

«Management of violence»

Norske soldater er i krig. Med krigen følger en rekke utfordringer som har sitt utgangspunkt i soldatens spesialopplæring: å utøve vold. Utøvelsen av vold må ledes. Det lederskapet som utøves der vold settes i system innebærer alt fra selvledelse til avgjørelser der store styrker er involvert. I dette nummeret av *PACEM* har vi satt fokus på det spesielle i vår profesjon: ledelse av voldsutøvelse.

Oberst Lars Möller skriver om utfordringene knyttet til det å ta liv. I en tankevekkende artikkel fokuserer han på de psykologiske mekanismene og reaksjonene som den enkelte soldat møter når han dreper. Artikkelen er et viktig bidrag i bevisstgjøringen av et av soldatyrkets kjennetegn. Ingen må reise i Inntops ute å være klar til, i ytterste konsekvens, å ta liv.

Jan O. Jacobsen og Tommy Krabberød følger opp med en artikkel om særtrekkene ved den militære profesjon. Med utgangspunkt i Huntington profesjonsteori, drøfter de sentrale spørsmål knyttet til ekspertise, ansvar, korpsånd og plikt. Hvordan er den militære profesjonsforståelse og hvordan må den være for å fungere effektivt i krig? Hvorfor er skjønn vesentlig i utøvelse av vårt yrke? Artikkelen er et viktig innspill i debatten om vår profesjon.

Biskop Ole Chr. M. Kvarme drøfter kirkens rolle etter 22. juli 2011. Biskopen ser nærmere på ritualenes betydning for sorg, bearbeidelse av sorg og ritualenes betydning for å markere samhold og fellesskap. Kvarme legger grunnlaget for å drøfte ritualer i en flerkulturell setting. Den norske kirke er ikke lenger alene som trossamfunn. Hvordan kan vi inkludere og tolerere annerledes troende i kirkens ritualer? Hvor langt kan vi gå i å integrere ulike religioner i en og samme seremoni?

Å ha et profesjonelt forhold til døden, handler også om å kunne ta seg av soldater som har opplevd å miste medsoldater. Pål Ulvenes gir en grundig oversikt over hvordan sorg og sorgbearbeidelse skjer. Med utgangspunkt i nyere forskning drøfter han betydningen av en god sorgprosess.

Hvordan forholder vi oss til de døde i vår kultur, spør Eivor A. Oftestad og Kristin B. Aavitsland. Forskerne arbeider med forestillinger om de døde. De reflekterer rundt folkelige og religiøse forestillinger om de døde og drøfter betydningen av fortellingen vi lager om de vi mister.

I en krigssituasjon vil betydningen av å ta ansvar som leder og som soldat være helt avgjørende. Gudmund Waaler mener det er viktig for godt lederskap i krig at vi ikke skyver på ansvaret. Ingen bør være syndebukk for andre. Selv om vi i det militære system står under kommando, er vi alle moralsk ansvarlig for

det vi er med på. Skal vi lede mennesker og selv utøve vold, vil det være avgjørende at vi alle ser det moralske ansvar vi har.

I *PACEM* ønsker vi å gi rom for en fortløpende faglig drøfting av militæretikken. I forrige nummer av *PACEM*, hevder Jan O. Jacobsen at rettferdig krigstradisjonen ofte brukes for å legitimere kriger. I dette nummeret tar Leif Tore Michelsen til motmæle. Rettferdig krigstradisjonen springer først og fremst ut av behovet for å begrense antallet kriger. Et misbruk av tradisjonen kan ikke i seg selv diskvalifisere tradisjonen.

Nils Terje Lunde har anmeldt Lars Möllers bok: *Vi slår i hjel, og lever med det*. Vi vil forsøke å ha med en eller flere bokanmeldelser i *PACEM* i de kommende nummer.

God lesning.

Olav Kjellevold Olsen
Gudmund Waaler

Drabets anatomi

AF LARS R. MØLLER

Norge og Danmark er i krig i Afghanistan og i krig slår mennesker hinanden ihjel. Mens disse linjer læses er der risiko for, at danske eller norske soldater er involveret i en ildkamp, hvor de slår mennesker ihjel, eller selv bliver dræbt. Uanset om man er tilhænger af indsatsen i Afghanistan eller ej, så handler de udsendte soldater på vores vegne, fordi de er blevet udsendt af en lovlige valgt og demokratisk regering. Vi er alle medansvarlige i det, vores unge soldater foretager sig i krigen, en kendsgerning, som mange «almindelige mennesker», undertiden glemmer.

Det, at mennesker dræber hinanden, er et stort tabu i de fleste civiliserede samfund og der findes en næsten generisk modstand mod at tale om, at unge mennesker slår ihjel, fordi vi har bedt dem om det. De slår ihjel på vores bud og vi kan ikke lide at høre om det. Dette skaber grobund for mange sensationsprægede overskrifter, netop fordi det er et tabu. «*At dræbe er bedre end sex*» er en af de overskrifter, som typisk finder vej til avisernes forsider og at det er en sensation, er et tegn på, at vi ikke ved, hvad vi taler om. En af årsagerne er, at vi på grund af den almindelige samfundsudvikling har distanceret os fra døden og det at slå ihjel. Det er ikke længere en del af vores hverdag og vi ønsker egentlig ikke at tage stilling til spørgsmålet, før det bliver personligt – og tro mig – det gør det. Vi skal alle dø, selvom det ikke behøver være lige nu.

En af de ting, der virkelig burde interessere os, er hvad det betyder for de unge mennesker, der slår ihjel på vores vegne, fordi vi har bedt dem om det. Desværre findes der ikke undersøgelser om dette tabu hverken i Danmark eller i Norge. Der er skrevet lidt om emnet og der foregår lidt forskning, men der er ikke tale om en systematisk og grundig forskning og det kan vi som demokratisk samfund ikke være bekendt. Vi sender de bedste af vores unge mennesker ud i internationale missioner, hvor de på vores vegne løser opgaver under ekstreme forhold, hvor de gennemgår strabadser og slår mennesker ihjel, hvor de selv bliver sårede eller dræbt og når de kommer hjem, lader vi som om, at det har været en indsats, som samfundet har været stolt af, men vi overlader vores meget

unge veteraner til selv at slås med erindringen og de konsekvenser, som det har haft og har for dem.

Det var med denne baggrund, at jeg besluttede mig for at lave min egen undersøgelse og skrive en bog om emnet. Bogen udkom første gang i 2010 og hedder «Vi slår ihjel og lever med det» og bygger på en undersøgelse af et større antal danske soldater. Deres besvarelser danner grundlaget for bogen og dens konklusioner. Jeg kan ikke her lave et kort resumé af hele bogen, men jeg er blevet opfordret til at fremkomme med et bud på, hvad der sker, når man slår nogen ihjel.

Der findes på dansk ikke noget neutralt ord for en person, der slår ihjel. Selve gerningen «at slå i hjel» er neutral, men den person, der gør det, betegnes på dansk bedst som en «drabsmand», hvilket er et værdiladet udtryk, som giver associationer til straffeloven, lige som et «drab» har de samme associationer indbygget. På engelsk kan man anvende ordet «killer» som i denne sammenhæng er neutralt, men når jeg efterfølgende beskriver handlingen «at slå i hjel» har jeg valgt ordet «nedskydningen» som det mest neutrale ord.

Drabets anatomi.

I 1970erne udgav Elisabeth Kübler-Ross et forskningsstudie om døden, som gik på, at mennesker, der er ved at dø, ofte gennemgår en række følelsesmæssige stadier, som indeholder forskellige faser som benægtelse, vrede, forsøg på at købslå, depression og accept.

Hvis det skal give nogen mening at analysere det at slå ihjel og relatere det til mennesker, er det formålstjenligt at etablere et begrebsapparat, som gør, at man kan behandle emnet på en neutral og nøgtern måde. Den amerikanske forfatter oberstløjtnant Dave Grossman, som jeg har lært at kende gennem arbejdet med min egen bog, har forsøgt at opstille en lignende række af følelsesmæssige stadier, som kan anvendes til at forstå, hvad der sker, når man slår et menneske ihjel under kamp. Ligesom i Kübler-Ross undersøgelse kommer disse stadier i rækkefølge, men de er ikke nødvendigvis universelle, ligesom nogle mennesker kan springe visse stadier over, blande dem eller gennemgå dem så hurtigt, at de ikke selv er klar over, at de har været igennem processen. Ifølge Grossman taler man om fem faser som er: ”Bekymringen over at skulle slå ihjel”, ”Nedskydningen”, ”Ophidselse”, ”Fortrydelse” og ”Bearbejdning og accept” (Grossman 1996: 232).

Inden jeg går over til substansen og indholdet af de enkelte faser, kan man sammenligne det at slå mennesker ihjel med det, en jæger oplever, når han/hun

går på jagt og nedlægger en elg. I første fase kan jægeren være bekymret eller nervøs for, om han/hun får «bukkefeber», når vedkommende står overfor byttet. Har man bedømt den korrekte afstand, får man sluppet skuddet korrekt, bare man ikke anskyder dyret, bare man ikke bliver til grin for sine jagtkammerater. I anden fase træder jægerens træning normalt ind (hvis han/hun ikke får bukkefeber) og nedskydningen af dyret foregår normalt på bedste vis. Man træffer hjertet og dyret går forhåbentlig ned med det samme. Umiddelbart herefter træder tredje fase ind, et mentalt «Yes – jeg fik ham!», skuddet gik perfekt lige på bladet og ingen eftersøgning – «sådan». Fjerde fase opstår, når man kommer hen til byttet. Første gang, jeg skød en buk og kom hen til det nedlagte dyr, lå lille Bambi der med sine mørke øjne og stirrede bebrejdende på mig. Jeg havde myrdet Bambi og min første tanke var: «var det nu også nødvendigt, den havde jo ikke gjort mig noget». Femte fase: Bearbejdning og accept foregår ved middagsbordet, når den saftige dyresteg serveres med Waldorf-salat, kartofler, rødvin og en god sovs, samt når trofæet bliver hængt op på væggen og man stolt kan betragte det sammen med de øvrige.

Jeg ved det lyder brutalt, men denne proces sker også, når man skyder et menneske i kamp.

1. fase. Bekymringen over at skulle slå ihjel.

Bekymringen over at skulle slå ihjel er noget, der gennemsyrrer enhver soldat inden en aktion. Især unge og uerfarne soldater er nervøse eller bekymrede over for det ukendte. At være i kamp kan bedst sammenlignes med at være involveret i et trafikuheld, det virker kaotisk, voldsomt, man udsættes for ekstremt stress og bliver nødt til at handle på instinkt og refleks. Bekymringen over, at man måske ikke kan løse sin opgave, at man måske svigter sine kammerater og måske får en af dem dræbt, fordi man gjorde noget forkert, er den allerværste følelse og alle soldater tænker over det, inden de skal i kamp. Man går op i stressniveau og ens krop kan undertiden spille en et puds, musklerne svigter, man får åndenød, hyperventilation og måske rystelser. Det er det, en jæger kan opleve og det kaldes bukkefeber. Når man kan komme sådan op og køre under en jagt, så tænk på det ekstreme pres, der ville ligge på en, hvis elgen var bevæbnet og kunne skyde tilbage!

Der findes også en form for forventning. Man har som soldat trænet sig til at gå i kamp, man er blevet udlært og dygtig til sit job, hvorfor skulle man så ikke ønske sig at afprøve det, man har lært under virkelige forhold. Denne tanke forstås af soldater og dem, der har været der, men for almindelige mennesker er tanken jo sygelig og derfor tabu. Ønsker soldaterne virkelig at slå ihjel? De må

jo være skøre eller gale, når de ønsker at komme i kamp og slå andre mennesker ihjel og måske selv blive såret eller miste livet. Efter min mening er det hyklerisk ikke at formulere dette tabu og drøfte det i al offentlighed. Samfundet betaler soldater for at lave det, som soldater nu engang gør og hvorfor skulle en professionel faglært håndværker ikke ønske at afprøve sit håndværk. Hvis det lyder brutalt og uforståeligt, så lær det udenad – vi er alle medskyldige i et demokrati!

Der vil altid være en vis tvivl hos en soldat, især første gang når han eller hun kommer i kamp, men det er meget få, der tøver med at skyde første gang, de er i aktion. Mindre end 3 % i min undersøgelse anførte, at de havde tøvet og erfaringen viser også, at når man har prøvet det, så tøver man ikke mere. Under 1 % havde tøvet, efter de første gang havde været i aktion (Møller 2010: 57).

Man bør gøre meget ud af at afklare sine soldater, inden de går i kamp. Hvis man har overbevist sig selv om, at nedskydningen af et medmenneske udgør en katastrofal hændelse uanset omstændighederne, som vil betyde ubodelig skade på ens sjæl, så er der en særdeles stor risiko for, at denne tanke bliver et selvopfyldende profeti og hvis man ikke kan argumentere med soldaten om, at dette ikke er tilfældet, så bør vedkommende ikke udsendes.

2. fase. Nedskydningen.

