen opp i sin beste uniform og med sabel. Befalskollegaer er også med. Etter vielsen stiller de seg opp på kirketrappa, i espalier. Det er også tradisjon for å holde bryllupsfesten i militærleirens lokaler.

Min hypotese er at det i det norske forsvar finnes en bestemt form for religiøsitet. Denne religiøsiteten er militær og den er maskulin. Denne militære, maskuline religiøsiteten kan videre operasjoniseres i *den vernepliktiges religiøsitet, offiserens religiøsitet, og den siviles religiøsitet*.

– *Den vernepliktiges religiøsitet*

Den typiske vernepliktige soldaten er i alderen 17-25 år. Han har aldri eller sjelden bodd hjemmefra, og er i ferd med å gå inn i de voksnes rekke. Denne unge mannen sosialiseres inn i den militære kulturen.

Den vernepliktige soldaten skal bare tjenestegjøre en kort tid i Forsvaret. Et mindretall av de vernepliktige tilhører den innerste kjernen av menigheten

hjemme og deltar sjelden i søndagens gudstjeneste. Soldaten deltar imidlertid ved ritualer og høytider, tradisjonene tro. Likevel tar den vernepliktige i bruk feltpresttjenesten. Dette har sammenheng med at feltpresten ofte har god kontakt med soldaten. Soldaten blir kjent med kirka på nytt, og på en helt annen måte.

– *Offiserens religiøsitet*

Offiseren er eldre enn den vernepliktige. Han har militær utdannelse og mer livserfaring, både i form av generell livserfaring og erfaringer fra det militære livet i fred som i krig. Offiseren har nok et annet forhold til ‘Kirken i Forsvaret’. Presten er hans sjelesørger, men også kollega. Offiseren og presten omgås ofte hverandre, enten det er i jobbsammenheng eller privat.

Karrierebefal har svake bånd til sin lokale menighet. De har flere beordringer bak seg og har flyttet relativt ofte, og har sjelden eller aldri kontakt med den menigheten de eksempelvis er døpt i. Stedet hvor man er døpt, konfirmert, og viet, kan være tre forskjellige menigheter. Derimot har de en relasjon til ‘Kirken i Forsvaret’. De kjenner sin feltprest.

– *Den siviles religiøsitet*

For de sivilt ansatte er tilknytningen til statskirken en annen. De er som regel bofaste og har et nært forhold til lokalsamfunnet. De sivilt ansatte kan derfor ha sterkere relasjoner til den sivile kirke enn til ‘Kirken i Forsvaret’. Dette kan også gjelde befal som har etablert seg i det lokale samfunnet.

Forskning videre

I denne artikkelen har jeg fremsatt en hypotese om at det i Forsvaret finnes en bestemt form for religiøsitet. Jeg har valgt å kalle dette ‘den militære religionen’. Den militære religionen forstås som den etablerte kirken i Forsvaret, og menns individuelle erfaring av den. Denne religiøsiteten er først og fremst maskulin, og kan operasjonaliseres i *den vernepliktiges religiøsitet*, *offiserens religiøsitet*, og *den siviles religiøsitet*. Påstanden om at det finnes en bestemt religiøsitet i Forsvaret, er verdt å forfølges i videre forskning.

Jeg tror dette kan være viktig for både forskningen og kirken. I den internasjonale forskningen er temaet menns religiøsitet i den militære kulturen nytt som forskningsfelt. I norsk religionsforskning er dette et fremmed tema. Forskning på den militære religionen kan videre bidra til en bedre selvforståelse av både kirken og 'Kirken i Forsvaret'. Sannsynligvis vil en slik forskning kunne bekrefte det man tidligere har erfart av religiøsitet i Forsvaret, samt sette dette i sammenheng. Denne forskningen kan imidlertid også gi *ny* kunnskap. Denne viten vil til sist være et viktig bidrag i utdanningen av feltprester og for hvordan man legger til rette prestetjenesten i Forsvaret.

Litteraturliste

Abercrombie, Clarence L III: *The Military Chaplain*. Sage Library of Social Research, Vol.37, Beverly Hills/ London: Sage Publications, 1977.

Berger, Peter L. og Pinard, Daniel: "Military Religion: An Analysis of Education Materials Disseminated by Chaplains", i *From a Religious Military to a Military Religion*, (red.) Harvey G. Cox, jr.), New York: American Report Press, 1971, s. 87-108.

Berger Peter L. og Luckmann Thomas: *The Social Construction of Reality. A Treaty in the Sociology of Knowledge*. New York, 1966. I dansk oversettelse: *Den samfundsskapede virkelighed*. København: Lindhardt og Ringhof, 1987.

Boyd, Stephen B., Longwood, W. Merle og Muesse, Mark W.: *Redeeming Men. Religion and Masculinities*. Westminster: John Knox Press 1996.

Clausewitz, Carl von: *On War*. Oversatt av J.J. Graham. New York 1968 (første gang publisert i 1874).

Fakta om Forsvaret 1998. Forsvarsdepartementet i samarbeid med Forsvarets Overkommando, Oslo.

Frøberg, Sissel: *Bidrag til norsk mannsforskning - en litteraturliste*. Nettverk for forskning om menn. Oslo 1998.

Gamst, Thorbein: *Sankta Barbara og Barbarafeiringen*. Norsk artilleritidsskrift. Oslo 1955.

Gudstjenestebok for Den norske kirke, del I, 1992: 148 - 155

Huntington, Samuel: *The Soldier and the State. The Theory and the Politics of Civil - Military Relations*. Harvard University Press 1964.

Informasjon fra FPK datert 3. april 1998

Innstilling om feltpresttjenesten. Innstilling fra en komite nedsatt av kirkerådets utvalg for forskning og utredning til vurdering av feltpresttjenesten. Oslo 1975

Johnson, Sally og Meinhof, Ulrike Hanna (eds.): *Language and Masculinity*. Oxford: Blackwell Publishers 1997.

Keyser, R.: *Norges Stats- og Retsforfatning i Middelalderen*. Christiania 1867.

Kjellberg, Francesco: *Offiserene som sosial gruppe*. Magistergradsavhandling i statsvitenskap. Institutt for statsvitenskap, Universitetet i Oslo, 1961.

Lagset, Frode: *For Gud og Fedrelandet. En undersøkelse av enkelte forhold rundt organiseringen av norsk feltpresttjeneste 1945-1955*. Spesialoppgave i kirkehistorie. Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo, 1997.

Mannsforskning i Norge. En forskningsoversikt, en litteraturliste. Norges forskningsråd. 1999.

Skauge, Tom: *“Der må sørges for et gjennomført demokrati i rekrutteringen”*: Sosial bakgrunn for norske offiserer ved slutten av den kalde krig. Militærprosjektets skriftserie, nr. 11, Institutt for administrasjon og organisasjonsvitenskap, Universitetet i Bergen, 1993.

Zahn, Gordon C.: *Chaplains in the R.A.F. A Study in Role Tension*. Manchester: Manchester University Press, 1969.

English Summary

«The Military Religion: Men’s Religious Experiences in the Norwegian Armed Forces»

In this article the author elaborates a perspective on the military religion as a phenomenon related to the Church of Norway. As the author conceives it the military religion is a specific kind of masculine religiosity. In the article the military religion is viewed from the side of the established church institution as well from the personnel of the Norwegian Armed Forces. The established church religion is represented by the Chaplaincy of the Norwegian Armed Forces. The personnel is represented by the male conscript, the officer and civilian employee. The author focuses on their individual and personal experience of the established church in the armed forces. The thesis is that these constitute three specific forms of religiosity: The personal religiosity of the conscript, the religiosity of the officer, and the religiosity of the civilian employee.

Sverre Stai, Krokbekkveien 25 A, 9325 Bardufoss. F. 1966. Stasjonsprest ved Bardufoss hovedflystasjon (1997-). Cand. phil. i kristendoms-kunnskap ved Universitetet i Trondheim, 1991. Grunnfag i sosiologi og studier i religions-sosiologi samme sted. Cand. theol ved det Teologiske Fakultet, Universitet i Oslo 1994. Praktikum ved Det praktisk-teologiske seminar, Universitetet i Oslo, 1994. Assisterende stasjonsprest ved Ørland hovedflystasjon (1994-97). Forskningsprosjekt «Religionsvitenskapelig databank Trondheim», NTNU, og «Utbredelse og bruk av religiøse sanger i Norden» (NORDHYMN). Arbeider for tiden med en studie om den militære religionen i Forsvaret.