Når man uddanner soldater til kamp, tager man udgangspunkt i hjernen. Det, der adskiller os fra almindelige pattedyr, er vores storhjerne, det er her evnen til at foretage avanceret tænkevirksomhed befinder sig, men når vi bliver udsat for ekstremt stress, svigter denne del af hjernen. Bliver vi rigtigt pressede, er vi fra naturens hånd programmeret til i sidste ende at slås, flygte eller blive midlertidigt lammet – fuldstændig som alle andre dyr. Når man er i kamp og oppe i ekstremt stress sker der 135 målbare ændringer i os og det er i denne viden, vi tager udgangspunkt, når vi uddanner soldater. Vi træner soldaterne til at kunne fungere under ekstremt stress ved at indøve reflektoriske handlinger og gør vi det godt nok, så fungerer de også hensigtsmæssigt, selv om deres storhjerne midlertidigt er blevet blokeret af stressen. Det er også det, der gør, at soldater oplever, at de er på autopilot, man skifter magasin og stilling uden at tænke over det og mere end 80 % af soldaterne i min undersøgelse havde oplevet det. Det betyder også, at man ofte når at nedkæmpe en fjende rent automatisk. Vi indøver i uddannelsen skydning på faldmål, et mål rejser sig foran en og bliver straks beskydt, hvorefter det forsvinder. Så rejser der sig et nyt mål et andet sted og proceduren gentages. Når man har gjort det nogle hundrede gange, har man indarbejdet en refleks i sit motoriske apparat og kan udføre processen uden at tænke nærmere over det. Dette gælder alle former for kampeksercits og det virker.

Når soldater har været i kamp, er det at slå ihjel derfor ikke nødvendigvis det store problem, da det oftest sker automatisk, hvis man ellers er ordentligt uddannet. Der findes selvfølgelig store forskelle under kamp. Tænk på vores finskytter, som ikke handler automatisk, men som i længere tid har haft målet i sin sigtekikkert og som bevidst trykker på aftrækkeren, her spiller helt andre mekanismer ind, men pladsen tillader ikke, at jeg går i detaljer.

3. fase. Ophidselse.

Følelsen, «Yes jeg fik ham» er helt naturlig. Man sigter på noget og rammer, hvilket var ideen, hvorfor man helt klart er særdeles tilfreds med sig selv. Specielt hvis modstanderen har udgjort en fare for en selv eller ens kammerater. Fjenden forsøgte at slå mig ihjel, men jeg fik ram på ham og det er jeg særdeles tilfreds med. Jubel og lykønskninger er ikke ualmindelige – helt forståeligt, men hvis disse fanges på tv eller video og bliver vist for et uforberedt hjemmepublikum hjemme i Norge eller Danmark, bliver det næsten altid misforstået af civile mennesker. Hvad er nu det for noget? Der er nogen, der jubler over andre menneskers død – barbarer! Jeg mener, at disse velmenende mennesker mangler empati, eller også er de blot dumme helt uden forståelse for soldatens vilkår. Hvad skulle de have gjort, grædt over de onde mennesker, som lige havde forsøgt at slå dem ihjel og som kun fik deres rimelige bekomst?

4. fase. Fortrydelse.

Jo tættere, man har været på sin modstander, jo mere intenst vil man kunne føle fortrydelse. Hvis man har nedkæmpet en silhuet på nogle hundrede meters afstand, vil man hurtigt komme gennem denne fase. Det er jo ikke sikkert, at modstanderen døde og man kan oftest ikke ved selvsyn konstatere, hvad man har gjort. Nogle har følt, at de har mistet noget for altid, nogle føler medfølelse med deres offer og nogle er psykologisk overvældede og bestemmer sig for, at de aldrig vil gøre det mere. De fleste veteraner har haft en form for sådanne følelser, men beslutter sig for, at reaktionerne må vente, til der er bedre tid. De bliver mere fokuserede på opgaven, hvilket gør efterfølgende nedskydninger langt lettere. Uanset om soldaten benægter denne fortrydelse, bearbejder den, eller bliver overvældet af handlingen, vil den næsten altid være til stede.

5. fase. Bearbejdning og accept.

Denne fase kan spænde fra en livslang proces, hvor man forsøger at bearbejde og acceptere, hvad man har gjort til en kort konstatering, hvorefter man må videre. Man kan næsten aldrig helt undgå at føle fortrydelse og skyld, men man kan

normalt acceptere, hvad det er, man har gjort, hvis det opleves som nødvendigt og rigtigt. De fleste gange foregår denne proces helt ubevidst, men man skal gøre sig klart, at denne form for bearbejdning og accept er vigtig, fordi det ikke kun er noget, der foregår for den enkelte soldat, men også er noget, der må foregå i det samfund, som de vender tilbage til. Hvis soldaten ikke føler, at samfundet generelt accepterer, hvad han/hun har gjort – på samfundets vegne – vil vedkommende have vanskeligere ved at bearbejde og acceptere de handlinger, som har været nødvendige for at løse sin opgave og for at overleve. Samfundets accept foregår bl.a. ved, at man officielt anerkender de hjemvendende soldater, ved offentlige parader, ved politiske manifestationer, ved at tage sig af hjemvendende syge og sårede på en måde, som signalerer respekt og taknemmelighed. Sker det ikke, risikerer samfundet at skulle betale en dyr pris.

Bearbejdningen er individuel og foregår lagdelt og i forskellige tempi. Den starter med den enkelte soldat. Mange har taget stilling og er helt afklarede, men den personlige bearbejdning vil næsten altid forekomme. Herefter bearbejdes hændelsen ved den efterfølgende debriefing, hvor man får sat tingene ind i et større perspektiv. Alt dette foregår i missionsområdet og her foregår også den vigtigste bearbejdning blandt kollegaer, befalingsmænd og med feltpræsten og hvem man har tillid til. I Danmark har vi indført et projekt «*From Battlemind to Homemind*», hvor hjemvendende soldater gennemgår et op til 3 måneders projekt, hvor man bearbejder deres oplevelser og vænner dem til at være hjemme igen (Gulbech 2009: 25). Her lukker man også den genvej i hjernen, som kampsoldater har lavet i missionsområdet. For at kunne reagere hurtigt, har næsten alle veteraner en genvej gennem frontallapperne i hjernen. Hører man en eksplosion, smider man sig ned. Genvejen gør, at man kan handle lynhurtigt, men den skal lukkes, når man skal vænne sig til at fungere i det civile samfund. At smide sig ned pga. en dør, der smækker i et stormagasin, er ikke normalt. Bearbejdningen foregår hele tiden og involverer også pårørende, venner og i sidste ende det samfund, der sendte soldaterne i krig.

Bearbejdningen drejer sig ikke nødvendigvis om det at slå ihjel. Under krigen i Bosnien i 1994 var jeg skyld i, at mere end 150 serbiske soldater blev slået ihjel under operation Bøllebank. Jeg var rimeligt afklaret omkring den kendsgerning, at jeg kunne risikere at skulle slå mennesker ihjel – eller være skyld i det, men denne form for afklaring blev næsten et problem. Jeg begyndte at spekulere på, om der var noget galt med mig, fordi jeg ikke følte de store samvittigheds kvaler. De klaphatte havde fået, hvad de fortjente, det var ikke os, der begyndte at skyde og når de søgte at slå os ihjel, så måtte de tage konsekvensen. Men når jeg nu ikke følte noget videre, var der så noget galt med mig? Det tum-

lede jeg med en del år, men efterhånden er jeg kommet til den konklusion, at der ikke er noget galt – det kan der være delte meninger om, men det har jeg lært at leve med. En anden refleksion eller bearbejdning som alle, der har været der, formentlig kender til, var, om jeg traf den rigtige beslutning, da jeg gav ordre til at åbne ild. Det fik jeg afklaret nogle år senere, hvor en af mine svende sendte mig en artikel fra et svensk militært tidsskrift. Det var en beretning fra den observationspost, vi undsatte om aftenen den 29. april 1994. Der var ingen tvivl om, at de norske og svenske soldater, der havde været på observationsposten, følte, at de var i livsfare med stor risiko for at blive slået ihjel af de bosniske serberes morterer og artilleriild. Efter at jeg havde læst den artikel, var jeg sikker på, at jeg havde truffet den rigtige beslutning og har egentlig ikke skænket det en tanke siden, men der gik lige nogle år.

Afslutning.

Vi bliver nødt til at bryde tabuet om at slå ihjel og tale åbent om det. Det skylder vi vores unge mennesker, som har udført en ekstrem vanskelig opgave i krig og vi bliver også nødt til at vise lidt forståelse for deres situation. Unge mennesker – vores soldater – kommunikerer anderledes end det, vi ældre – gamle – mennesker er vant til. De anvender andre gloser, som kan støde os, men de kommunikerer helt almindeligt – set ud fra deres egen perception. Der er også en vis drengerøvsmentalitet involveret. Unge mennesker elsker at provokere og det er ikke altid studenterhuen, der trykker dem platfodede. Udtalelser som «*det at dræbe er bedre end sex*» skal tages for det, de er, nemlig en hård udvendig attitude, der skal vise, at man er en helvedes karl. Vis lidt forståelse og udvis især respekt. De har udrettet noget, som er helt ekstraordinært og ord skal tages for det de er – ord.

Litteratur

Grossman, Dave og Christensen, Loren W, *On Combat*, Warrior Science Publications 3. udgave, 2008.

Grossman, Dave, *On Killing*, Back Bay Books, New York, USA, 1996.

Møller, Lars, *Vi slår ihjel og lever med det*, Informations Forlag, København, Danmark, 2010.

Artwohl, Alexis og Christensen, Loren W, *Deadly Force Encounters*, Paladin Press Colorado, USA, 1997.

Bourke, Joanna, *An intimate history of Killing*, Granta Books, London, UK, 2000.

Guldbeck, Kim Willum Hansen, *Soldaten og de etiske overvejelser – ud og hjem*, hovedopgave, Forsvarsakademiet, 2009.

Kok, Preben, *Skæld ud på Gud*, Informations Forlag, København, 2008.

Murray, Kenneth R., *Training at the Speed of Life*, Armiger Publications, USA, 2006.

O'Keefe, Jamie, *No one Fears When Angry, The Psychology of Confrontation*, New Breed Publishing, UK, 2006.

Siddle, Bruce K., *Sharpening The Warrior's Edge*, PPCT Research Publications, USA, 10. udgave, marts 2008.

Wright, Evan, *Generation Kill*, Corgi Books, Cox & Wyman Ltd, UK, 2005.

MacNair, Rachel M., *Perpetration-Induced Traumatic Stress, The Psychological Consequences of Killing*, Authors Choice Press, USA, 2005.

Lars R. Møller (f. 1954). Oberst, forfatter, foredragsholder, ekstern lektor ved Aalborg Universitet.

Den militære profesjon – managers of violence

AV JAN O. JACOBSEN OG TOMMY KRABBERØD

Vi skal i denne artikkelen se nærmere på hva som særlig kjennetegner den militære profesjon. Vi kan identifisere en rekke kompetanser innenfor offisersprofesjonen, fra logistikk og administrasjon til ledelse av soldater i kamp. Men hele organisasjonen er innrettet på krigføring. Hvis oppgavene som utføres er irrelevant for krigføring, faller bærerne av oppgavene ikke naturlig inn i den militære profesjon. Vi har et Forsvar for at det, hvis det blir krevet, skal kunne føre effektiv krig mot nasjonens fiender. Krig og død er begreper som i stor grad faller sammen.

I det klassiske verket «The Soldier and the State» hevder Samuel Huntington (1957:11) at den militære profesjons kjernekompetanse er «The management of violence». Morris Janowitz (1960) hevder i sitt hovedverk *The Professional Soldier* at militærprofesjonen er «professionals in violence». Begge understreker derfor at et land har en militær organisasjon fordi den skal kunne føre krig.

Hele organisasjonen får sitt rasjonale ut fra dette. Men det er ikke slik at deler av organisasjonen («den spisse ende») er rettet inn mot krigføring, mens stabs- og støtteelementene ikke er det. «Den spisse ende» kan ikke slåss hvis den ikke får utstyr, forsyninger, vedlikehold, hvis det ikke utdannes offiserer og soldater etc. En overføring fra stillinger fra FLO, skolevirksomhet og idrettsmiljøene til de operative enheter kan derfor vel så godt føre til en svekkelse av krigføringsevnen. Men den militære organisasjon, bør etter sitt formål, være organisert med tanke på sin evne til å utøve organisert vold når nasjonen er tjent med det.

Hva er så den militære profesjons kompetanse? Offiserenes virkefelt er stort: de er ledere i krig med taktisk og strategisk kompetanse og våpenkunnskap, de må kunne være både diplomater, administratorer og militære ledere og besitte høy kompetanse innenfor både kultur, politikk og menneskekunnskap. I fred er offiserene administratorer av store, komplekse systemer, de er undervisere for

soldater, de er eksperter på vakt og sikring, katastrofehjelp, de er tekniske eksperter etc.

Det er likevel mulig å identifisere en kjerne i den militære profesjonen: Offisersprofesjonen kjennetegnes ved *ekspertise* (de er eksperter på organisert utøvelse av vold), den kjennetegnes ved *ansvar* for at volden alene utøves i statens tjeneste og innenfor klart angitte etiske regler, og den har *korpsånd*, der offiserenes føler et fellesskap og en forpliktelse mot hverandre (Huntington 1957:11ff, Janowitz 1960:3ff).