Thinking Morally About Intervention

BY JAMES TURNER JOHNSON

Military intervention into local armed conflicts has emerged in the present international environment as providing the most likely occasion for use of armed force by western nations. In a particular instance, how should a nation decide whether to commit armed forces for the purpose of carrying out or assisting a military intervention? Answering this question requires taking account of various kinds of concerns. Some relate to the nature of the need and the overall circumstances in the society or societies into which the intervention would be made. Other concerns arise from the effect the intervention would have on the nation committing its forces. Still others derive from the nature of the international order. Overarching and including all these, though, are questions having to do with the moral justification of the proposed intervention. In this paper I examine how to think about whether a military intervention is justified or not in terms of the idea of just war. As a framework for this examination I begin by identifying the moral criteria defined in classic just war tradition. Then I briefly examine three important examples of moral argument put forward in the context of American debate over military intervention: those of theologian Paul Ramsey, political theorist Michael Walzer, and the United States Catholic bishops.

Classic Just War Tradition on the Use of Armed Force

Just war tradition approaches the matter of the morality of uses of armed force by raising two fundamental questions: whether the decision to resort to such force is justified and, once this first decision has been made, how justified force should be rightly employed (the two parts of the tradition historically called, respectively, the *jus ad bellum* and the *jus in bello*). In terms of the first question, whether resort to

force is justified depends on the degree to which it satisfies several criteria, conventionally listed as follows:

- *right authority*, historically understood as sovereign political authority, that which has no superior;
- *just cause*, classically defined as defense against attack, recovery of persons and property wrongly taken, and punishment of evil;
- *right intention*, defined both negatively and positively: negatively, the avoidance of various kinds of wrong intentions, the sort attaching to the modern term «aggression»; and positively, the purpose of establishing an orderly and just peace. This positive side of right intention is often separated out as a distinct criterion, *the end of peace*.

In Thomas Aquinas's magisterial listing, only these criteria must be satisfied for a resort to armed force to be just. Subsequent tradition, however, added three other prudential concerns, which are, however, of a somewhat different order than the ones Aquinas termed «necessary»:

- *overall proportionality*, the requirement that a judgment be made that the good done by the resort to force will outweigh the evil;
- *reasonable hope of success*, a calculation of likelihood that the resort to force would achieve its just purposes; and
- *last resort*, the requirement that an assessment be made that no justified means other than force could achieve the just cause.

The *jus in bello* historically was defined in two ways: by definition of classes of persons as noncombatants, not to be directly and intentionally harmed in a conflict, and by efforts to restrict the means of used in war. These approaches may still be found in the law of armed conflicts, which closely reflects just war tradition on the conduct of war; moral writing today typically reduces these concerns to two principles, *discrimination* and *proportionality of means*.

All these concerns are morally important; yet in the decision whether to commit military force for interventionary purposes the moral criteria defining the *jus ad bellum* are the ones that must immediately be satisfied.

Let us now examine the three moral arguments on intervention identified above.

Paul Ramsey on Intervention

Ramsey, whose essay, «The Ethics of Intervention»,⁹⁵ first appeared in 1965, wrote in the context of American moral debate over military intervention in Vietnam. Believing, though, that moralists had no business trying to play the role of political authorities, he held his analysis to the theoretical level, not offering any practical advice on its meaning for the case immediately at hand. As a result, the analysis and argument he developed in this particular historical context are not tied to that specific context but apply to moral consideration of intervention in other circumstances as they might arise.

For Ramsey, the central issue in determining the morality of a particular act of military intervention is whether it serves justice or not. In this, on his reasoning, intervention is not different from other possible uses of military force or, indeed, any other form of national power. The political order exists to serve justice in the end of peace, and the means of power the state possesses are morally justified by this fundamental purpose. Thus in principle the state may use military force – indeed, it may experience the need to use such force as a responsibility – when it confronts a situation of extreme injustice that cannot be remedied by other means.

Ramsey's own language was unambiguous. Military intervention in the cause of justice, he argued, «is among the rights and duties of states unless and until supplanted by superior government».⁹⁶ If there were such a superior government, then the right and duty of military intervention – as well as of other uses of military force and other forms of governmental power – would rest there; but the existing international order, he judged, does not constitute such a government. Thus the right and responsibility rests with states, and, Ramsey went on to argue, particularly with the United States: «The primary reality of the present age and the foreseeable future is that the United States has had responsibility thrust upon it for more of the order and realized justice in the world than it has the power to effectuate».⁹⁷ As a result, for the United States, in the face of extreme injustice,

*to choose political or military intervention is to use power tragically incommensurate with what politically should be done, while not to intervene means tragically to fail to undertake the responsibilities that are there, and are not likely to be accomplished by other political actors.*⁹⁸

Yet a nation also has other responsibilities that flow from the same fundamental normative rationale; thus the decision what to do in the face of a particular injustice always must be reached with care. Ramsey accordingly pushed

⁹⁵ Paul Ramsey, «The Ethics of Intervention», Chapter 2 (pp. 19-41) in *The Just War* (New York: Charles Scribner's Sons, 1968).

⁹⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

his reasoning about military intervention further, specifying that a moral decision to intervene must take account of two sorts of justifying grounds, which he called «ultimate» or «just war» grounds and «penultimate» ones.⁹⁹

The first two «ultimate» grounds are justice and order, both «terminal goals in (...) proper politics», on Ramsey's account. As to justice, «The statesman must make a decision about the politically embodied justice he is apt to sustain or increase by his choice to intervene or not to intervene». As to order, the statesman must make «an assessment of order as one of the ends power must serve». The third requirement is to measure the degree to which the contemplated intervention would serve national and international common good. These goods, Ramsey observed, are not always the same, and so good statecraft requires choices that fall in the area of overlap between them. Finally, the statesman must consider the requirements of the domestic legal system and of international law and international institutions before deciding to intervene in a specific instance.

These last two considerations set limits on the quest for justice and order: they are not to be served at all costs. Good statecraft requires careful choices among the possibilities for moral action. Grave humanitarian need, for example, does not by itself justify intervention. The statesman «is not called to office to aim at all the humanitarian good that can be aimed at in the world. Instead he must determine *what to do* from out of the total humanitarian *ought to be*». Similarly, while law ultimately must be judged by the degree to which it serves or embodies justice, it must be taken seriously as an effort to establish and maintain a just political order.

This leads Ramsey to the «penultimate» considerations regarding intervention, which turn out to be quite specific grounds provided for in international law: counter-intervention and intervention by invitation. These are never ultimately decisive in themselves, Ramsey argued; good statecraft must always weigh the «ultimate» or «just war» considerations more heavily; yet at the same time, those higher grounds in themselves «are not ordinarily sufficient without having recourse to the secondary justifications». The result of this reasoning is to set serious limits on what at first looks to be virtually an out-and-out moral argument for military intervention as a response to injustice whenever and wherever it appears. There are times when, despite the presence of grave injustice, good statecraft may require a decision against intervention. But the determination must be made individually in each case which presents itself.

Ramsey's argument recalls the concept of right intention as it was understood by Augustine and adopted by his medieval heirs: not an intention shaped by the potential for gain, the mere possession of superior military force, or any other consideration based on self-interest, but rather the intent to prevent injustice and

99 Ibid., pp. 27-38.

restore justice in the cause of political order and peace; this is *right* intention. Ramsey's position is clearly at odds with political realism, which bases its notion of good statecraft precisely on national self-interest. But on Ramsey's understanding national interest must be determined by reflection on the fundamental purposes of political life, including justice, order, and the domestic and international common good. Good statecraft is guided by these, while taking account of the empirical resources available and the boundaries of action set by international agreement in international law. Understanding intervention in this way puts the moral issues first, but it also respects the limits of empirical political life and of the international order.

Michael Walzer on Intervention

Walzer developed his position on intervention in his book *Just and Unjust Wars*, first published in 1977.¹⁰⁰ This places it at the end of American involvement in Vietnam, and in his discussion of intervention Walzer includes a sharp criticism of that involvement as a case of unjustified intervention. No more than Ramsey's argument, though, does Walzer's hinge on his judgment about this particular case. The intervention in Vietnam is only one of the various historical cases discussed by Walzer in developing his moral-theoretical approach. While his method is far more dependent on examination of historical cases than Ramsey's, it is the substance of his moral argument which, in the present essay, requires closest attention.