Ekspertise

Offiserenes ekspertiseområde er altså innrettet mot å lede, drifte, forsyne og vedlikeholde en organisasjon som skal kunne føre krig. Krigens natur er kaotisk. En krig består av enganglige hendelser, en serie situasjoner der ingen er identiske, men der de kan ligne på hverandre. For krigen kan det derfor ikke lages faste regler, faste standard operasjonsprosedyrer, som styrer hva organisasjonen gjør. En fiende vil alltid forsøke å overraske, alltid forsøke å føre sin fiende bak lyset, de fleste situasjoner vil kunne være tvetydige der det ikke finnes noen fasit på hva som vil være riktig handling. En handling som får en heldig løsning i situasjon A, kan være en handling som gir en uheldig løsning i situasjon B. Det å bestemme hva situasjonen er («situational awareness»), hvilken norm for handling som er den rette å anvende for å ivareta sjefens intensjon, vil måtte bestemmes på stedet. Det er derfor offiserer får en lang utdanning og sikres en kompetanse som gir rett til skjønnsutøvelse. Skjønn kan defineres som å resonnerer om særskilte tilfeller for å komme fram til en begrunnet konklusjon om hva som bør gjøres (Grimen og Molander 2008). Skjønnsutøvelse er praktisk resonnering: Å slutte til en handling fra en situasjonsbeskrivelse i kombinasjon med en norm (Grimen og Molander 2008:182-183). Skjønnsutøvelser er knyttet til identifikasjon av situasjonen og kunnskap om de normer og regler som blir relevante for situasjonen, for deretter å handle i tråd med disse reglene og normene. Av og til vil situasjonen være glassklar, hvilken norm som kommer til anvendelse åpenbar og behovet for skjønn i den praktiske resonnering vil dermed være lite. I andre tilfeller vil situasjonen være mer uklar, det vil være usikkert hvilken norm eller regel som skal anvendes, og skjønnet vil da utgjøre en mye større del av den praktiske resonnering. Alle profesjonenes beslutninger vil derfor ha et element av usikkerhet knyttet til seg.

Offiserer må utøve skjønn på en rekke områder. De sentrale er:

- Mellommenneskelig skjønn: Offiserer leder soldater. Soldater er forskjellige, med ulike sterke og svake sider. Offiserene må skjønnsmessig vurdere hva de enkelte best kan anvendes til. Offiserer må motivere den enkelte for deres oppgaver og gjøre sin (og organisasjonens vilje) til soldatenes vilje. «Den hvis overordnede og underordnede har samme forsett vil seire» skrev Sun Tzu (skrives også Sun Zi) (Sun Zi 1999:35). Offiserenes oppgave blir å kjenne sin egen organisasjon.
- Taktisk skjønn: I krig er alle situasjoner unike. Det finnes sjeldent et fasit-svar på hva som er den klokeste avgjørelse. Da må nettopp evnen til å lese situasjonen og se hvilke normer og taktiske regler/prosedyrer som vil føre til den beste taktiske handling være sentralt. I krigens kaos er det lite annet enn det gode taktiske skjønn som kan veilede offiserene. Hvis den overordnede intensjon for et oppdrag er konfliktdemping og en overordnet handlingsnorm er at væpnede grupper skal avvæpnes, og en patrulje støter på en gruppe unge menn, der noen bærer våpen på ryggen, tilsier da situasjon og handlingsnorm at handlingen skal være å avvæpne de (som vil kunne eskalere en konflikt med klanen de tilhører) eller at de anmodes om å bringe våpnene inn mot betaling, eller at det konkret vurderes på stedet om de virker fiendtlige eller vennlige, om våpnene er jaktvåpen eller krigsvåpen etc. Avgjørelsen må ofte tas på svært kort tid. Løsningen er ikke kontroll. Løsningen ligger i tydelige intensjoner, god opplæring i gjeldende ROEer, og gode trening i å ta beslutninger.
- Strategisk skjønn: Offiserer som tar taktiske avgjørelser gjør det innenfor en strategi – en vei som vil lede til seier. I tidligere tider var strategien overlatt til de øverste generaler og det taktiske skjønnet til de lavere generaler. Nåtidens konflikter preget av det som kalles «den strategiske korporal» (Krulak 1999). Dvs. at avgjørelser som kan ha strategisk betydning i stor grad må tas på stedet, av den lagfører som befinner seg i situasjonen. Denne lagfører må bruke sitt taktiske skjønn, men en av de allmenne regler og normer han må se situasjonen i lys av, er generalens strategi. Følger vi Clausewitz sitt skille mellom strategi som «læren om fægtningernes anvendelse med henblik på krigens formål», mens taktikken er «læren om stridskræfternes anvendelse i den enkelte fægtning», så vil vi se at i de moderne kriger faller disse i økende grad sammen. Offiserer, ung som gammel må derfor være i stand til både å anvende taktisk og strategisk skjønn.
- Moralsk skjønn: Fredstidens lover og regler brytes i krig. Det som i fred er galt (for eksempel å drepe) kan i krigstid være nødvendig og riktig. Men det skjer innenfor krigens regler. Men hvor grensene går, hvilke situasjoner som ligner handlinger der maktutøvelse er riktig, og hvilke situasjoner hvor maktutøvelse vil være moralsk galt, altså å finne normer som kan anvendes i

tvetydige situasjoner er praktisk resonnering som krever anvendelse av skjønn.

Nettopp fordi utøvelsen av skjønn kan ha betydning for liv og død, kan ha betydning for nasjonens sikkerhet, er ansvarlighet en så grunnleggende del av offisersprofesjonen. Og det er med basis i ansvarlighet knyttet til skjønnsutøvelsen at offiserene har tillit fra sin «klient», staten, til å utøve sitt yrke. Dette er et ansvar som er omgitt av jus, verdisyn og interne normer, og som hviler på enhver soldat. Uten en tillit til denne ansvarligheten, ville detaljstyring vært det naturlige svaret.

Ansvar

Offisersprofesjonen er bærere av en tillitsrelasjon som er asymmetrisk i forhold til sin viktigste klient – staten. Staten («Kongen») ønsker en tjeneste, men besitter ikke selv kompetansen til å vite hvordan den best kan utføres. Offiserene har derfor et særlig ansvar for å tjene staten på en ansvarsfull måte, der de ikke skader statens sikkerhet eller dens moralske grunnmur. Når offiserene kan sies å være bærere av ansvar, innebærer det at de er bærere av en rekke plikter mot samfunnet. Plikt for å utføre oppdrag de pålegges, plikt for å holde seg innenfor krigens folkerett, plikt til å ivareta soldatene. Fordi de oppdrag en militær organisasjon får, kan kreve av dens medlemmer at de dreper eller at de kan bli drept, er motivasjonen for å delta nødvendigvis en følelse av plikt. Bare en forpliktelse har styrken i seg til å kreve det ytterste av mennesker. Ansvar betyr i denne sammenhengen en forpliktelse.

Korpsånd

Hva får soldater til å slåss? Hva får soldater til å ofre seg selv for sine medsoldater og for oppdraget? «For Kongen, Flagg og Fedreland» er et mulig svar. Men noen stor empirisk støtte finnes det ikke for det.

Da andre verdenskrig brøt ut så amerikanerne dette som en god anledning til å få svar på det spørsmålet. En bataljon av forskere, psykologer, sosiologer og statsvitere ble sendt rundt med spørreskjemaer. De kom fra Research Branch, Information and Education Division, US Army.

Det de jaktet på var Tolstoys berømte x, som ganget med størrelse gir kampkraft. Fordi x er det som forklarer at store armeer er maktesløse, mens små kan være seiersrike, fordi x er ulikt fordelt i de to armeene (Stouffer et Al.1949).

Et av målene til forskergruppen var nettopp å gi et statistisk mål på faktor x. De mente at det var mulig å si at nonbattle casualties («granatsjokk») ikke var et spørsmål om tilfeldighet. I overraskede stor grad var det forutsigbart – både hvilke kompanier og tropper det ville skje i (Stouffer et al. 1949:8).

Datamaterialet var overveldende. Samlet mottok en halv million soldater spørreskjemaet, og det ble fylt ut i klasserom som kunne ta opp til 10 000 mann (Stouffer et al. 1949: 21). I innsamlingen av disse dataene ble det ikke rapportert om forstyrrende hendelser som kunne påvirke utfyllingen av spørreskjemaene, og ut fra svarene, ikke minst de omfattende svarene på de åpne spørsmålene, konkluderer forskerne med at de er fylt ut med stor grad av ærlighet.

Forskerne finner at selv om det militære systemets tvangskarakter alltid er til stede, med strafferegler for feighet foran fienden, desertering, ordrenekt etc., så ble dette lite benyttet. Av de 102 amerikanske soldatene som ble henrettet av de militære myndigheter, var 101 for drap og voldtekt, bare en mann ble henrettet for å ha vist seg feig foran fienden. Valget mellom en mulig død i møte med fienden, eller en sikker død hvis du flykter, som soldater hadde møtt i tidligere kriger, var ikke lenger tilstede. Noe annet enn frykt drev dem framover (Stouffer et al. 1949: II:113). Heller ikke frykten for å bli sparket i unåde og fengslet synes å ha vært viktig. Mens de som er ferske rekrutter anser det som noe av det verste som kan hende (63 %), så er andelen som mener det er ille sunket til 41 % etter fire måneder og 34 % etter 7 måneders tjeneste. Det må derfor være andre ting enn frykt som er drivkraften (Stouffer et al. 1949 II:115). Dette er ikke hat til fienden eller ønsket om å vinne krigen. Svært få er opptatt av det (Stouffer et al. 1949 II:152-154).

Det som driver dem framover, er i første rekke den gruppen de er en del av. Gruppen setter standarder for gruppeytelse, og støtter individene som inngår i gruppen med alt de trenger:

At the level of the soldier's immediate combat unit, he was bound to his company for reasons of self-interest, in addition to loyalty and pride. The men in his unit were his buddies, whom he had fought beside and learned to trust and depend upon, so he felt safer with them. (...) The soldier himself felt strong ties of pride and loyalty to his buddies and be the same token knew he could depend on them to act according to similar ties (Stouffer et al. II:143).

Nesten like viktig var tillit til lederen. Hvis denne var stor, kunne offiseren både benytte seg av sin hierarkiske posisjon, med den makt det gir og av personlig respekt og lojalitet, når soldatene skulle løse et oppdrag. Offiseren var sentral for solidariteten og samholdet i gruppen. Sank tilliten til offiseren, sank troen på at han ville dele soldatenes byrder og gruppens offervilje ble mindre. Tilliten til offiserene holdt seg stabil gjennom tjenestetiden (mens 68 % har stor tillit til alle

eller de fleste offiserer når de har tjenestegjort under en måned, synker dette til 65 % fram til 4 måneder og holder seg der). Men det skjer et markant fall i tillit til alle offiserer, som utlignes med økt tillit til de fleste offiserer.

Her er Tolstoys faktor x mener forskerne, og forventer bedre kampkraft i de avdelinger som har soldater som stoler på offiserene, og der soldatene seg i mellom har utviklet sterke tillits- og avhengighetsbånd – som kalles cohesión. Og det er et funn de får bekreftet. De hadde mye høyere ytelse, de løste oppdrag raskere og bedre. Primærgruppesolidaritet var den ukjente faktor x.

I 1948 ble artikkelen «Cohesion and disintegration of the German Wehrmacht Army» publisert i Public Opinion Quarterly. Den var skrevet av sosiologene Edward Shils og Morris Janowitz. Det tjenestegjorde begge i 2. verdenskrig i OSS (United States Office of Strategic Service) og ble som tysktalende brukt i psykologisk krigføring, og avhør av tyske krigsfanger. Det er det siste som utgjør datamaterialet deres. Hypotesen de arbeidet ut fra, var at nazifisering av arme og befolkning var hovedproblemet, og at anti-nazistisk propaganda var et velegnet middel for å svekke kampkraften til den tyske arme. Men som de viser i artikkelen bar arbeidet få frukter. Svært få overga seg, svært få deserterte. Den tyske arme fortsatte å ha høy kampkraft helt fram til slutten av april 1945.

Artikkelen er et forsøk på å forklare dette. Og de innleder med å stille fire hypoteser som de vil undersøke:

1. En soldats evne til å slåss er gitt av kapasiteten primærgruppen (kompani/tropp/lag) har til å unngå å disintegre.
2. Primærgruppens kapasitet til å motstå oppløsning var bare avhengig av sekundærbegreper (politisk ideologi, fedreland etc) der disse var avgjørende for å gjøre de daglige oppgavene.
3. Når primærgruppen brøt sammen (ble skilt, mistet lederskapet, opplevde et langvarig og ødeleggende fravær av forsyninger etc), vil desertering og overgivelse øke, heller enn at de slåss til siste mann.
4. Så lenge primærgruppen holdt sammen, var angrep på sekundære symboler uten effekt.

Kort fortalt finner de støtte for alle disse hypotesene. For den tyske soldat var den avgjørende faktor at han var medlem av en tropp/avdeling, og han ville fortsette å slåss sammen med den så lenge han hadde a) våpen, b) et lederskap han kunne identifisere seg med og c) ga og mottok affeksjon fra de andre, som utgjorde hans sosiale tilknytningspunkt.

Tyske deserteringer og overgivelser var nesten aldri ideologiske eller politiske, men nesten alltid knyttet til sammenbrudd i primærgruppen. De få som deserterte var soldater som hadde store problemer med tilknytning (gi og motta varme følelser) også i det sivile (få venner, konflikt med familie, kriminalitet). I de par siste ukene av krigen skjedde det overgivelser i større skala, men da ofte som et resultat av diskusjoner og beslutninger i primærgruppen – de overga seg sammen, slik de hadde slåss sammen. Shils og Janowitz fant særlig to faktorer som de mente styrket primærgruppesolidariteten.

a) Nazikjernen¹ – «the hard core». Besto ofte av en ung offiser, underbefal og ca 10-15 % av soldatene. Denne gruppen var overbeviste fellesskapstilhengere, entusiastisk for en militær livsstil, hadde en macho identitet. Jo flere som delte disse trekkene i gruppen, jo mer effektivt slåss avdelingen.

b) Felles erfaringer. Det tyske replacement-systemet var å ha mange avdelinger som ble byttet ut med hverandre, men aldri oppløst. En avdeling fortsatte etter store tap, men som en mindre avdeling. Avdelinger ble bare bygd opp igjen når de hadde lange opphold bak fronten, slik at forsterkninger/ny folk skulle bli godt integrert i avdelingen før sin ilddåp. Når deserteringer og overgivelse økte på slutten av krigen, var det nesten alltid sammenraskede avdelinger, ofte med soldater fra marinen og luftvåpenet (som ikke lenger hadde båter eller fly), eldre menn som hadde vært i reserven under hele krigen og som fortsatt hadde sin familie som primærgruppe.

De fant også to faktorer som svekket primærgruppesolidariteten:

a) Isolasjon. Hvis primærgruppen ble sprengt, måtte gjemme seg i hus, kjellere, bunkere etc, uten å komme i kontakt med hverandre i dagevis, med pågående bombardement, og med usikkerhet om de andre var i live, kunne desertering/overgivelse forekomme.

b) Familiebånd. Når defaitisme oppsto var det nesten aldri på grunn av politikk eller krigens gang, men når de begynte å diskutere familiens vanskelige situasjon – og kjenne på lojaliteten til de der hjemme. Burde soldaten heller vært hjemme og hjulpet sin familie enn ved fronten? De tyske myndighetene visste naturligvis om det, og familiene ble derfor oppfordret om å skrive til

¹ Nazikjernen skal her ikke forstås som hard core nazister, men som soldater som viste et særlig engasjement for å slåss. Når Janowitz reflekterer over funnene som Stouffer et al. og han selv og Shils fant i 1969, med Vietnamkrigen i bakhodet skriver han: «Primery group solidarity is not enough. The group must be articulated with and dedicated to the goal of the larger organization, for primary group solidarity can develop into a basis of opposition to military requirements» (Janowitz 1969:23). Dedikasjonen i «Nazikjernen» var knyttet til verdien av å fortsette kampen til en ordre om å avslutte den kom.

soldatene at ting gikk bra. De hadde forbud mot å skrive om vanskeligheter de opplevde.

Hva så med de sekundære symboler, som Office of Strategic Service (OSS) la mest vekt på i den psykologiske krigføring? Funnet var at fedrelandet spilte liten rolle, at etisk-religiøse skrupler spilte liten rolle, at det politiske system var nesten uten betydning. Da Tyskland forsøkte å innføre politiske kommisærer ved avdelingene, slik russerene hadde, var det mislykket og ble fort avskaffet. Årsaken var ikke at kommisærene var nazister, men at de var outsiders, ikke hørte hjemme i primærgruppen. I avhør fant de imidlertid at tilknytning/beundring for Føreren var viktig.

Hva så med propagandakrigen? Hadde den noe effekt? Anti-nazi propaganda begynte først å få effekt i april 1945. Henvisning til Tyskland håpløse posisjon var lite virksomme. 5 % av de deserterte/overgivne oppgir riktignok dette, men effekten oppstår etter at primærgruppen har brutt sammen. Propaganda om de alliertes rettferdige sak falt for døve ører. Løpesedler som lovet en rettferdig og god behandling som krigsfanger, ble derimot lest, og ofte tatt vare på som et slags pass, og kan ha bidratt til overgivelse heller enn å slåss til siste mann, når situasjonen var håpløs.

En rekke studier har bekreftet denne betydningen av korpsånd, som Stoffer et. al og Shils og Janowitz fant i etterkant av 2. verdenskrig. Henderson (1979, 1982) har argumentert overbevisende for at det nettopp var forskjeller i korpsånd (cohesion), som forklarte utfallet av Vietnamkrigen, en konklusjon som også er støttet av Gabriel og Savage (1980).

Det er derfor solid empirisk dekning for at militær korpsånd er en betingelse for å kunne fungere i et stridsmiljø.² FFOD (2007:160) vektlegger nettopp at den militære profesjon skiller seg fra andre ved at yrket bare kan utøves i fellesskap med andre, og stiller krav til kameratskap, lojalitet og selvoppofring.

Mulige trusler mot militær profesjonalisme

Ut fra dette kan vi peke på tre trusler mot den militære profesjon. Den ene truselen kommer fra politisk overstyring, der profesjonens blir fratatt sitt ansvar ved at politikerne i detaljert grad vil styre det profesjonen gjør, ikke gjennom

² Påstanden er ikke uomstridd. Segal og Kestnbaum (2002) argumenterer for at funnene i etterkant av andre verdenskrig er langt mindre klare enn hva ettertiden har tolket dem som. Deres ærend er likevel å avvise cohesion-argumentet fordi de mener det er til hinder for rekruttering av kvinner til Forsvaret. De underkjenner ikke betydningen av korpsånd som sådan.

politiske vedtak og rammer (som er politikkenes soleklare privilegium), men i utøvelse av det profesjonelle yrke. Når dette fenomenet inntreffer, skyldes det ofte en politisk mistillit til profesjonens ekspertise og skjønnsutøvelse (Jacobsen 1986, Skauge 1986 og 1994). Det kan også tenkes å oppstå når militære virkemidler og personell benyttes på områder hvor det er uklart i hvor stor grad de er egnet, dvs. at det ligger i periferien av deres kompetanse.

Den andre trusselen kommer av en svekkelse av pliktfølelsen i tråd med de generelle tendensene i samfunnet, der rettigheter (noen andres plikter overfor den enkelte) påberopes i økende grad, mens plikter blir et begrep med mer negative konnotasjoner. Det er bl.a. denne generelle tendensen Kennedy henviste til i sin innsettelsestale «Do not ask what America can do for you, ask what you can do for America» i 1960, og som er forsøkt fanget inn av Moskos og Wood (1988) i formuleringen av I-O hypotesen (Institutional vs. Occupational): En endring fra at offiserer så på sitt yrke mer som et kall, som ga dem en rekke forpliktelser (institusjonelle holdninger), til at de i større grad betrakter det som en jobb som alle andre jobber, med fokus på hvilke rettigheter medlemskap i organisasjonen gir (yrkesmessige holdninger).

Den tredje trusselen kommer fra en fremmedgjøring av kjernen i det fagmilitære ekspertisefelt – organisert utøvelse av vold – i et samfunn som i liten grad forstår og blir gjort oppmerksom på at Forsvaret deltar i krig og som i liten grad forstår og blir gjort oppmerksom på hvilke krav krigen setter til organisasjonen og menneskene i den.

Disse truslene kan aktualiseres i den type konflikter vi deltar i. Vi bidrar i politiske konflikter (borgerkriger) som skaper et sterkt ønske om politisk kontroll med handlinger, og i disse operasjonene er soldatekspertise en nødvendig, men ikke tilstrekkelig kompetanse. Men fordi det ikke er andre som kan utføre disse oppgavene, må soldatene likevel utføre dem på best mulig måte. Understrekingen av det politiske element i konfliktene (statsbygging, kamp om «hearts and minds», sivil infrastrukturbygging for å styrke befolkningens tillit til at myndighetene vil dem vel) gjør den politiske viljen til å styre stor. Andre sider ved profesjonen enn den eksklusive kjernekompetanse blir fremhevd som det viktigste av mange politikere (den sivil-militære hjelpearbeider) og elementet av krig – organisert forsøk fra partene for å drepe motstanderen – blir underkommunisert av folkerettslige grunner (vi er ikke i krig med landet vi deltar i operasjoner i, men hjelper regjeringen i landet). Alt dette inviterer til en undergraving av og fremmedgjøring overfor den militære profesjons kjernekompetanse. Vi skal derfor se nærmere på disse truslene mot den militære profesjonalisme.

Kontraksjon og detraksjon i militærpolitikken

I en studie av militærpolitikken i de første etterkrigsårene fant Jacobsen (1986) en sterk konsentrasjon av beslutningsmakt og ansvar i den politiske ledelsen. Forsvaret ble i stor grad detaljstyrt fra departementet, hvilket ledet til heftige protester og avgang fra flere militære toppsjefer. Prosessen ble karakterisert som en kontraksjonsprosess (sammentrekning av makt i departementet). Årsakene til kontraksjonsprosessen var trolig flere. For det første var det svært liten tillit til offiserene i den nye politiske ledelsen, som i mellomkrigstiden hadde opplevd Forsvaret som et klasseforsvar rettet mot arbeiderbevegelsen. Det nye folkeforsvaret kunne ikke tuftes på det gamle. For det andre var det en sterk splittelse i offiserskorpset mellom den nye generasjonen av offiserer som hadde kommet til rett før eller under krigen og som hadde aktiv tjeneste i krigsområder bak seg, og den gamle garde av offiserer der svært mange frivillig hadde gått i krigsfangenskap august 1943 (noe over 1100 offiserer). For det tredje var de faglige uenighetene mellom den militære og politiske ledelse store og grunnleggende. Forsvarsledelsen ville ha 3 måneders verneplikt, politisk ledelse ville ha 12 måneder, politisk ledelse ville bidra til okkupasjonen av Tyskland ("Tysklandsbrigaden"), mens forsvarsledelsen mente vi best kunne bidra til sikkerhet ved å ha soldatene hjemme, forsvarsledelsen ville bygge forsvaret på vernepliktskullene 40-44, mens politisk ledelse ville bruke disse kullene i sivil gjenoppbygging og produksjon. I alle disse sakene sto de unge offiserene på politisk ledelse sin side, mot egen forsvarsledelse (Jacobsen 1986).

Fra begynnelsen av 1950-tallet endret bildet seg. NATO-medlemskap, kald krig som ble varm i Korea, store ekstrabevilgninger til Forsvaret, infrastrukturmidler fra Nato. I enkelte år på 1950-taller brukte staten over 30 % av samlede statsutgifter på forsvar. Det ville ikke være mulig å forvalte disse midlene detaljert fra departementet. I tillegg ble det et ønske fra politisk ledelse å holde sentrale deler av forsvarspolitikken utenfor Stortinget, som kommandosaker i NATO, og Stortingets interesse for forsvarspolitikken var synkende målt både i fraksjonsmerknader og spørsmål til statsråden (Skauge 1986 og 1994). Denne prosessen ble karakterisert som en detraksjonsprosess som avspeiler at makt og ansvar spres nedover og utover i systemet, og at beslutninger blir betraktet som faglige og administrative heller enn politiske. Denne detraksjonsprosessen fikk sitt organisatoriske uttrykk i samlokaliseringen av Forsvarsdepartementet med Forsvarets Overkommando på Huseby.

Fra midten av 1980-tallet, med økt konflikt omkring forsvarspolitikken (forhåndslagring av militært utstyr til amerikanske styrker og NATOs dobbeltvedtak), ble departementet ukomfortabel med den sterke fagmilitære innflytelsen på

forsvarspolitikken og departementet flyttet ut av Huseby der den hadde vært samlokalisert med den militære ledelsen (Skauge 1986). Det økte fokuset på internasjonale operasjoner, sammen med treghet i omstillingen av Forsvaret etter den kalde krigen, ledet organisatorisk fram til Felles Integreert Ledelse, der forsvarsledelsen sitter i departementet og der det er uklarerhet om forsvarssjefen representerer det fagmilitære eller det politiske syn. I departementet sitter det mange offiserer med detaljkunnskap om ulike felter i Forsvaret, som bidrar til at departementet kan styre på et detaljeringsnivå som ikke tidligere var mulig. Vi er derfor tilbake i en sterk kontraksjonsprosess. Med de potensielle innskrenkinger det kan medføre i profesjonens mulighet til å utøve skjønn.

Fra plikter til rettigheter

Som vist i Jacobsen (2005), var pliktbegrepet på en noe vikende front i dette århundres begynnelse. Bare litt over hver tredje offiser kjente seg igjen i tradisjonelle pliktkategorier. Ca hver 5. offiser identifiserte seg imidlertid best med postmoderne verdier, som spenning/eventyrlyst, lyst til å reise og selvrealisering. I datamateriale skiller disse siste seg lite fra den institusjonelle (I) i sitt syn på hvilke plikter profesjonen krever. Det var imidlertid nesten halvparten som oppga rene yrkesmessige (O) motivasjoner og som i stor grad kjente seg igjen i rettighetsorienterte kategorier.³ En militær organisasjon der en betydelig andel av lederne betrakter yrket sitt som en jobb i likhet med andre, og har et større fokus på hvilke rettigheter de har som ansatte, enn de plikter de har påtatt seg overfor staten og samfunnet, kan tenkes å være mindre i stand til å løse sin primære oppgave både fordi det vil svekke korpsånden og evnen til å operere i et stridsmiljø (Moskos og Wood 1988:5-6). Dette vil i neste omgang kunne lede til at samfunnet stiller spørsmålstegn ved om profesjonen er egnet til å ivareta sitt ansvar.

Manglende forståelse for det fagmilitære ekspertisefelt.

Selv om oppgavespekteret for den militære profesjon har økt, er fortsatt kjernen å kunne slåss. Det vil naturligvis være en utfordring etter mer enn 60 år (pensjonsalderen i Forsvaret) uten krig. Vel har Norge deltatt i internasjonale operasjoner, men under den kalde krigen var det bi-opdrag, oppdrag som i liten grad ble opplevd å angå Forsvaret. De internasjonale oppdragene etter den kalde kri-

³ Datamaterialet fra denne undersøkelsen er fra 2002 og det økte fokuset på oppdraget i Afghanistan og en økende vekt på betydningen av pliktbegrepet både i utdanning og offisielle doktriner kan ha bidratt til å endre det.

gen, i første rekke på Balkan, hadde mer karakter av politioppdrag, og førte ytterst sjelden til direkte kamphandlinger.