Walzer effectively begins at the opposite end of the chain of reasoning from Ramsey: with the requirements of the existing international order, which he calls the «legalist paradigm».¹⁰¹ Central to this paradigm is the protection of territorial integrity and political sovereignty of all states, and use of force across national borders therefore «constitutes aggression and is a criminal act». Thus nonintervention across territorial borders is the norm implied by the legalist paradigm. Accordingly, Walzer's justification of military intervention proceeds as an exploration of how the legalist paradigm may be abrogated. His answer is, as in Ramsey's case, an appeal to more basic value conceptions that underlie political life as such. In Walzer's terms, «those conceptions of life and liberty which underlie the paradigm and make it plausible . . . seem also to require that we sometimes disregard the principle» of nonintervention.¹⁰² In three sorts of cases, Walzer argues, the prohibition of cross-border use of military force does not «seem

100 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977).

101 *Ibid.*, pp. 61-63.

102 *Ibid.*, p. 86.

to serve the purposes for which it was intended»: intervention is civil wars in states where there are two or more political communities, where one is fighting to secede or for «national liberation»; counter-intervention to offset prior intervention by another outside power; and the case for which Walzer uses the term «humanitarian intervention», intervention to counter extreme violation of human rights by fighters during a conflict or by a government against its people.¹⁰³

Walzer's reasoning for the first two sorts of cases is similar: though these two kinds of cases are different, the only proper aim for intervention is to establish a kind of balance so that the parties to the civil conflict can work out their future on their own. In counter-intervention into a civil conflict, the aim is to offset the prior intervention; in intervention to assist a struggle to secede, the aim is to establish a kind of balance between the secessionist movement and the existing government – which can be assumed to have military resources superior to those of the secessionists if the latter are unaided. Walzer comments:

The problem with a secessionist movement is that one cannot be sure that it in fact represents a distinct community until it has rallied its own people and made some headway in the «arduous struggle» (Mill's phrase) for freedom. The mere appeal to the principle of self-determination isn't enough; evidence must be provided that a community actually exists whose members are committed to independence and ready and able to determine the conditions of their own existence.¹⁰⁴

As an example, Walzer cites anti-colonial warfare: «imagine a small nation successfully mobilized to resist a colonial power but being slowly ground down in the unequal struggle. Mill [John Stuart Mill, whose analysis Walzer has been following] would not insist, I think, that neighboring states should stand by and watch its inevitable defeat».¹⁰⁵ Intervention in such a case would be aimed at balancing the odds, allowing the weaker power to establish its worthiness for self-rule without being overwhelmed by the stronger.

Humanitarian intervention, by contrast, does not aim at creating a balance of forces, but at stopping the abuses of human rights that justify such intervention. Where «the bare survival or the minimal liberty» of significant numbers of people are at stake, Walzer writes, «we don't want the local balance to prevail».¹⁰⁶ In the particular case of a government's repression of such groups as political opponents, national minorities, and religious sects, such repression in effect forfeits the right for that government to be protected by the principle of non-intervention.

103 Ibid., p. 90.

104 Ibid., pp. 93-94.

105 Ibid., p. 94.

106 Ibid., p. 101.

While Walzer, unlike Ramsey, did not employ the specific language of just war tradition, he clearly understood his position on intervention to be in accord with the general aim of *Just and Unjust Wars*, which he described as «to recapture the just war for political and moral theory».¹⁰⁷ [xiv] Thus as with Ramsey, Walzer's concern is the use of national power to serve values on which all political life, rightly understood, depends. National self-interest may play a part in a decision to intervene, and the presence of self-interested motives does not remove the moral right to intervene. Walzer notes that he has not been able to identify any historical cases of purely unself-interested humanitarian intervention, for example, but only ones involving mixed motives. The claim of a humanitarian purpose must accordingly be tested by other considerations, namely, who are the targets of the intervention, how destructive the intervention will be of the society in question, and how quickly the intervening force withdraws after it has ended the humanitarian violations. These tests go to the question of the intentionality of the intervening power and, as with Ramsey's argument, recall the classic just war definitions of just cause and right intention: use of political authority and power to serve justice, punish evil, and restore rights wrongly taken away, not for self-interested motives but for the sake of the underlying purposes of political life itself, including for Walzer the right to enjoy life and liberty in peace.

The United States Catholic Bishops on Intervention

In the context of the American debate the position on intervention laid out by the United States Catholic bishops in their 1993 collective statement, *The Harvest of Justice Is Sown in Peace*,¹⁰⁸ is important not only as a representation from the largest American religious denomination but also as a reflection of attitudes widely shared among other denominations, particularly the mainline Protestant churches. The 1993 statement is further of interest because it was prepared to mark the tenth anniversary of the U.S. Catholic bishops' widely read and debated 1983 collective pastoral letter focused on the moral issues related to nuclear war and deterrence, *The Challenge of Peace*.¹⁰⁹ Though these two documents are connected historically, thematically, and in their reliance on the bishops' understanding of Catholic teaching on just war, the 1993 statement, unlike its predecessor, includes a discussion of military intervention. Moreover, while both documents regard the

¹⁰⁷ Ibid., p. xiv.

¹⁰⁸ National Conference of Catholic Bishops, *The Harvest of Justice Is Sown in Peace* (Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1993).

¹⁰⁹ National Conference of Catholic Bishops, *The Challenge of Peace* (Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1983).

resort to military force as limited by a moral «presumption against war», the 1993 statement sets out a strikingly positive position on use of military force in humanitarian intervention.

The bishops' argument on intervention forms part of a lengthy section of the 1993 statement – approximately half the document – laying out «An Agenda for Peacemaking».¹¹⁰ Early in this section attention is called to a «challenge» to the international community by Pope John Paul II singling out the cause of justice as linked to peace; this is followed by an activist list of what needs to be achieved in the service of justice and peace: establishing and protecting human rights, sustaining equitable economic development, restraining nationalism and eliminating religious violence, building cooperative security, and shaping responsible leadership by the United States as the preeminent world power. The bishops' discussion of humanitarian intervention closely follows from this beginning.

Humanitarian intervention, for the bishops, is «the forceful, direct intervention by one or more states or international organizations in the internal affairs of other states for essentially humanitarian purposes», including alleviating «internal chaos, repression, and widespread loss of life». Such intervention properly aims «to protect human life and basic human rights» in such contexts. The document observes that such intervention has been termed «obligatory» by Pope John Paul II in cases «where the survival of populations and entire ethnic groups is seriously compromised». In such cases intervention, according to the Pope, is «a duty for nations and the international community».¹¹¹ This is unusually broad and strong language, which the bishops reinforce with a further quote from the Pope: when diplomatic and other procedures short of force have failed, and

*nevertheless, populations are succumbing to the attacks of an unjust aggressor, states no longer have a «right to indifference». It seems clear that their duty is to disarm the aggressor if all other means have proven ineffective. The principles of sovereignty of state and of noninterference in internal affairs (...) cannot constitute a screen behind which torture and murder may be carried out.*¹¹²

Such language clearly compares to Ramsey's on the responsibility of states to intervene where there is flagrant injustice and even more closely to Walzer's explicit reference to protecting human rights in justifying humanitarian intervention. It is clear that the Pope in these statements was not simply speaking abstractly or theoretically, but had in mind contemporary conflicts in which the suffering of noncombatant populations had magnified and in which

110 National Conference of Catholic Bishops, *The Harvest of Justice*, pp. 8-18.

111 *Ibid.*, p. 15.

112 *Ibid.*

noncombatants had sometimes themselves been targeted directly and intentionally as a means of war. The American bishops added their own list of contemporary conflicts in which the humanitarian need was great and, as a result, intervention seemed justified: «Haiti, Bosnia, Liberia, Iraq, Somalia, Sudan and now Burundi»¹¹³ – a list that they might well extend today, six years later.

In their elaboration of their own theoretical position the bishops draw on their understanding of just war principles. The justifying cause for humanitarian intervention is protection of «human life, human rights, and the welfare of the human community», including the aim «to ensure that starving children can be fed or that whole populations will not be slaughtered». Such aims, they argue, «represent St. Augustine's classic case: Love may require force to protect the innocent». As to the question of authority, the bishops' main concern is with immoral actions that revoke moral authority to govern and remove the protections normally associated with state sovereignty: sovereignty and nonintervention, they write, are not absolutes. As to right intention, in addition to the purpose of serving the just cause as identified above the bishops make the right to intervene dependent on the degree to which the intervention seeks to strengthen international law and the international community. Finally, as to last resort, in cases in which intervention is justified, nonmilitary forms of intervention should take precedence over military ones.¹¹⁴

As a result, the bishops conclude,

*humanitarian intervention need not open the door to new forms of imperialism or endless wars of altruism, but could be an exceptional means to ensure that governments fulfill the purposes of sovereignty and meet the needs of their people.*¹¹⁵

That is, intervention should serve the interests and purposes of political order rightly understood, a position that recalls Ramsey's and reflects earlier just war tradition on the relation of military force to ensuring and maintaining a just, peaceful political order.