Oppdraget i Afghanistan skiller seg fra dette – og det er i første rekke krigen der som har uløst den norske debatten om hva kjerneverdiene i Forsvaret er. Debatten tok særlig av etter oppslaget i «mannfolkbladet» Alfa, der en rekke uttalelser fra soldater i MEK 4 i TMBN satte sinn i kok. «Krig er bedre enn sex» var en av uttalelsene som ikke falt i og jord hjemme i Norge. Forsvarsminister Grete Faremo uttalte dette på en dialogkonferanse om holdninger, etikk og ledelse:

Jeg tar sterk avstand fra dette. Våre soldater får stor anerkjennelse for oppdraget, men uakseptabel krigerkultur trives best i mørket og vil, som trollet, sprekke når ukulturen våger seg fram. Om soldatene bekrefter sine utsagn slik jeg har fått dem referert, viser de dessverre tydelig at vi ennå ikke er i mål med etikkarbeidet i Forsvaret! (27.09. 2010).

Forsvarssjef Harald Sunde mente uttalelsene til soldatene var en hån mot dem som har mistet livene sine i det krigsherjede landet:

Det vi ser i dagens VG er en hån mot de tusener av menn og kvinner som har gitt så mye for å sikre en bedre fremtid i Afghanistan. Det er en hån mot de som ga sitt liv i denne jobben.

Forsvarssjef Sunde mente at det er helt ødeleggende at det skapes tvil om soldatenes etikk og holdninger. Ikke minst sett i lys av oppgaven de har med å støtte det afghanske folket og hjelpe dem til å skape sin egen sikkerhet. Slike holdninger som vi ser spor av, må ikke få grobunn blant soldatene. Det ødelegger troverdigheten hos det norske folk, sa Sunde (VG nett, publisert 27.09.10 - 09:54, endret 27.09.10 - 13:42).

Jeg har en bekymring for holdningene i min avdeling. Bekymringen er knyttet til rollen som norsk soldat og holdningene til det å ta liv. Dette har jeg behov for å gjøre noe med, sa oberstløytnant Lars Lervik, sjef for Telemarks bataljon (NRK.no/nyheter/norge/1.7309977).

Vårt Lands Erling Rimehaug mente det var bra at Forsvarssjefen og bataljonssjefen sa det de sa:

Det er også hva vi forventer av lederne i det norske Forsvaret. Vi vil ha soldater med etisk bevissthet, som ikke har en lettvindt holdning til det å ta liv, og som ser sin oppgave i å skape fred, ikke å føre krig (Vårt Land 28/09/10).

Etter vår oppfatning bidrar alle disse uttalelsene til en usikkerhet om hva som er eller bør være kjernen i den militære profesjon. For uttalelsene til soldatene i Alfa-kompaniet er ikke ulikt det som også andre soldater uttaler og skriver om når de opplever strid.

Det fellesskapet som oppstår i krig – og som må oppstå hvis soldatene skal lykkes, er et felleskap som kan være vanskelig å forstå og sammenligne med felleskap i fred. Filosofen Glenn Gray, som tjenestegjorde i den amerikanske

arme i Afrika og Europa under 2. verdenskrig, publiserte i 1959 sine refleksjoner fra sine 4 år som soldat. Og en av de ting han undres over, er den offervilje både han og hans medsoldater viste:

Numberless soldier have died, more or less willingly, not for country or honor or religious faith or for any other abstract good, but because they realized that by fleeing their post and rescuing themselves, they would expose their companions to greater danger. Such loyalty to the group is the essence of fighting morale. (...) The feeling of loyalty, it is clear, is the result, not the cause of comradeship (Gray 1967:40).

Dette kameratskapet mener Gray er absolutt. Det er så sterkt at det opphever individet i fellesskapet. Jeget forsvinner til fordel for et vi, mitt blir til vårt og hva som skjer med meg blir underordnet hva som skjer med oss. Det fanges i uttrykket falne heller enn drepte. For soldater drepes ikke i krig, de faller, men lever videre i gruppen av medsoldater sin videre kamp (Gray 1967, 45-47). Døden har ikke bare mistet sin brodd, men også sin realitet (Gray 1967: 47). Denne opplevelsen av et fellesskap så sterkt at en nesten uten å tenke seg om ville ofret livet for det, tror Gray alle ærlige veteraner vil innrømme at har vært høydepunktet i deres liv (Gray 1967:44).

Og for å gå direkte inn på det mest herostratisk berømte ALFA-sitatet: «Krig er bedre enn sex» så skriver filosofen Hannah Arendt i forordet til 1967-utgaven av Grays bok:

for what all these experiences have in common is that men are literally standing, or rather thrown outside their selves, whether their "I" passes insensibly into a "we" or they feel so much "part of this circling world", so much alive that, in seeming paradox, death no longer matters to them. It is easy to agree that erotic love is of such an ecstatic nature, but the point of the matter is that comradeship is too, and that friendship is (comradeships) very opposite (Arendt 1967:x-xi).

Denne siden av offisersrollen – å bygge lag av soldater med tekniske ferdigheter til å lykkes i strid, og evne til å utvikle militær cohesjon i denne gruppen i møte med livsfare, er derfor en sentral del av rollen og dermed av profesjonen. Alt som bidrar til å undergrave denne siden av rollen og som bidrar til å hakke ned på denne siden av rollen som krigshissing eller krigsromantikk, ser bort fra at vi bruker så mye som vi gjør på Forsvaret, nettopp for at det skal kunne lykkes når vi trenger det. Og det er når vi trues av krig.

Avslutning

Den militære profesjon har likhet med andre profesjoner i det at dens medlemmer er praktisk utdannede mennesker, som ved hjelp av den utdanning de har skal løse både enkle og komplekse oppgaver. Ofte vil utfordringene være så unike (dvs. ikke av gjentakende karakter) at korrekt handlemåte ikke forhåndsskri-

ves i en regel eller en standard operasjonsprosedyre. For å kunne løse slike utfordringer må de anvende et faglig fundert skjønn. Her skiller de seg i liten grad fra leger, jurister, prester etc. Skillet går i første rekke på at den militære profesjons hovedoppgave er knyttet til organisert voldsanvendelse – det er oppgavespekteret som skiller profesjonene og hva de trenger av kunnskap fra hverandre. Kjernen i den militære profesjon kan fortsatt betraktes som ekspertise, ansvar og korpsånd, slik Huntington (1957 og Janowitz (1960) gjorde det, når disse forstås sammen med profesjonens hovedoppgave.

Vi har i denne artikkelen forsøkt å vise at den militære profesjon står overfor noen særegne utfordringer. En er knyttet til de sivil-militære relasjoner, som må åpne for at selv om mye kan og bør kontrolleres av sivile myndigheter, så kan ikke det fagmilitære skjønn kontrolleres tett uten at det har store kostnader knyttet til handlingslammelse når det trengs handling. Den andre utfordringen var knyttet til en påstått overgang fra fokus på det ansvar, dvs. de plikter en påtar seg når en velger å bli offiser, til et økende fokus på hvilke rettigheter en har i jobben som offiser. En utfordring som reiser spørsmål om Forsvaret fortsatt er i stand til å bære det ansvar organisasjonen har fått av staten. Den tredje utfordring var en mulig fallende forståelse for at den fagmilitære kompetanse fortsatt er knyttet til å kunne fungere i krig, som stiller enorme krav til hva som kreves av både soldater og offiserer. Og offiserenes rolle er å ha bevissthet om hva kravene er, å kunne lede soldater og bli en del av den korpsånd eller kameratskap som en krig vil kreve.⁴ Dette forutsetter en aksept for en soldatkultur i Forsvaret, både fra offiserene selv og det sivile samfunn – og den forståelsen må den militære profesjon gå i spissen for å skape.

Litteratur

Abbot, Andrew. *The System of Professions. An Essay on the Division of Expert Labor*, The University of Chicago Press, Chicago 1988.

Arendt, Hannah. «Introduction» i Gray: *The Warriors. Reflection on Men in Battle*, University of Nebraska, Lincoln 1967.

Clausewitz, Carl Von. *Om krig*, Rhodos, København 1986.

Freidson, Elliot. «The Theory of Professions: State of the art» i Dingwall and Lewis (ed.) *The Sociology of the Professions*, Oxford Socio-legal Studies, Macmillan Press, 1983.

⁴ Mens det kalde krigens tenking ofte vektla variabler som teknologi, mobilitet og ildkraft, blir de «nye» krigene i mindre grad avgjort av disse variablene. Stort sett har de tapende armeer tvert imot vært overlegne på disse tre variablene, i kriger som Frankrike mot Indokina og Algeri, Nederland mot Indonesia, USA mot Vietnam, Sovjetunionen mot Afghanistan, Israel mot Libanon. Tre andre variabler peker seg ut som dominerende: Utholdenhet, offervilje og kampmoral (Navroz og Grau 1995). Det er vanskeligere å skape, for de kan ikke kjøpes over et budsjett. Men en arme som mangler dem, bør ikke sendes ut i krig.

- Gabriel, Richard og Savage, Paul. *Crisis in Command. Mismanagement in the Army*, Hill and Wang, New York 1980.
- Gray, J. Glenn. *The Warriors. Reflection on Men in Battle*, University of Nebraska, Lincoln 1967.
- Grimen, Harald. «Profesjon og Tillit» i Molander og Terum (red.) *Profesjonsstudier*, Universitetsforlaget, Oslo 2008.
- Grimen, Harald. «Profesjon og Kunnskap» i Molander og Terum (red.) *Profesjonsstudier*, Universitetsforlaget, Oslo 2008b.
- Grimen, Harald og Molander, Anders. «Profesjon og Skjønn» i Molander og Terum (red.) *Profesjonsstudier*, Universitetsforlaget, Oslo 2008.
- Henderson, William Darryl. *Why the Vietcong fought. A study of Motivation and Control in a Modern Army in Combat*, Greenwood Press, London 1979.
- Henderson, William Daryll. *Cohesion. The Human Element in Combat*, National Defense University Press, Washington D.C. 1985.
- Huntington, Samuel. *The Soldier and the State*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1957.
- Jacobsen, Jan O. «Offisersprofesjonen og offentlig politikk. En relasjon i endring? 1945-1952», *Militærprosjektets skriftserie vol 1*, Institutt for adm.org, Universitet i Bergen 1986.
- Jacobsen, Jan O. «En sammenligning av betydningen av tillit og organisasjonskultur i militære og ikke-militære organisasjoner», upublisert manus 1997.
- Jacobsen Jan O. «Den militære organisasjons møte med den nye individualismen» i *PACEM*, nr. 2, 2005.
- Jacobsen, Jan O. og Skauge Tom. «The Role of the Military and the Officer Corps in Norwegian Modernisation» i Larsen, Aars, Fimreite (red.) *Lekmannstyre under press*, Kommuneforlaget 2001.
- Janowitz, Morris. *The Professional Soldier, A social and political portrait*, The Free press of Glencoe 1960.
- Janowitz Morris. «Introduction» I Janowitz (ed.) *The New Military. Changing Patterns of Organization*, The Norton Library, New York 1969.
- Johnson, Terrence. *Professions and Power*, MAcmillan, London 1972.
- Krulak, Charles C. «The Strategic Corporal: Leadership in the Three Block War» i *Marines Magazine*, January 1999.
- Larson, Magali Sarfatti. *The Rise of Professionalism. A Sociological Analysis*, University of California Press, Berkley 1977.
- Moskos, Charles og Frank R. Wood. *The military. More than a job*, Pergamon-Brassey's, Mclean, Virginia 1988.
- Navroz, Mohammad og Lester Grau. «The soviet war in Afghanistan: history and harbinger of future war?» i *Military Review*, Fort Leavenworth. Kansas, oct. 1995.
- Parker, Geoffrey. *The Military Revolution. Military innovation and the Rise of the West, 1500-1800*, Cambridge University Press, New York 1988.
- Parsons, Talcott. «Professions» i *International Encyclopedia of the Social Science*, Vol 12, Machmillian Free Press New York 1968.

David R. Segal og Meyer Kestnbaum. «Professional Closure in the Military Labor Market: A Critique of Pure Cohesion» i Matthews (ed.) *The Future of the Army Profession*, McGraw-Hill Primis Custom Publishing, Bosten 2002.

Shils, Edward & Morris Janowitz. «Cohesion and Disintegration in the Wehrmacht in World War II» i *Public Opinion Quarterly*, Summer 1948.

Skauge, Tom. «Officersprofesjonen og offentlig politikk. En relasjon i endring? 1952-1982» i *Militærprosjektets skriftserie vol 2*, Institutt for adm.org, Universitet i Bergen 1986.

Skauge, Tom. «Contraction and Detraction: Non-Equilibrium Studies of Civil-Military Relations», i *Journal of Peace Research*, Vol. 31, No. 2, 1995.

Stouffer, Samuel A. *The American Soldier*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1949.

Sun Zi. *Kunsten å krige*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1999.

Sørensen, Henning. *Den danske officer. Fra kriger til administrator. Nyt fra Samfunnsvidenskaberne*, København 1988.

Wilensky, Harold. «The Professionalization of Everyone» i *The American Journal of Sociology*, vol. LXX no. 2 1964.