Reflections

As these examples show, the concern for justice at the heart of the just war idea leads to a conception of international order in which the responsibilities of states do not stop at their own borders or with their own interests as defined by political

113 Ibid.

114 Ibid., p. 16.

115 Ibid.

realism, but may extend to intervention into the territories of other states in situations where there are major violations of justice and grave humanitarian need. At the same time, just war thinking also imposes significant restraints on the actions of states, even in such situations. In the classic tradition, the difference between these two tendencies – and the tension between them – is visible in the contrast between the deontological and consequentialist concerns that together define the *jus ad bellum*: the fundamental moral meanings underlying the ideas of right authority, just cause, and right intention (including the end of a just, peaceful order) versus the calculations required by consideration that any military action contemplated should do more good than harm, that it be a genuine last resort, and that it have a reasonable expectation of succeeding in its aim. That is, a full understanding of the moral obligation of a state when confronted by grave injustice and humanitarian need does not stop with establishing the authority to act by reference to the justice of the cause and the state's having the right intentionality; it must also include reasoned judgment of the consequences of acting in a specific way, acting in some other way, or not acting at all.

Appeal to just war tradition does not yield a neat, one-size-fits-all answer; rather, it guides responsible statecraft to the consideration of all the moral concerns that need to be satisfied in order to have a just use of military force. Further, whether these concerns are satisfied is not likely to be a matter of black and white in a given case. What degree of humanitarian need must there be in order for a just cause to exist? What degree of oppression must have been reached before a state implicitly sacrifices its right to be treated as sovereign, so that other states may intervene to right the wrongs it is perpetrating? What measure of national interest may be added to humanitarian intention before this intention is fatally flawed? These questions show that even the deontological criteria of the just war *jus ad bellum* require moral judgment, even before the consequentialist calculations enter the picture. Just war thinking provides a valuable guide to such moral judgment; it does not in itself determine the outcome in any given case.

This is further illustrated by the tensions visible in the three recent examples I have treated. In retrospect, Ramsey's evaluation of the implications of just war reasoning must have seemed in the context in which he wrote to provide a moral justification for the policy choice for United States military intervention in the conflict in Vietnam – even though he insisted that his analysis was on the level of theory, not practical policy decisions. Yet Walzer, using theoretical reasoning very much like that of Ramsey but writing after the Vietnam intervention had gone sour, made his own practical moral judgment that this had been an unjust action. Within Walzer's own field of analysis, one may observe that even when the justifying principles have been carefully laid out, there remains the necessity of decision, and

different decisions may be made on the basis of the same principles. For example, in a civil war over an ethnic or religious community's desire to secede from a larger state, prudential judgment may vary as to what measure of interventionary force simply creates a balance that will allow the secessionists to succeed or fail by their own degree of virtue, and what measure of force would amount to tilting the balance in the direction of the secessionists. This seems to be very much the current problem in NATO thinking about autonomy for Kosovo, for example. Finally, when we consider the use of just war reasoning by the United States Catholic bishops, it almost seems as if the tension I have identified between the right to use military force and caution over that use has been resolved in favor of the permission – even obligation – to intervene in cases of great injustice and humanitarian need. The language of the bishops' argument in their discussion of humanitarian intervention, taken by itself, certainly points in this direction. Yet the bishops' overall position is heavily conditioned by their understanding of Catholic just war teaching as beginning with a «presumption against war»¹¹⁶ and their clear reservations – more pronounced in their 1983 pastoral letter than in their 1993 statement – as to whether states and the state system can be trusted to fulfill the obligations of justice rather than simply being guided by self-interest.

These contemporary cases of just war-based moral reasoning thus reveal the same internal tension that I identified in classic just war tradition: on the one hand the concern for justice in the face of grave injustice establishes a moral justification for intervention, while on the other hand considerations requiring practical moral reasoning tend to restrain the actual decision to act on this justification. Left to itself, the justification creates not only a responsibility but a moral obligation; yet the limiting considerations bring other responsibilities, other moral obligations, into the picture as well. Finally, moral judgment is called for, and in any given case reasonable people, all searching for a moral solution, may reach different final judgments. Moral judgment is art, not science. Further, judgments in different cases may rightly differ, even where there is grave humanitarian need or other injustice. As Ramsey observes, the responsibility of good statecraft is not to aim at all the humanitarian good that might be done in the world – for example, to intervene with armed force wherever there is grave oppression – but to choose what to do «from out of the total humanitarian ought to be». Every act of intervention has wide-ranging consequences, not only in the targeted society but in the international order and one's own society as well, and Ramsey, again, recognizes this in his requirement that a moral decision must take account of the domestic and international common good.

116 *Ibid.*, p. 5.

For a moral intervention, a moral intention is not enough; a just cause is not enough. These are necessary but not sufficient. Just war tradition broadens and nuances the moral debate, making for a statecraft that is neither idealistically utopian nor nationally protectionist in what it seeks to accomplish when confronted by grave evil.

James Turner Johnson, Department of Religion, FAS, Rutgers University, 70 Lipman Drive, New Brunswick, NJ 08901-8525, USA. E-post: jtj@rci.rutgers.edu
F. 1938. Professor, Department of Religion; and Associate, Graduate Department of Political Science, Rutgers University.

For de som er interessert i å fordype seg i noe av det Turner Johnson forøvrig har skrevet, tar vi med en liste over bøker han har forfattet eller vært medforfatter til:

Ideology, Reason, and the Limitation of War. Princeton and London: Princeton University Press, 1975.

Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry. Princeton and Guildford, Surrey: Princeton University Press, 1981.

Can Modern War Be Just? New Haven and London: Yale University Press, 1984.

The Bible in American Law, Politics, and Political Rhetoric. Editor and author of Introduction. Philadelphia: Fortress Press; Chico, CA: Scholars Press, 1985.

The Quest for Peace: Three Moral Traditions in Western Cultural History. Princeton and Guildford, Surrey: Princeton University Press, 1987.

Cross, Crescent, and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition. Edited with John Kelsay. Westport, CT: Greenwood Press, 1990.

Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions. Edited with John Kelsay. Westport, CT: Greenwood Press, 1991.

Just War and the Gulf War. With George Weigel. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1991.

The Just War Idea and the Ethics of Intervention. The Joseph A. Reich, Sr., Distinguished Lecture on War, Morality and the Military Profession. United States Air Force Academy, CO: USAF, 1993.

Beyond Confrontation: Learning Conflict Resolution in the Post-Cold War Era. Edited with John Vasquez, Sanford Jaffe, and Linda Stamato. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1995.

The Holy War Idea in Western and Islamic Tradition. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997.

Morality and Contemporary Warfare. New Haven and London: Yale University Press, forthcoming fall 1999.

Militært forsvar eller korstog?

Moral eller dobbeltmoral?

AV STEIN ØRNHØI

For et par år siden besøkte jeg Jerusalem for første gang. Det ble jeg litt klokere av. For mange er byen en sterk følelsesmessig opplevelse. For meg var møtet med «Den hellige stad» først og fremst en utfordring til tanken.

Her møtes store verdensreligioner i mange versjoner og varianter. Og alle er like sterkt forankret i sine tilhengers dypeste overbevisning. Ingen bør forlate denne byen i troen på egen overlegenhet når det gjelder etisk og moralsk alvor.

Naturligvis er det eksotisk å se jødene vandre til Klagemuren. Men først og fremst opplever du alvor. Det gjør du også når muslimene går til fredagsbønn i Omar-moskeen. Og selv støyende amerikanske turister går ned noen desibel når de kommer opp Via Dolorosa mot Golgata. Stikk også innom den stille klosterhaven i utkanten av byen – Getsemane. Dypt alvor og sterk moralsk vilje strømmer mot deg både fra de som lever der og fra mange av dem som avlegger et stille besøk.

I denne byen finner du døgnet rundt kirker og moskeer fulle av folk. Munker og mullaher i bønn. Prester som messer på latin, gammelgresk og gammelrussisk i de mange kirker og kapeller som slåss om plassen rundt Golgata. Lenger nede i byen knelende muslimer vendt mot Mekka. Inderlighet og alvor over alt. Og seint på kvelden kan du hvile i en koptisk eller armensk kirke for å oppleve julenatt langt ute i januar.