English abstract

The military profession can still be described by the three words expertise, responsibility and corporateness, like Samuel Huntington and Morris Janowitz did in their seminal works «The soldier and the state» and «The professional soldier». But all of the three are under challenge. Strong political supervision of the discretion of the officers due to the political character of the new wars challenge the expertise, the occupational trend among officers challenge the responsibility, and lack of understanding of the reality of war in a society that has not experienced war in 65 years challenge the corporateness of the profession.

Jan O. Jacobsen er dr. polit og førsteamanuensis ved Sjøkrigsskolen Bergen. Tommy Krabberød er kapteinløytnant, arbeider på Sjøkrigsskolen, og er Phd-kandidat ved Institutt for adm.org., Universitetet i Bergen.

Kirken etter 22. juli – erfaringen med riter og ritualer

AV OLE CHR M KVARME

Angrepet på Regjeringskvartalet og massakren på Utøya 22. juli i fjor er karakterisert som det største traumet i vårt samfunn etter 2. verdenskrig. I månedene som siden er gått, har vi sørget med de pårørende, og vi har sørget som folk. Vi har en lang rettssak bak oss, og 22. juli-kommisjonen har avlagt sin rapport.

Også vår kirke må i ettertid spørre: Hva var kirkens bidrag, og hva skal den være i tilsvarende kriser? Hvordan ble de pårørende til de drepte, de skadde og deres pårørende ivaretatt? Hvordan ble de kirkelige riter og ritualer opplevd? Hva skal vi tenke om relasjonen til det offentlige Norge, representert ved våre styrende organer? Hvordan forholder vi oss til det livssynsmessige mangfold i vårt land, som også Utøya-ungdommene representerte?

Problemstillingen i overskriften, med fokus på riter og ritualer, gjør at den «ordinære» kirkelig oppfølging med omsorgsarbeid fra prester, diakoner og frivillige her ikke skal stå i fokus. På dette området er det gjort en omfattende innsats. Anliggendet her er å drøfte de aspekter ved kirkens riter og ritualer som på *særskilt* måte krever refleksjon når hendelsene har kommet på avstand.¹ Hva var nytt, og hva har vi lært?

I det følgende deles mine observasjoner og refleksjoner fra mitt ståsted som Oslo biskop. Jeg unnlater derfor å gå inn på det som tross alt er det viktigste spørsmålet: Hvordan de pårørende og involverte selv opplevde kirkens riter og ritualer? Her avgrenser jeg problemstillingen til følgende:

1. Jeg begynner med en kort omtale av riter og ritualer i vår norske kontekst, og fokuserer så på:

¹ Stiftelsen Kirkeforskning har tatt initiativ til en statistisk og kvalitativ undersøkelse: «Den offentlige sorgen. Den norske kirke som rituell arena og rituell aktør i forbindelse med terrorhandlingene 22. juli 2011» (KIFO).

2. Kirken og ritualene slik de fungerte i det offentlige rom, i skjæringspunktet til det offentlige Norge, og dernest:
3. Riter og ritualer i møte med det religiøse mangfold;
4. Før jeg så avslutter med en drøfting av vår kirkes identitet som folkekirke og bekjennelseskirke i denne kontekst.

I. Riter og ritualer i vår norske kontekst

Behovet for riter og ritualer ved død og kriser gjør seg gjeldende i alle kulturer. Etter ulykker bidrar riter til å etablere en felles plattform og legger til rette for emosjonell bearbeiding av tap gjennom konkret handling. I en artikkel om «Sorg og dødsritualer i et krysskulturelt perspektiv» peker forfatteren Å. Brottveit på tre elementer i ritualenes betydning for denne type bearbeiding:

- ritualer er med på å gjøre det uvirkelige virkelig og bidrar til å lindre sorgen og tapet («terapeutisk funksjon»)
- ritualer gir døden en meningsfull ramme og definerer de/den avdødes nye plass og identitet («kosmologisk funksjon»)
- ritualer har en «sosial funksjon» ved å redefinere roller og bidra til gjenopptagelse av virksomhet. Ritualer bidrar til å reetablere orden og struktur i en kaotisk hverdag.²

I vår religiøse og kulturelle kontekst er det naturlig at kirken med sine ritualer og tradisjoner spiller en vesentlig rolle. En stor majoritet av vår befolkning er medlemmer av Den norske kirke. I tillegg er det tette bånd mellom kirken og samfunnets institusjoner og styrende organer, også etter de reformer som nylig er vedtatt. Samtidig har samfunnet vårt endret seg. Som følge av innvandring har vi fått et kulturelt mangfold med relativt store befolkningsgrupper som har annen religiøs tilhørighet. I tillegg kommer en betydelig sekularisering, som blant annet kan avleses av kirkelige statistikker for dåp og andre kirkelige handlinger.

Selv om de nevnte trekk ved vårt samfunn er markante, har kirkens medvirkning ved begravelser holdt seg. Det er fortsatt bare en mindre gruppe som velger alternative ritualer. I antall dreier det seg om 10 prosent, og dette tallet inkluderer de som hører til andre religioner. Ved ni av ti dødsfall prioriteres en kirkelig ramme. Mellom 30 og 40 prosent av medlemmene i Human-etisk Forbund gravlegges også med kirkelig medvirkning. Bildet av at samfunnet sekular-

² Å. Brottveit, «Helt naturlig. Sorg og dødsritualer i et krysskulturelt perspektiv», *Sorg*, utg. K. E. Bugge/ H. Eriksen/ O. Sandvik, Oslo 2003.

iseres må derfor balanseres. Når det gjelder død og sorg, har kirken fortsatt en sterk stilling med sine riter og ritualer.

Ikke desto mindre stiller det kulturelle og livssynsmessige mangfold kirken overfor utfordringer når det gjelder hvordan vi skal opptre i møte med nasjonale katastrofer av det slaget som rammet landet vårt 22. juli i fjor. Noen av spørsmålene er disse: Hvordan skal vi møte den individuelle og kollektive sorgen? Kan vi med våre riter og ritualer ta vare på vår identitet som folkekirke og evangelisk-luthersk bekjennelseskirke og samtidig bidra til at det etableres felles arenaer?

II. 22. juli og kirkens ritualer i det offentlige rom

I det følgende vil jeg trekke frem noen elementer knyttet til kirkens ritualer etter 22.juli. Først «de åpne kirker» og kirkehuset som «minnested», dernest høymessen i Oslo domkirke 24. juli, for det tredje begravelsene av ofrene for terroren, og til sist noen ord om kirkens rolle ved minnemarkeringen ett år etter.

Åpne kirker

Den kirkelige beredskap i Oslo førte til en umiddelbar beslutning: å etablere et sted utenfor Domkirken for blomsternedleggelse og å åpne kirken. En beslutning om å åpne kirkehuset ble også tatt andre steder i bispedømmet og mange steder rundt om i landet. Åpne kirker, mennesker en kunne snakke med, anledning til å tenne lys og skrive bønnelapper – slike enkle midler utgjorde substansen i den umiddelbare kirkelige respons. Soknepresten i Paulus, en kirke som i tiden etter 22. juli ble besøkt av over 1500 mennesker, uttalte:

Kirken er et høytidsrom hvor man kan ha kontakt med alt det som ikke kan sies. Jeg tror mange kommer for å være sammen med noe som er større enn en selv.³

Tilstrømningen til Oslo domkirke var formidabel. Blomster ble plassert ved kirken i et omfang som vakte internasjonal oppmerksomhet. Et stort antall mennesker deltok i de mange gudstjenestene på kveldstid uken etter 22. juli. I løpet av året som fulgte var ca. 1.5 millioner mennesker innom Domkirken, en firedobling i forhold til normalsituasjonen. Å holde kirken åpen og tilgjengelig krevde både personell og økonomi, og vi tenker at en slik prioritering var riktig og viktig.

Hvordan skal dette rituelle trekket, at dette og andre kirkerom fikk en funksjon relatert til nasjonal sorg, tolkes i ettertid? Formodentlig var det flere fak-

³ Intervju i Klassekampen, 11. juni 2012.

torer som gjorde seg gjeldende. Sosiologen O. Aagedal peker i et intervju på kirkehusets særskilte karakter: «In such highly uncertain situations the church room and space can promote feelings of security – whether one believes in God or not».⁴ Et perspektiv bakover har muligens relevans: Kirken ble et samlingspunkt i forbindelse med 2. verdenskrig og den tyske okkupasjonen av vårt land. Kirkesøkningen ble flere steder mangedoblet disse årene.

Dersom man antar at det var en dypt forankret religiøsitet som lå bak tilstrømningen til Domkirken og andre kirker, at den «usynlige» kirken ble satt i bevegelse, overinterpreterer man trolig fenomenet. En relevant tolkningsramme er parallelle hendelser som har funnet sted både i Norge og andre land i senere år. Begrepet «spontanalter» har blitt lansert som en betegnelse på folks behov for å gi sorgen uttrykk på bestemte steder. I vår sammenheng er det nærliggende å peke på kong Olavs død i januar 1991 da Slottsplassen ble fylt med blomster, tente lys, barnetegninger mm. O. Aagedal har hevdet at det kanskje var noe tilfeldig at Domkirken fikk en så sentral plass som arena for offentlig sorg. Andre alternativer kunne imidlertid ha blitt valgt, plassen foran Stortinget eller Rådhusplassen, som ble benyttet i forbindelse med Rosetoget. For egen del tror jeg ikke det var tilfeldig at Domkirken – og for den saks skyld også kirker rundt om i landet – fikk en slik sentral rolle.

Det var et aktivt initiativ fra Domkirken, Oslo ordfører og politiet som gjorde at blomsterstedet ved Domkirken ble etablert tidlig lørdag morgen den 23. juli. Ut fra erfaring visste man at det var behov for et slikt sted. Åpningen av Domkirken samme dag, og det at den ble holdt åpen hele den påfølgende natt, var heller ikke noe nytt. Domkirken har lang erfaring med «åpen kirke», og i de siste 25 år har det vært vanlig rundt om i landet med åpne kirker i forbindelse med større ulykker – med mulighet for lystenning, bønn og stille fellesskap.

Det nye etter 22. juli var omfanget og intensiteten i deltakelsen. Nå ble den erfaring lokale kirker hadde med åpne kirker, løftet til et nasjonalt plan. Men det vi har erfart etter 22. juli, er også en forsterket forventning til åpne kirker i lokalsamfunn, og da ikke bare etter ulykker.

Åpne kirker etablerer ytre sett en «liturgi», en enkel rite for mennesker berørt av krise og sorg. Det dreier seg om rent fysisk å gi tilgang til et rom som mennesker føler tilknytning til, et rom som formidler at man er del av en større sammenheng, et rom som gir trygghet etter opprivende opplevelser. Åpne kirker krever likevel noe, i form av tilretteleggelse og organisering, en mulighet til samtale og bønn, til å skrive bønnelapper og enkel bønneveiledning. Erfaringen

⁴ Intervju i *Science Nordic*, 16. juni 2012.

fra 22. juli tilsier at vi arbeider bevisst med dette, både med beredskap i tilfelle av ulykker og med tanke på det normale liv i kirker og menigheter.

Høymessen i Oslo domkirke 24. juli

Hendelsene i Oslo og på Utøya fant sted på en fredag. To dager senere var det høymesse, som vanlig, i Oslo domkirke. Gudstjenesten fikk en sentral plass i «den offentlige sorgen». Det har blitt hevdet at det nærmest var tilfeldig at dette ble den første offentlige sorgmarkeringen etter 22. juli. Statssekretær H.K. Amundsen ved Statsministerens kontor ga uttrykk for at dersom tragedien hadde skjedd på en tidlig ukedag, ville kanskje en offentlig markering blitt lagt til fredagsbønnen i en av Oslos moskeer.⁵ Også O. Aagedal har pekt på at en «fellesreligiøs» arena kunne ha blitt prioritert, gitt andre omstendigheter. Ut fra de bånd som fortsatt foreligger mellom folk og kirke i vårt land, må en spørre om slike vurderinger er sakssvarende. Representanter for det offentlige Norge, med kongehus og statsminister i spissen, har nok heller spontant valgt å delta i gudstjenesten i Oslo domkirke denne dagen, og for oss som kirke var det naturlig at tragedien fikk sette sitt preg på gudstjenesten som «en messe for sorg og håp».

Hva slags preg fikk så gudstjenesten som ble overført i TV, også internasjonalt? Et markant trekk var at den ble gjennomført som en ordinær høymesse med de vanlige liturgiske ledd. «Flerreligiøse» elementer ble ikke integrert. Samarbeidsutvalget for tro og livssyn (STL) ønsket en felles seremoni, noe regjeringen arrangerte én måned senere i Oslo Spektrum.

En tilpassning til den aktuelle situasjonen ble gjort i valg av tekster og salmer ut fra den tematiske overskriften: «Messe for sorg og håp». Det vakte en del diskusjon at Nordahl Griegs sang «Til ungdommen» ble benyttet. Mange oppfattet imidlertid sangen som ofte brukes av AUF-ere, som velegnet og uttrykk for en type «brobygging». Slik var den også ment.

Man må anta at flere av de tilstedeværende representantene for det offentlige Norge ikke uten videre identifiserer seg med kirkens tro. Det er vel kjent at ikke alle regjeringsmedlemmer er kirkemedlemmer. Likevel valgte vi å holde en gudstjeneste etter vår kirkes orden. Mange deltok i nattverdfeiringen, også en god del av de som denne dagen var der i «embets medfør». Samtidig var det mulig å uttrykke deltakelse gjennom lystening, noe som skapte ytterligere bevegelse i kirkerommet.