Over hele Jerusalem søker folk *sin* sannhet. Hver for seg har også mange funnet den. Og hver for seg representerer de millioner av mennesker som andre steder har funnet sannheten. Og denne sannheten representerer også for hver enkelt verdier – etiske og moralske – som de i en gitt situasjon er villige til å gå i krig for. Daglig ser vi det hos de mange som deltar med størst alvor i krigen mellom jøder og palestinere. Noen forsvarer det «lovede landet». Andre går i døden i blind tillit til at de deltar i en hellig krig. Etisk alvor over alt. Naturligvis religiøs trosstyrke først og fremst, men med et etisk og verdimeslig alvor som springer ut av hvert religions- eller kirkesamfunns måte å forstå sannheten på.

Nettopp i byen som var målet for korstogene, lærer en at ideologiske korstog også i dag kan sette verden i brann. Derfor er ingen parole dummere og farligere enn denne: «Vi må omstille oss fra forsvar av territorium til forsvar av verdier». Jeg har nemlig en mistanke om at de fleste som betjener seg av den parolen mener sine egne verdier. Og sannheter.

De åpne begrunnelsene for de fleste militære operasjoner etter murens fall, har nemlig vært preget av «omtanke» for verdier. Det har dreid seg om krig for demokrati, humanisme, menneskerettigheter og sivilisasjon. Det har vært argumentert ut fra etikk og moral. At dobbeltmoralen har vært vel så tydelig som moralen, ser alle som vil se.

Med murens fall har vi gått fra «stabil høyspenning til labil lavspenning», for å bruke Sturla J. Stålsetts formulering (*PACEM* 1:1, s.18). Murens fall fjernet et trykk. Den internasjonale situasjonen ble friere og lettere. Men den nye situasjonen skapte også rot inne i hodene våre. Noen så det og ville tenke seg om. Andre fant tiden inne til handle før en tenkte. Den etterhvert meget forhenværende NATO-generalsekretær, nåværende fengselsfugl Willy Claes, var av de bramfrie. Han utnevnte det han kalte muslimsk fundamentalisme som Vestens fiendeerstatning for det falne Sovjetunionen. Men det var ikke for denne historiske dumhet han ble dømt og fengslet. Noe han burde ha blitt. I stedet opplevde vi at store deler av den vestlige verden pustet lettet over så klar tale og straks gikk i skyttergravene rede til kamp mot vår nyoppfunne fiende. Med fundamentalistisk glød var mange igjen beredt til å forsvare vestlige politiske og økonomiske interesser under dekknavn som demokrati, humanisme og menneskerettigheter.

For det som ble et realproblem da muren falt, var de enorme politiske, administrative og ikke minst militære strukturene som var bygd opp innenfor rammen av en bestemt måte å forstå verden på. Plutselig handlet det om å finne nye oppgaver til gamle strukturer.

I ettertid er det lett å se at sluttresultatet er i ferd med å bli en slags blanding av gammel tenkning og ny innsikt, samt reduserte gamle militære strukturer. Men fortsatt sliter systemets folk – både generaler og politikere – med å omstille seg til en ny virkelighet. Jeg tror det er verst for en del politikere. Norske politikeres reaksjon på USAs siste angrep på Irak tyder på det. Angrepet var meningsløst, umoralsk og folkerettsstridig. Men amerikanske presidenter har som kjent så mange slags behov som skal dekkes. Derfor trengs det av og til en liten krig. Så når USA sier «hopp», så fortsetter norske politikere å hoppe av gammel vane. Og den gamle vanen er altså knyttet til forestillingen om at verden er som den alltid har vært; at det er USA som gir oss vår sikkerhet mot trusselen fra det store Sovjetunionen. Og derfor må vi fortsatt gi vår støtte når USA herjer i verdenssamfunnet.

Militært forsvar har handlet om forsvar av territorium – stort sett. I den grad folkeretten forholder seg til krig og militært forsvar er det nasjonalstatens – den

internasjonalt anerkjente stats – bruk av militær makt til forsvar av eget område det handler om. Med blant annet FN-pakten er det riktignok skapt internasjonal rett som til dels går utover dette.

Det har vært de små nasjoner som har kjempet fram folkeretten. Det er de små nasjoner som først og fremst har bidratt til å sivilisere verdenssamfunnet. Norge har – med Carl J. Hambro i mellomkrigstida og med sterk norsk FN-innsats etter krigen – aktivt bidratt til dette. NATO-medlemskapet har naturligvis i perioder komplisert arbeidet for å styrke folkeretten. Våre voteringer i FN har ved mange anledninger i større grad vært styrt av hensynet til vår fjerne nabo i vest enn til vår rolle som bidragsyter til bygging av en internasjonal rettsorden. Men stort sett er Norge et godt eksempel på små nasjoners bidrag til å sivilisere det internasjonale samfunn. Mens stormakter stort sett har tatt seg til rette. Og det har de gjort enten de selv har kalt det legitime sikkerhetsinteresser som i Afganistan og på Cuba, eller Monroe-doktrine og Potsdam-avtale som i Nicaragua og Tjekkosllovakia.

Nå er det altså en ny situasjon. Muren er falt og USA er alene igjen som stormakt. Denne situasjonen burde ha gitt verden en enestående mulighet til i større grad å styrke en internasjonal rettsorden. Den vestlige verden har makta – den økonomiske og militære. Vi kunne ha styrket FN og det internasjonale rettssamfunnet. I stedet opplever vi en økende machiavellisk bruk av militærmakt kombinert med en økende bruk av dobbeltmoralisk menneskerettighetsretorikk. Dette føles ubehagelig hvis en ser dette mot det manglende storpolitiske engasjement på andre områder hvor en også har hatt ekstreme krenkelser av menneskerettighetene, slik som Saddams bruk av europeisk gass mot kurderne, folkemord i det sentrale Afrika, gatedødeligheten i Brasil, tvangsflytting av millioner av mennesker ved dambygging i Kina, nesten ti års fall i gjennomsnittlig levealder i Russland, osv.

Hadde aksjonene i Panama, Irak og Kosovo primært vært filantropiske ekspedisjoner, måtte det kunne gis et svar på hvorfor ikke USA & Co går inn med samme politiske og militære styrke i områder hvor menneskerettsbruddene er enda mer åpenbare enn i de tre nevnte landene.

Jeg tror den politiske debatten om internasjonale spørsmål hadde blitt bedre hvis kravet til ærlighet i argumentasjonen hadde vært større. Den amerikanske bombingene av Panama i 1989 hadde først og fremst med kontrollen av Panama-kanalen å gjøre. Intervensjonene i Irak har med olje å gjøre, og konfliktene på Balkan involverer stormaktene fordi Serbia er gammelt russisk interesseområde. Dette er de viktigste reelle begrunnelsene for at USA engasjerer seg. Akkurat som det heller ikke er av omtanke for befolkningen at Russland engasjerer seg militært i de muslimske provinsene i det tidligere Sovjetunionen.

Nå er ikke dobbeltmoral noe nytt i internasjonal politikk. Men med murens fall har den blitt tydeligere for de fleste. Da Sovjet veltet inn i Tjekkosllovakia så påberopte de seg som nevnt internasjonale avtaler slik som Jalta-avtalen og

Potsdam-avtalen. Men ingen på vestlig side eller i Tjekkosllovakia var i tvil om at det handlet om en stormakts forsvar av egne interesser. Da NATO under den kalde krigen begrunnet sin eksistens med forsvar for de vestlige demokratier, var det nok ikke alle opposisjonelle i Tyrkia, Portugal eller i Junta-Hellas som fant det naturlig å gi sin støtte. Og NATO var 15 år og USAs uavhengighetserklæring nesten 190 år før raseskillet ble endelig opphevet i USA.

Menneskerettighetene må være styrende for våre handlinger i det internasjonale samfunn, vil mange mene. Det mente også president Carter da han overtok i 1977. Men problemet med menneskerettighetene er at de slett ikke er absolutte og entydige. For det første vil nordamerikanerne alltid legge mest vekt på innledningen til sin egen Uavhengighetserklæring. Andre har mer eller mindre klare forestillinger om de erklæringer som utløste den franske revolusjon i 1789. Mens atter andre nøyer seg med å anta at menneskerettigheter handler om stemmerett, ytringsfrihet og kanskje rettssikkerhet.

Men ettersom alle rettigheter også har sine begrensninger, vil det aldri være entydige oppfatninger av hva som er brudd på de samme rettighetene. I alle fall vil det være meningsløst å la individuelle eller nasjonale vurderinger av hva som er menneskerettsbrudd ligge til grunn for rene straffeekspedisjoner i det internasjonale samfunn.