I et kirkelig perspektiv gav det mening å feire nattverd med denne høymessens «bakteppe». Nattverden er med et teologisk uttrykk «det synlige Guds

⁵ Synspunktet kom til uttrykk på dagskonferanse på Litteraturhuset med tema «Den offentlige sorgen», 12. juni 2012.

Ord», *verbum visibile*. Når nattverden ble feiret, ble livets ord på en håndgripelig og konkret måte forkynt inn i dødens verden, i en sammenheng der støvet i Grubbegata knapt hadde lagt seg. Brød og vin, udødelighetens legemiddel slik nattverden omtales i den gamle kirke, ble rakt til mennesker som bar med seg overveldende inntrykk av død, destruksjon og ødeleggelse. Respons fra ulikt hold på denne gudstjenesten kommer jeg tilbake til. Vi som var med og bar ansvar, opplevde at en tradisjonell høymesse med nattverd og dens naturlige sorgpreg hadde bærekraft i den aktuelle situasjonen.

Tilsvarende «messer for sorg og håp» ble holdt med variasjon i de andre Domkirkene og i kirker over hele landet, med materiale som i all hast ble sendt ut fra Kirkerådet og Bispemøtet lørdag 23. juli. Jeg har ingen oversikt som gjør det naturlig med en beskrivelse eller drøfting av disse. Men jeg er gjort kjent med at noen steder ble gudstjenesten gjennomført slik den var planlagt før 22. juli og med minimal referanse til den nasjonale katastrofen som preget folk denne dagen, noe som vakte reaksjoner. Om disse tilfellene er få unntak, må de her nevnes for troverdighetens skyld, og det må påpekes at de representerer en pastoral forsømmelse som ikke tok gudstjenesten og situasjonen på alvor denne dagen. Det gir også ettertanke til måten vi feirer gudstjeneste og forvalter kirkens riter og ritualer i andre situasjoner nasjonalt og lokalt.

Begravelsene

I dagene og ukene som fulgte ble det holdt begravelser av ofrene, de aller fleste med kirkens gravferdsrituale. Jeg har ingen omfattende oversikt eller innsikt i erfaringene med disse begravelsene, og skal komme tilbake til den éne på Nesodden som vakte oppsikt. Men noen enkle erfaringer er det mulig å sette ord på.

De fleste prester og kirkelige medarbeidere jeg har snakket med, opplevde situasjon krevende, men sa samtidig: Vi har erfaring med begravelser, også etter vanskelige ulykker. I 22.juli-kommisjonens rapport understrekes behovet for stadig øvelse i beredskap for dem som skal inn i ulykker. I så henseende stilte og stiller prester og kirkelige medarbeidere med betydelig «mengdetrening» i sorgsituasjoner og med det ritual som gravferd er. Det gjorde også at ansatte og frivillige mobiliserte betydelig omsorg vis-a-vis pårørende, vennekretser og lokalmiljø, blant annet gjennom «åpne kirker» i tilknytning til begravelsene

Det som imidlertid var annerledes og nytt i forbindelse med disse begravelsene var den omfattende offentlighet de fikk: nærværet og deltakelsen av statsråder og offentlige representanter samt et betydelig medieoppbud. Nå måtte presten ikke bare forholde seg til de pårørende og lokalsamfunnet, men offentlig pågang og oppmerksomhet. Slik måtte det naturligvis bli, og min erfaring tilsier

at de pårørende ble prioritert uten at hensynet til offentlig deltakelse og oppmerksomhet ble skadelidende i gjennomføringen.

Minnemarkeringene ett år etter

Et siste element knyttet til riter og ritualer dreier seg om minnemarkeringene som fant sted ett år etter. Det ble holdt gudstjenester i Oslo domkirke og Hole kirke og en rekke større fellesarrangement på Rådhusplassen i Oslo og rundt om i landet. I Oslo ble gudstjenesten ledet av Oslo biskop og preses, i Hole kirke av Tunsberg biskop. I begge tilfeller deltok representanter for kongehuset og det offisielle Norge. Pårørende og de som var direkte berørt av tragedien 22. juli var særskilt invitert. Også i mange andre kirker ble hendelsene i Regjeringskvartalet og på Utøya minnet i gudstjenestene denne dagen.

Kirken og dens ansatte har stor kompetanse i sorgarbeid og sorgprosesser. Vi vet blant annet at sorg tar tid å bearbeide. Det er denne innsikt som har gjort at minnemarkeringer allerede i en tidlig fase av kirkens historie ble vektlagt som en del av kirkens *cura animarum*, sjeleomsorg. Behovet for minnehandlinger er allmenn-menneskelig. Vi finner det i de fleste kulturer, og fra gammelt av har det vært kirkelig praksis å markere årsdagen for dødsfall som særskilt minnedag. Når det ble tillyst minnegudstjenester i Domkirken og i Hole kirke i juli d.å., knyttet man an til gamle forbilder.

I forbindelse med minnemarkeringene hadde Bispemøtet og Kirkerådet i god tid sendt ut bønner og tekster, slik det i hast ble gjort også 23. juli 2011. Når det gjaldt minnemarkeringen ett år etterpå, hadde man på en annen måte tid til å forberede og profilere gudstjenestene. Hvordan disse minnemarkeringene fant sted, vil antakelig bli gjenstand for analyser og avspeile en viss variasjon.

Et kritisk punkt for oss som kirke og forkynnere i forbindelse med slike gudstjenestelige minnemarkeringer, er hvordan vi tilrettelegger ritene og rituale- ne. Det gjelder særlig forholdet mellom ritual og forkynnelse på den ene side og kontekst og situasjon på den andre. I utgangspunktet kan det oppleves vanskelig å være tro mot bibelteksten eller evangeliet og samtidig være tro mot konteksten og situasjonen. Men når en tar dette spenningsfeltet på alvor, er erfaringen ofte at denne spenning er kreativ, og at nettopp spenningen kan forløse en dynamisk formidling av Guds ord inn i ritens og ritualets aktuelle kontekst.⁶

⁶ Jf. prekenene til henholdsvis preses Helga Haugland Byfuglien og biskop Laila Riksaasen Dahl på denne dagen, publisert på kirken.no.

III. Rituelle handlinger i en interreligiøs kontekst

22. juli aktualiserte nok en problemstilling: Hvordan skal vi forholde oss til mennesker fra andre religioner eller med annet livssyn? Den ideologi og motivasjon som lå bak Utøya-massakren tilfører problemstillingen en ekstra dimensjon. Politikere velger i blant formuleringen «det nye norske *vi*» for å beskrive dagens sosiale og kulturelle virkelighet. Burde kirken i større grad betone en fellesreligiøs solidaritet, uttrykke et religiøst *vi*, på bakgrunn av hendelsene som fant sted? Burde dette føre til «tilpassede» ritualer i større grad enn det som fant sted?

Problemstillingen er kompleks og meningene vil variere. En utpreget dialogvilje utgjør et markant innslag i vår kirkes holdning til andre religioner og livssyn. Samtidig uttrykker enkelte bekymring og betoner at vi må ta vare på egen identitet og bekjennelsesmessige integritet. Men må dette nødvendigvis være en motsetning? På dette punkt har vi også gjort nye erfaringer, og jeg vil her trekke frem noen av dem. De to første er i ritenes og ritualenes randsone, men likevel relevante i denne sammenheng.

Besøk i moskeer – og kirker

I dagene og ukene etter 22. juli var det flere biskoper, prester og kirkelige medarbeidere som deltok i minnemarkeringer i moskeer. I Nidaros Domkirke hadde også en muslimsk kvinne en hilsen i forkant av minnegudstjenesten i sommer. I andre land er slike gjensidige besøk og hilsener i forbindelse med både ulykker og fester nærmest en tradisjon, et ritual der trossamfunn lever side om side. Innslagene er ikke en del av gudstjenestefeiringen eller bønnesamlingen, men kommer i forkant eller etterkant. Slik markeres både trossamfunnets egen integritet og samtidig en vilje til å stå og leve sammen. Hos oss er dette noe nytt, og noe vi både trenger å vende oss til, utvikle og finne gode former på.

Felles markeringer

Den andre erfaring er knyttet til regjeringens nasjonale minnemarkering i Oslo Spektrum én måned etter terroren i Grubbegata og på Utøya. I denne store og nasjonale fellesmarkeringen deltok også ledere fra forskjellige religionssamfunn, inklusive preses i vår kirke. Når jeg tar med denne begivenhet, er det for å understreke to viktige poeng: Når en nasjonal katastrofe inntreffer, er det også behov for en rite eller et ritual som kan ivareta det større fellesskap, men som da ikke ender opp som uttrykk for en overgripende «Civil Religion». Deltakelsen av lederne i forskjellige religionssamfunn sørget for at det ikke skjedde.

Derneft dette: Når vi fra vår kirkes side støttet en slik felles markering og deltok i den, er det fordi den nettopp åpner det rom også vi har behov for med våre gudstjenester og minnemarkeringer som folkekirke og bekjennelseskirke. Her handler det også om hvordan vi som kirke skal finne vår plass i dagens og morgendagens samfunn: ikke overordnet, men ved siden av andre kirker og livssynssamfunn.

Annerledes begravelser?

Nok en erfaring knytter seg til begravelsen på Nesodden der 18-årige Bano Rashid ble ført til graven, ledsaget både av soknepresten på Nesodden og lederen for Islamsk Råd. Banos familie var muslimer, med kurdisk bakgrunn. Etter familiens ønske ble det først forrettet en kristen gravferd i kirken og derneft en muslimsk seremoni ved graven. En slik muslimsk seremoni er relativt enkel, en bønn for den døde og lesning fra Koranen før graven kastes igjen.

Både soknepresten og imamen understreket at det dreide seg om separate seremonier, at de ikke deltok i hverandres ritualer. Begge definerte dessuten valget av begravelsesform som en slags demonstrasjon mot den ideologi som jenta var et offer for. Sokneprest Tronvik uttalte: «Begravelsen ble et symbol på at vi ikke vil la Behring Breiviks tanker slå rot i oss ... Vi ønsker mangfoldet. Det var noe av det som også lå i min tanke da jeg sa ja til en slik todelt seremoni.»⁷ Imam Kobilica ordla seg på liknende vis: «Dette var nærmest en demonstrasjon mot rasisme og diskriminering. Faktisk er dette en slags illustrasjon av den dialogen vi har hatt lenge i Norge.»⁸ Bildet av soknepresten og imamen side ved side gikk verden rundt, og de ble siden tildelt Toleranseprisen av Stortingets presselosje.

Hva skal vi så i ettertid mene om dette valg av begravelsesform? Samhandlingen er forståelig i den aktuelle situasjonen. Når familien ønsket kirkelig medvirkning, var det ikke lett for den lokale soknepresten å si nei. Den siterte begrunnelsen kan imidlertid diskuteres. Kan eller bør vi gjøre en utpreget religiøs rite til noe annet enn det den skal være, til en demonstrasjon eller innlegg i en debatt? Med min kjennskap både til soknepresten og imamen har jeg tillit til at deres refleksjon gikk dypere og tok på alvor de grunnleggende forskjeller mellom kristendom og islam i møte med døden, samtidig som de ønsket å møte situasjonen med pastoral omsorg.

Men begravelsen på Nesodden representerte noe nytt. Det var imidlertid ikke første gang det ble holdt en begravelse i den kryss-sonen mellom kristendom og

⁷ Dagsavisen 20. juli 2012.

⁸ S. st.

islam der flere i vårt samfunn befinner seg. I tiden som kommer, vil vi også oppleve at vi må inn i denne sonen som kirkelige medarbeidere. Jeg har ikke noen umiddelbar løsning på denne utfordring. Men jeg tenker at vi må samle de erfaringer vi så langt har, drøfte dem og la noe grunnleggende være retningsgivende.

Dialogarbeid mellom religioner forutsetter vilje til respekt og gjensidig anerkjennelse. Det innebærer erkjennelse av det vi har felles, men også respekt for forskjeller i tro og bekjennelse. Felles for kristne og muslimer er en allmenn gudstro. Men i bekjennelsen av troen på Gud, skilles også veiene, i den kristne bekjennelse av den treenige Gud og i synet på Jesus, det kirkelige sentraldogme.

For en muslim er Jesus en profet i rekken av profeter. En kristen begravelse vil ha fokus på at Kristus er dødens overvinner. Det siste ord ved båret er ofte verset som sier at vi er gjenfødt til et levende håp ved Kristi oppstandelse fra de døde (1 Pet 1,3). Muslimske lære går ut på at overgangen til evig liv beror på om man har levd i samsvar med Allahs vilje og profetens ord. Religiøse riter er totalkommunikasjon, ord og handling formidler et budskap.

Min erfaring i møte med muslimer er at de like lite som kristne ønsker å relativisere troen og bekjennelsen, at det ikke er så farlig *hva* man tror, bare man *tror*. Det innebærer også at vi i møte med imamer og muslimske familier kan regne med en gjensidig respekt for ritens og ritualets trosmessige integritet. Samtidig er den nevnte kryss-sonen der flere befinner seg, ny for oss – både for muslimer og kristne, og den trenger vi å gjennomtenke og gjennomdrøfte. I emosjonspregede og traumatiske situasjoner er det naturlig at medmenneskelighet og sjelesørgeriske hensyn blir vektlagt. I ettertid må det hele etterprøves, ut fra en grunnleggende tilnærming som har rom for både bekjennelsen og sjelesorgen. Det normale vil være et valg, og at avdødes eget ønske, om noe slikt foreligger, etterkommes.