Det finnes to menneskerettighetserklæringer som så å si har internasjonal rettskraft. Det er den europeiske, men først og fremst FNs menneskerettighetserklæring. Men problemet er at hver gang folk fra den vestlige verden ytrer seg om universelle menneskerettigheter, så mener de gjerne bare de borgerlige-demokratiske rettighetene som er nedfelt i den europeiske konvensjonen. FN-erklæringen er mer moderne og går videre. Her er også de sosiale rettighetene, slik som retten til arbeid, helse og utdanning, tatt med. For de som lever i slummen i Sao Paulo er nok de sosiale rettighetene viktigere enn ytringsfrihet og stemmerett.

«Frihet og liv er ett», skrev Nordahl Grieg under siste krig. Det var flott sagt av den gamle kommunist. Men for at det skal være sant, forutsetter det at vi har fått oppfylt et minimum av sosiale rettigheter. En troverdig holdning til menneskerettighetene forutsetter derfor at ikke enkelte deler av FNs menneskerettighetserklæring får forrang framfor andre. For den rike del av verden er det litt for lett å gi sin storslagne tilslutning til Nordahl Grieg. Vi tar et materielt anstendig liv som en selvfølge. Men for de fleste her i verden handler det om frihet og liv. Den eneste meningsfulle parole er derfor den gode gamle «Brød og frihet».

Om noen vil følge dette resonnementet enda videre, så anbefaler jeg en beskjeden liten bok av pater Hallvard Rieber-Mohn. Den kom ut i 1977 på Cappelen og heter «Fra politikk til forbrytelse. Legmannstanker om menneskerettighetene».

En internasjonal rettsorden er altså målet og FN er midlet. Naivisme og utopi vil nok de fleste si. Og det er naturligvis riktig. Men alternativet er militær selvtækt, krig, kaos og anarkisme. Naivismen og utopien er derfor vårt eneste håp når det gjelder å skape en fredligere verden.

For et lite land som Norge så framstår flere utfordringer. Først og fremst bør vi her hjemme bygge opp en ideologisk forankring for vårt militære forsvar. Og det bør bygges opp rundt det general Bull-Hansen har kalt «et nasjonalt eksistensforsvar». Jeg velger å forstå et slikt uttrykk som at vi kan ha militære forpliktelser som går ut over det tradisjonelle territoriale forsvar. Et eksempel i så måte er at det kan rettes direkte angrep mot miljøet her i landet – forurensning av hav og luft – uten at selve territoriet blir angrepet. Et slikt angrep vil være en trussel mot vår nasjonale eksistens. Blant annet derfor er begrepet «nasjonalt eksistensforsvar» mer tjenlig enn det klassiske territorialt forsvar.

I tillegg til rent nasjonale oppgaver, bør vi være villige til å påta oss forpliktelser for å vedlikeholde eller gjenopprette internasjonal rettsorden. Her er det snakk om innsats først og fremst på det politiske og diplomatiske området. Men det kan også bli snakk om å påta seg militære forpliktelser utenfor eget territorium, slik vi har gjort i store deler av etterkrigstida. Selv om det bare har dreidd seg om deltakelse i såkalte fredsbevarende styrker, så har det vært *militær* deltakelse utenfor eget territorium.

I en gitt situasjon bør også Norge kunne delta i mer rene militære operasjoner. Men under en ufravikelig og absolutt forutsetning: Det må skje innenfor rammen av FN. Det må foreligge klare FN-vedtak. Militære operasjoner igangsatt ut fra mer eller mindre velbegrunnede oppfatninger av rett og galt, vil bare føre til en undergraving av internasjonal rettsorden. Har vi lov til å bombe Bagdad uten dekning i FN-vedtak, vil både Sadam og andre mene med en viss logisk rett at de i neste omgang kan bombe Tel Aviv.

Det finnes ingen rettfærdig krig. Bare urettferdige og meningsløse kriger. Og så finnes det nødvendige kriger som holder seg innenfor de rammer som er nedfelt i internasjonal rett.

På ett område kan likevel Norge gi et aktivt og viktig bidrag for å hindre misbruk av militær makt i det internasjonale samfunn. Vi bør ikke akseptere at rene machiavelliske handlinger innhylles i kristen-humanistisk retorikk eller i demokratisk skjønnsnakk. Norske myndigheter kan bidra til å avkle uærligheten og dobbeltmoralen. Vi kan gjøre det mer plagsomt å jukse med argumentasjonen for slike land som bare tar seg selv til rette. Nå er det lite å bebreidde norske myndigheter når det gjelder kritisk tydelighet overfor handlinger begått av land vi ikke liker. Men tenk om vi en dag kunne komme så langt at Kjell Magne Bondevik blir like tydelig når Israel herjer militært med sine naboer, som han er overfor Sadam Husseins brutale handlinger! Da hadde vi gitt et viktig bidrag til å høyne etikk og moral i det internasjonale samfunn.

Stein Ørnhøi, 4915 Vestre Sandøya. F. 1935. Kulturell og politisk løsarbeider.

Hva skal jeg med en feltprest?

OBERSTLØYTNANT ROBERT MOOD

Mange har møtt ham, offiseren som ikke kan skjule at han er mer akademiker enn offiser. Vi andre ser det som oftest på bereten eller andre deler av antrekket. Er han en byrde, en plageånd, en del av inventaret eller en ressurs? De fleste sjefer som har erfaringer med en feltprest i sin stab, – og sannsynligvis alle som ikke har hatt det – har nok vært innom et eller flere av disse spørsmålene. I det etterfølgende skal jeg dvele litt ved disse spørsmålene fra ståstedet som sjef Telemark bataljon og med erfaringer fra ett år som S-3 i Norbatt/UNIFIL.

«Norske politikere, med regjeringen i spissen, godtar at det pågår et folkemord på den irakiske nasjonen. Statsminister og utenriksminister støtter bombingene av et utarmet folk i en krig, som ikke er en krig, men overfall på en stort sett forsvarsløs nasjon fra verdens mektigste land. Vår allierte må vite. Da gjelder ikke normale etiske normer». Dette er innledningen på Fritz Nilsens kronikk i Dagbladet lørdag 2. januar 1999. Enig eller uenig i dette er det iallfall slik at vår deltagelse i internasjonale fredsoperasjoner frem til nå har vært forankret i FN og mandater fra FN's sikkerhetsråd. Både i forhold til Irak og situasjonen i Kosovo ser vi i dag at Vesten, ledet av USA, mener seg berettiget til å angripe andre stater ut fra en nødrettsbegrunnelse relatert til folkemord og brudd på menneskerettigheter. Enten man tilhører de som forfekter at enhver fredsoperasjon må være forankret i et FN-mandat, eller de som sier at vi må handle ensidig ut fra en nødrettsbetragtning, kan vi konstatere at dette i seg selv aktualiserer grunnleggende etiske problemstillinger. Problemstillinger som blir høyaktuelle for en avdeling som skal kunne settes inn i de fredsoperasjonene norske politiske myndigheter velger å gå inn i. Jeg skal i denne sammenheng bare nøye meg med å påpeke at dersom en norsk avdeling, satt inn i en fredsoperasjon som ikke er forankret i et FN- eller OSCE-mandat skal ha indre styrke til å stå imot argumenter og medieoppslag av denne type, må etikk og etiske problemstillinger være en like selvsagt del av forberedelsene som trening på fremsprang og ildhåndgrep.

Det å være sjef er på mange måter en ensom posisjon fordi du alltid er siste instans innen egen avdeling og beslutningene er dine, ingen andres. Konsekvensene for avdelingen så vel som enkeltpersoner er ditt ansvar som sjef, og dette ansvaret hverken kan eller bør delegeres. Misforstå meg rett, det er

ikke minst dette som gjør det til en unik utfordring og et privilegium å være sjef, ikke minst for en avdeling med så mye velkvalifisert og motivert personell som Telemark bataljon. I denne sammenhengen er imidlertid mitt poeng at kvaliteten på beslutningene i stor grad er avhengig av de rådgiverne man omgir seg med. Alle rådgivere jeg omgir meg med har tradisjonell militær bakgrunn med unntak av prest og lege. Selvfølgelig er det bare en myte at vi i grønne klær tenker og resonnerer likt, men allikevel må jeg innrømme at jeg har hatt spesielt stor glede av presten som en del av teamet, fordi han ofte ser problemstillingene fra en litt annen vinkel enn oss andre. Han bidrar med tilnærminger som bringer oss videre i prosessen, eller provoserer oss til å vurdere på nytt. Dette er naturlig nok kun mulig dersom man er villig til å inkludere presten, og se på han som en like selvfølgelig bidragsyter som alle andre, enten det dreier seg om personellsaker, sivilt/militært samarbeid eller operative saker. Min erfaring er entydig; feltpresten bidrar i stor grad til å kvalitetssikre beslutninger og anbefalinger hvis vi tar han med som del av teamet.

Soldatene i Telemark bataljon har som alle andre soldater fra tid til annen behov for å snakke privat og personlig med en omsorgsperson for å luften tanker eller få råd og hjelp. Særlig mannskapene må gjennom en prosess i det de vurderer om de skal inngå kontrakt med bataljonen for internasjonale operasjoner. Dette er vurderinger som for de fleste er –og skal være– høyst personlige. Feltpresten er imidlertid en ettertraktet rådgiver som vurderes å være objektiv og selvstendig både fordi han er litt på siden av kommandolinjen og fordi han er prest.

Det beste for avdelingen – og ikke minst for den enkelte – er at mannskapene gjør reflekterte og bevisste valg. Feltpresten som rådgiver, sjelesørger og samtalepartner for både mannskaper og befal bidrar i høy grad til dette.

I løpet av førstegangstjenesten skal alle mannskapene gjennom et antall timer med etikkundervisning, eller «prestens time». Det er nærliggende å forbinde disse timene med slitne soldater som får en velfortjent hvil i et klasserom mens presten står der oppe og prater om sitt uten at mannskapene viser synderlig engasjement. Som nytiltrådt sjef i Telemark bataljon valgte jeg å sitte på bakerste benk under Kaptein Aslak Brekkes etikkundervisning for en tropp i ett geværkompani. Jeg oppdaget fort at dette var mye, mye mer enn et fysisk avbrekk i hverdagen for mannskapene. Engasjerende og dyptpløyende etiske diskusjoner satte sitt preg på timen. Mannskapene var lys våkne hele tiden, kanskje fordi Telemark bataljon er tiltenkt spesielle oppgaver, men først og fremst fordi presten kommuniserte direkte og effektivt med den enkelte slik at han kjente seg igjen. Jeg kan bare konkludere med at dette både var kjærkommen mental utlufing for mannskapene, og stimulering til personlig refleksjon som de satt stor pris på. Feltpresten er for øvrig en av de personer mannskapene etterlyser besøk fra, når de løser oppdrag i Sarajevo. Dette

understreker at de har hatt meget positive opplevelser i etikktime i løpet av førstegangstjenesten.

Telemark bataljon er som kjent Norges bidrag til NATOs umiddelbare utrykningsstyrke på landsiden, IRF(L). Dette medfører at vi i større grad enn andre avdelinger i Hæren følger med på hva som skjer i aktuelle innsatsområder og søker å være oppdatert på konfliktårsaker og -utvikling. Dessverre er det fortsatt slik at religion på en eller annen måte spiller en rolle i de fleste væpnede konflikter, uten at vi skal gå nærmere inn på det i denne sammenheng. Etter min erfaring er det imidlertid slik at feltprestens forutsetninger for å forstå og forklare religionens betydning i de enkelte scenarier er betydelig bedre enn mine egne. Han er således en verdifull medspiller når vi diskuterer og analyserer aktuelle scenarier enten det er på Balkan eller andre steder. Diskusjon og personlig refleksjon rundt de tunge etiske problemstillinger internasjonal militær innsats innebærer bidrar utvilsomt til åpenhet og forsterket samhold i avdelingen.

Prestens rolle i forbindelse med dødsfall er avgjørende når vi forsøker å bidra til at pårørende får bearbeidet sorgen og tapet på en – for dem – god måte, men også når det gjelder alle de utallige praktiske detaljer som skal ordnes. Denne delen av tjenesten er heldigvis sjelden i forgrunnen her hjemme, men vi kan ikke utelukke at en norsk avdeling satt inn i internasjonale fredsopprettende operasjoner kan bli påført tap i et omfang som vil stille avdelingen og ikke minst feltpresten ovenfor meget store utfordringer. Da er det avgjørende at feltpresten både har vært og er en del av teamet under trening før utreise, samt at han må følge avdelingen kontingenten igjennom. Alle soldater må kjenne og stole på «sin» feltprest for at han skal kunne fylle sin funksjon hvis avdelingen settes på prøve, særlig hvis vi deltar i krigshandlinger på fremmed territorium. Å sloss – hvis vi må – på eget territorium er en sak, noe ganske annet er å sloss på fremmed territorium for en sak som kanskje ikke engang er forankret i et mandat fra FN's sikkerhetsråd.

Innledningsvis siterte jeg Fritz Nilsens beskyldninger om at norske politikere godtar folkemord og at normale etiske normer ikke synes å gjelde i forholdet til Irak. Jeg har akkurat kommet tilbake fra Bosnia/Herzegovina etter noen dager hos Telemark Kompani som for tiden er satt inn av COMSFOR for å bidra til å stabilisere situasjonen i og rundt Brcko, noe de utfører på en utmerket måte. Det som imidlertid slår meg etter å ha kjørt over store deler av landet i løpet av noen dager er at Vesten med sine tiltak i Bosnia neppe bidrar til *varig* fred. Dette sier jeg fordi varig fred etableres gjennom hjertene til den oppvoksende slekt, ikke gjennom press mot deres ledere. Et press som resulterer i at naboer i Bosnia/ Herzegovina som bor to kilometer fra hverandre har henholdsvis gode levekår og elendige levekår. På Føderasjonens side av separasjonssonen som slynger seg gjennom landet blir det satt inn omfattende internasjonal støtte til gjenoppbygging, mens den serbiske siden fortsatt stort

sett ligger i ruiner fordi deres ledere ikke har opptrådt på en måte som kvalifiserer til internasjonal hjelp til gjenoppbygging. For elleveåringen og fjortenåringen, i utkanten av Brcko, på hver sin side av separasjonssonen er kimen til ny konflikt allerede godt rotfestet og gjødslet i en blanding av mistenksomhet, misunnelse, ydmykelse og følelse av urett. I likhet med i Irak er det barna det går verst ut over når lederne ikke aksepterer vestens betingelser. Det grunnleggende etiske dilemma er noe forenklet det samme; i forsøket på å stanse eller hindre grusomheter mot uskyldige sivile, påføres disse nye lidelser og overlast uten at dette synes å gjøre synderlig inntrykk på deres ledere. Hvor går grensen?

For de som har hengt med så langt kommer det neppe som noen overraskelse at jeg mener å trenge en feltprest. Jeg trenger han her hjemme og jeg forventer å ha enda større behov for, og nytte av han, når vi reiser ut for å løse oppdrag. Hans viktigste pre er at mannskaper og befal ser han som en ressursperson de kan stole fullt ut på, samt at han fra sitt ståsted bringer en ekstra dimensjon inn i de fleste diskusjoner, anbefalinger og vurderinger. I Telemark bataljon har vi dessuten vært velsignet med en feltprest som ikke bare kommuniserer meget godt med alle i avdelingen, men som også fullt ut aksepteres som en kollega av både mannskaper og befal. La meg avslutningsvis minne om at det selvsagt er sjefens ansvar å nytte sine rådgivere etter den enkeltes forutsetninger, for deretter å ta sine beslutninger ut fra en helhetlig vurdering. Imidlertid er det min erfaring at denne helheten blir betydelig mere nyansert dersom vi som sjefer inkluderer feltprestene som en sentral og selvsagt del av teamet.

Oberstløytnant Robert Mood, P.b. 25, 3645 Heistadmoen. Sjef Telemark bataljon (1998). Tidligere tjenestegjort som operasjonsoffiser i NORBATT/UNIFIL (1989-90) og FKS, FORO (1991-92), Hærens stabsskole (1992-93), nestkommanderende Telemark bataljon (1993-94), US Marine Corps Command and Staff College (1994-95), Master of Military Studies, USMC University (1995), School of Advanced Warfighting, USMC (1995-96), S-3 i Div 6 (1996-98).

Bokanmeldelse

«Rettferdig krig» og legitim intervensjon

Nordquist, Kjell-Åke: *From «Just War» to Justified Intervention. A Theory of International Responsibility*, Department of Theology Uppsala University, Uppsala 1998, 123 s.

Etter at «den kalde krigen» var over i 1989, har verden vært vitne til en rekke interne væpnede konflikter, samtidig som de demokratiske stater ikke lenger ser ut til å gå i krig med hverandre. I denne situasjon er det grunn til å spørre om det internasjonale samfunn skal blande seg inn i interne konflikter og kriger, eller om det skal være opp til den enkelte nasjon selv å finne løsning på slike affærer. I mange tilfelle dreier det seg om sammenstøt mellom folkegrupper av forskjellig etnisk opprinnelse. Vi har sett hvordan interne væpnede konflikter kan føre til humanitære katastrofer, til krenkelse av menneskerettighetene og til ødeleggelse av rett og velferd i et samfunn. Med tyngde melder spørsmålet seg om det finnes etiske kriterier som kan rettferdiggjøre en intervensjon utenfra. Det er tilstrekkelig å nevne navn som Afghanistan, Somalia, Rwanda, Liberia, Kongo/Zaire, Bosnia og Kosovo/Albania.

Det er aktuelle situasjoner av denne karakter som ligger til grunn for Kjell-Åke Nordquists avhandling. Han vil undersøke under hvilke forhold det kan gis et etisk forsvar for at det internasjonale samfunn, etter beslutning på regjeringnivå, intervensjoner i indre nasjonale kriser. I den anledningen retter han oppmerksomheten mot det gamle konseptet om rettferdig krig (*justum bellum*). Inneholder dette konseptet kriterier som kan gi svar på spørsmålet om intervensjon utenfra? Nå tar ikke Nordquist opp igjen hele diskusjonen om den rettferdige krigen. Han konsentrerer seg om ett aspekt ved denne problematikken, nemlig det som ligger i den gamle formelen *jus ad bellum*, dvs. retten til å gå til krig. Spørsmålet er om denne formelen kan gi hjelp når en skal vurdere berettigelsen av en intervensjon i en konflikt mellom to parter innenfor en og samme nasjon. Nordquist diskuterer ikke spørsmålet om hvilke krigsmidler som kan tas i bruk, og heller ikke spørsmålet om hva som for øvrig er tillatt og ikke tillatt i krig (*jus in bello*). Det er de etiske kriteriene for retten til å gripe inn i en intern konflikt som er temaet i den foreliggende avhandlingen fra Uppsala universitet.

Å drøfte *jus ad bellum* under etisk synsvinkel med henblikk på intervensjon i en indre nasjonal konflikt krever at en nøye overveier sitt valg av kilder. Nordquist starter i teologihistorien og henter fram etiske kriterier for retten til å

gå til krig fra kirkefaderen Augustin (354-430) og høymiddelalderens store teolog Thomas Aquinas (1225-1274). Begrunnelsen for å velge disse tenkerne er at de har bidratt til utviklingen av rettferdig krig-konseptet. Augustin og Thomas studeres på grunnlag av sekundære kilder. Hva disse kildene kan fortelle om retten til å gå til krig, sammenliknes så med tre moderne kirkelige uttalelser om krig/fred-spørsmålet av henholdsvis katolske, metodistiske og lutherske biskoper. Uttalelsene stammer fra 1980-årene, dengang debatten om bruk av kjernefysiske våpen gikk høyt.

De to gamle og de tre moderne kristne perspektivene på retten til å gå til krig vurderes i forhold til følgende etiske kriterier: (1) berettiget årsak (*just cause*), (2) sørgelig livssituasjon (*mournful mood*), (3) rettferdig hensikt (*right intent*), (4) legitim myndighet (*legitimate authority*), (5) sammenlignbar rett (*comparative justice*), (6) siste utvei (*last resort*), (7) håp om å lykkes (*hope for success*) og (8) proporsjonalitet (*proportionality*). Det er bare Augustin som legger vekt på kravet om at soldatene skal befinne seg i en sørgelig livssituasjon. Hverken Augustin eller Thomas stiller det kravet til en rettferdig krig at den må være siste utvei, at det må være grunn til å tro at en vil lykkes, og at det må være et rimelig forhold mellom de planlagte ødeleggelser og det gode som en håper å oppnå. Det eneste kriterium som alle de fem kristne instansene har med, er at det må foreligge en berettiget grunn til krig (*just cause*). Ellers påviser Nordquist at Augustin og Thomas først og fremst er opptatt av maktøverens personlige ansvar for å legitimere en krig, mens bispeuttalelsene fra 1980-årene betoner det nasjonale ansvar og de konstitusjonelt baserte beslutningene i forhold til et internasjonalt forpliktende nettverk.

Det Nordquist videre gjør, er å sammenlikne disse fem kristne innspillene i diskusjonen om *jus ad bellum* med fire internasjonale sekulære juridiske tekster fra vår egen tid. Disse er: FN-charteret, basisdokumentet for Organisasjonen for Sikkerhet og Samarbeid i Europa (OSSE), charteret for Organisasjonen for Afrikansk Enhet (OAU) og charteret for Organisasjonen av Amerikanske Stater (OAS). Den komparative analysen viser at de kristne dokumentene i større grad tillater bruk av forskjellige former for vold enn tilfellet er i de sekulære avtaletekstene. Disse er faktisk mer restriktive enn det synet som kommer til uttrykk i de biskoppelige uttalelsene. Her må det imidlertid legges til at biskopene ikke uttaler seg om bruk av vold i interne konflikter, men om forholdet mellom stater. Deres vurderinger er dessuten så generelle i formen at de gir rom for en analyse fra situasjon til situasjon, noe som kan føre til strengere restriksjoner for bruk av vold enn tilfellet er i internasjonale chartre.

Nordquist nøyter seg ikke med å sammenlikne kristne og sekulære kriterier for retten til å gå til krig. Han går videre og utvikler en normativ teori for etisk holdbar intervensjon (*justified intervention*). Teorien baserer seg på prinsippet om menneskeverdet (*human dignity*). Fra dette prinsippet utleder han tre mer spesifikke prinsipper, nemlig: prinsippet om menneskerettighetene, prinsippet

om rettferdighet og prinsippet om velferd. Når det internasjonalt er tydelig at disse prinsippene krenkes, kan det forsvareres å intervenere. Det vil altså si at en kan rettferdiggjøre en intervensjon utenfra i tilfelle det internasjonalt kan konstateres at en står overfor en humanitær katastrofe eller en systematisk krenkelse av menneskerettighetene eller en omfattende ødeleggelse av rett og velferd. En intervensjon på dette grunnlag er betinget av en avgjørelse basert på et internasjonal charter, hvor bruk av våpen bare er til beskyttelse. Det er også et poeng at intervensjonen bør finne sted så fort som mulig.

I en sum lyder Nordquists teori slik: Det er etisk berettiget å intervenere, ved første mulige anledning, mot en regjering i tilfelle det skjer en humanitær katastrofe som angår det internasjonale samfunn, eller i tilfelle det foregår systematiske krenkelser av menneskerettighetene, av rettferdigheten eller av velferden, under forutsetning av intervensjonen er fundert i et globalt charter og bruken av vold bare har til hensikt å beskytte.

Den foreliggende avhandling er kortfattet, men presis i sin oppbygning og argumentasjon. Her er ikke mye prat. Det er sjelden en leser en så skrapet avhandling. Forfatteren går til sitt verk med en klar spørsmålsstilling, og han jobber seg fram til et normativt svar på spørsmålet om det finnes situasjoner hvor det er etisk berettiget at det internasjonale samfunn griper inn i en nasjonal konflikt mellom to eller flere parter. Han ender opp med et ja til intervensjon, men på betingelse av at det kun dreier seg om bruk av vold til beskyttelse (*protective violence*). Det som her ikke blir klart, er hvordan en skal kunne begrense volden til beskyttelsesformål og forhindre at vold avler vold. Det er også et spørsmål om de internasjonale chartrene vi har, stiller tydelige nok etiske krav til den legitime myndighet som måtte ta ansvaret for å gripe inn i et lands indre konflikter.

Vi har for oss et interessant, profilert og aktuelt bidrag til debatten om internasjonal intervensjon i indre nasjonale konflikter. Arbeidet har innbrakt forfatteren licentiatgraden ved Det teologiske fakultet i Uppsala. Han er imidlertid ikke teolog. Fra før har han en Ph.D. i freds- og konfliktforskning. I den foreliggende avhandlingen viser han sin dyktighet til å gripe de etiske poengene i de internasjonale chartrene. Men Nordquist har ikke samme skarphet i analysen av de teologiske dokumentene som han tar for seg. Der blir uttrykksmåten noen ganger svært enkel og argumentasjonen for unyansert. Etter å ha lest avhandlingen er det nærliggende å spørre om det over hodet er noen forskjell mellom kristen og sekulær etikk? En sitter igjen med inntrykk av at kristen etikk er etikk formulert av teologer og kirkeledere, mens sekulær etikk er etikk formulert på ikke-religiøst grunnlag, fortrinnsvis av jurister. I begge tilfelle later det til at den etiske argumentasjon er av allmenn karakter.

Torleiv Austad