IV. Oppsummering:

Riter og ritualer – folkekirke og bekjennelseskirke

Hvilke konklusjoner kan vi så trekke fra måten kirkelige riter og ritualer har fungert etter katastrofen 22. juli 2011? Vurderingen av kirkens innsats og rolle vil influeres av ståsted og utgangspunkt. Før jeg oppsummerer, vil jeg derfor trekke frem noen ulike synspunkter fra den offentlige diskurs i etterkant.

Lise Tørnby, daglig leder i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn, viste til at det var umulig å lage en felles minnemarkering på tvers av tro og livs-

syn i løpet av 24 timer og mente at det bør gjøres annerledes neste gang nasjonal sorg skal markeres:

Skal det offentlige Norge bruke kirken som ramme for sorgen eller ønsker man å tenke mer på tvers av tro og livssyn? Tilbakemeldingen vi har fått er at regjeringen gikk på autopilot og gikk til det som fantes og brukte kirken som ramme på sorgen.⁹

Human-etisk forbund markerer seg ofte med kritikk av at Den norske kirke tildeles en sentral rolle i det offentlige Norge. De etterlyser nøytrale seremonier og livssynsarenaer.¹⁰ I en kronikk i Dagbladet skrev Jens Brun- Pedersen:

Søndagen etter angrepet ble de som først fikk mistanken rettet mot seg ikke inkludert i det som skulle manifestere samling i sorgen. Muslimer og humanister var ikke invitert, og mange av dem ville neppe følt det naturlig å delta i den flotte gudstjenesten i Domkirken dersom de hadde blitt invitert».

En interessant replikk til denne kronikken kom fra Anne Holt, som fremhevet at de fleste i Norge er «kulturelt» kristne: «Man skal være i overkant hårsår mot enhver religiøs symbolikk for ikke å se verdien av gudstjenesten som så fulgte.»¹¹ Hun legger til: «I Oslo domkirke ble kirkerommet langt større enn det vanligvis er, et samlingssted for hele folket. Noen til stede, andre gjennom TV-overføringen.»

Den mest positive evalueringen fra en instans utenfor kirken kom fra muslimsk hold. Tidligere omtalte imam Senaid Kobilica sa:

Den norske kirke tok på seg et ansvar som ikke er lett å bære. Det gikk veldig bra. Det viktigste vi trengte etter 22. juli var ro, og det ga domkirken. Alle gikk til kirken, ikke bare kristne.¹²

Vurderingene fra representanter for det offisielle Norge var også velvillige. Statsminister Stoltenberg uttalte at i forbindelse med 22. juli «var Den norske kirke den folkekirke vi ønsker at den skal være». Fornyings- og Kirkeminister Rigmor Aasrud kom med følgende utsagn:

Det vi opplevde var et angrep på det multireligiøse Norge. Derfor var det særdeles viktig at Den norske kirke i denne situasjonen ikke opptrådte invaderende eller overkjørte mennesker med en annen tro eller et annet livssyn. Dette ble ivaretatt på en forbilledlig måte.¹³

I lys av disse innspillene fra debatten om kirkens rolle, oppsummerer jeg med noen korte refleksjoner om vår kirke som folkekirke og bekjennelseskirke i for-

⁹ *Vårt Land*, 13. juni 2012.

¹⁰ *Vårt Land*, Verdidebatt, 13. juni 2012.

¹¹ Dagbladet, 19. august 2011.

¹² S. st. (innlegg ved konferansen «Den offentlige sorgen»).

¹³ Jf. også Eskil Pedersen, *Vårt Land* 28. juli 2012.

valtningen av riter og ritualer i en nasjonal sammenheng. Jeg samler dem i noen få punkter.

1. Vår rolle som folkekirke innebærer at markeringer i kirkelig regi vil kunne få et nasjonalt preg. Det betyr imidlertid ikke at vi gjør eller vil gjøre krav på å forvalte riter og ritualer på vegne av alle og hele nasjonen. Det skjedde heller ikke i juli i fjor eller i juli i år. Derfor støttet vi også og deltok i regjeringens nasjonale markering i Oslo Spektrum. Det gir oss samtidig frihet til å holde gudstjenester, også sorggudstjenester og begravelser, med den bekjennelsesmessige substans som er naturlig i en evangelisk-luthersk bekjennelseskirke, og med den bredde i deltakelsen, også fra det offentlige Norge, som er naturlig i en folkekirke.¹⁴

2. Om den store tilstrømning til Oslo Domkirke og andre kirker rundt om i landet ikke må overinterpretteres, må den heller ikke undervurderes. Om en nasjonal sorgsituasjon vekker til live allmennreligiøse strømninger i folket, er denne religiøsitet i vårt land forankret i en evangelisk tradisjon. Det utfordrer oss også som kirke til å forvalte riter og ritualer i slike situasjoner med troens evangeliske substans – når vi åpner våre kirker, gir anledning til lystenning, tilbedelse og stille fellesskap.

3. I kirkens totalformidling av kristen tro og tradisjon kan det til tider oppstå spenninger mellom *kerygma* og *diakonia*, mellom ord og kroppsspråk, mellom bekjennelse og medmenneskelig omsorg. Men dypest sett er motsetningen fiktiv, for også evangeliet og kirkens bekjennelse fremmer liv og håp. Ordet om Kristus, hans nærvær og gjerning er Guds ultimate omsorgshandling overfor en verden truet av destruktive krefter. Det vil alltid også være kjernen i vår kirkes riter og ritualer.

I en lesverdig artikkel om «Kirken etter 22. juli» peker Lars Johan Danbolt på de kjennetegn som preger en kirke som er til stede i menneskers liv, slik det ble synlig i tiden etter 22. juli. Han nevner blant annet disse fire elementer:

- dører i fysisk og overført forstand.
- Diakoni som viser at kjærlighetens tjeneste er kirkens identitet.
- Troens fortellinger som kan gi referanse for livstolkning og grunnlag for håp og tro.
- Tilgjengelige ritualer der folk kan finne støtte og håp for framtida.¹⁵

¹⁴ Jf. Tor Øystein Ensjøs kritikk, men faktisk også treffende kommentarer i kronikk i *Dagbladet*, 24. juli 2012.

¹⁵ Artikkel i boken: Bispemøtet 2011; Den norske kirke, Bispemøtet: Oslo 2012, s.62-67.

4. I dagens kulturelle og religiøse mangfold stilles det nye krav til oss både som folkekirke og bekjennelseskirke, og det gjelder både i forhold til nasjonale markeringer og i forvaltningen av våre egne riter og ritualer. Som bred folkekirke kreves det av oss en særskilt respekt og raushet i forhold til andre kirker og livssynssamfunn, at de får rom. Det innebærer også at vi ser behovet for og vil støtte felles markeringer. Det utfordrer samtidig til tydelighet på vår egen identitet som bekjennelseskirke, og til respekt for integriteten både i egne og andre livssynssamfunns riter og ritualer.

I et blogginnlegg knyttet til kirkens rolle etter 22. juli gjør Sr. Anne Bente Hadland seg noen overveielser om formidling og bærekraft. Hennes overskrift er: «Da kirken ble Kristen». Hun viser til spenningen mellom de mange forventningene fra ulikt hold og kirkens grunnleggende identitet, og sier: «Skal kirken overleve som kirke er det bare en vei å gå. Hans vei – som selv er Veien».¹⁶ Det er også min grunnleggende refleksjon om vår forvaltning av riter og ritualer i sporene etter 22. juli. I hans fotspor duger Livets ord i dødens verden.

Ole Chr M Kvarme er biskop i Oslo.

¹⁶ <http://aomoi.net/blogg/2012/02/ny-katolsk-blogg-sr-anne-bente-hadland/>

Sorgforståelse fra et psykologisk perspektiv

AV PÅL ULVENES

Forskningen på sorg har tradisjonelt tatt utgangspunkt i når sorg blir sykdom. Dette har kanskje bidratt til at det eksisterer en del myter rundt sorg, og for mange også en tanke om at sorg er noe det ikke er heldig å føle. Sorgen blir forstått som en «negativ» følelse.

Heldigvis har forskningen og forståelsen av sorg utviklet seg, og når sorg skal beskrives, er det derfor nå naturlig å begynne å snakke om sorgens naturlige plass i livet.

Følelsenes naturlige plass

Det ble lenge diskutert om følelser er noe vi er født med, eller om det er noe vi har lært, og som dermed er avhengig av miljøet vi er oppvokst i. Paul Ekman reiste til mange forskjellige kulturer og fortalte korte historier til mennesker der. Et eksempel på en slik historie kunne være: «en mor har mistet sitt barn». Deretter viste han tre bilder av ansiktsuttrykk og spurte hvilket ansiktsuttrykk som passet til historien. På tvers av alle kulturer var svarene de samme, og viste at følelser ikke er noe som læres direkte (Ekman og Friesen, 1969; Ekman, Sorensen og Friesen, 1969; Ekman, Friesen og Ellsworth, 1972; Izard, 1971; Ekman og Friesen, 1971). Men denne historien har en liten vri. I Japan var det vanskelig for Ekman å få mennesker til å vise enkelte typer følelser. Han gjorde et eksperiment hvor han viste japanske personer bilder av ting som var ubehagelig å se på. Da de ble observert direkte av forskerne, viste de veldig lite følelser, men da de ble plassert i et mørkt rom (slik at de trodde ingen så dem), og filmet med et infrarødt kamera og vist de samme bildene, fant man at de viste de forventede ansiktsuttrykkene også her (Ekman, 1972). Poenget er som følger: Vi har med oss følelser fra naturens side, antagelig fordi de utfører viktige oppgaver for oss. Det blir dermed lite meningsfullt å snakke om negative følelser – de har en vik-

tig funksjon. Samtidig så har miljøet en påvirkning på hvordan vi forholder oss til følelsene våre. Miljøet kan i denne sammenheng bety både familien, arbeidsmiljø, den større kulturen osv.

Sorgens funksjon og form

Det er gjort mange forsøk på å definere hva en følelse er, men en praktisk måte å forholde seg til de på i denne sammenhengen, er at de er automatiske prosesser. De er verktøyene vi bruker for å bedømme situasjoner vi står, og de forbereder oss på å handle (Tomkins, 1995). Det kan være rart å tenke på sorg som en følelse som forbereder oss på å handle, men like fullt er sorg noe som hjelper oss å gå inn i tapsopplevelser og å bearbeide noe som har skjedd. Sorg er dermed noe annet enn depresjon, som ofte forstås som en mindre aktivt bearbeidende tilstand (Mojtabai, 2011; Schupp, 2007, Raphael, Jacobs og Looi, 2012).

Sorg er som nevnt over knyttet til tapsopplevelser. I fortsettelsen vil tap bli referert til som tap knyttet til dødsfall, men tapsopplevelser kan være langt mer enn dette. Blant annet ser man ofte sorgreaksjoner etter for eksempel funksjonstap, tap av mobilitet, status, karriere eller ekteskap for å nevne noe (Schupp, 2007).

Sorgen kan ha mange ansikter. Alt fra tristhet, savn og lengsel, til følelser som kan se ut som noe veldig annerledes enn sorg, som sinne, skyld eller skam og angst. I tillegg kan man bli overaktiv, få konsentrasjonsvansker eller søvnproblemer, man kan få vansker med overspising eller spisevegring, fysisk smerte eller somatisk sykdom. I tillegg kan man miste tap av egenverdi, av tro eller av identitet. Kort sagt er det viktig å være klar over at mye av det vi opplever etter et tap kan på overflaten se ut som noe annet enn sorg, men allikevel være knyttet til et tap (Schupp, 2007).

«Normal» sorg

Tradisjonelt har man tenkt at en normalreaksjon på sorg er en periode med lidelse etterfulgt av en gradvis gjenoppretting av fungering, og variasjoner av dette ble ansett som unormalt eller til og med sykkelig (Osterweis, Solomon og Green, 1984). En undersøkelse blant sorgeskperter i 1993 (Middleton, Moylan, Raphael, Burnett og Martin) bekreftet at man anså fravær av intens sorg etter tap som sykkelig. Heldigvis viser nyere forskning at dette ikke er så enkelt.

Sorgtyper

Studiene som har undersøkt hvordan mennesker sørger er flere, og de baserer seg på noe forskjellige typer tap. Derfor spriker tallene litt, men det er vel verd å

se nærmere på dem. Man finner blant annet at mellom 9 og 41 % av de undersøkte viste det man kategoriserer som normal sorg. Med andre ord var det aldri over halvparten i disse studiene som viste «normale» sorgreaksjoner, noen ganger var det snakk om en minoritet. Mellom 14 og 78 % hadde det de klassifiserte som liten- eller ikke-tilstedeværende sorg.

Når man undersøker hvordan personene som sørger har hatt det før tapet, klassifiserer man 10 % som deprimert-forbedret. De hadde symptomer på depressivitet før tapet inntraff, men fikk det bedre relativt kort tid etter tapet. 64 % hadde det man kalte et stabilt lavt lidelsestrykk. De reagerte med lite lidelse før tapet inntraff, og dette var stabilt også etter tapet. 11 % hadde lavt lidelsestrykk. Disse hadde en endring knyttet til tapet, men hadde jevnt over lavt lidelsestrykk. Når vi her snakker om lavt lidelsestrykk, er dette ikke nødvendigvis liten eller ingen sorg. I disse kategoriene kan man ha kortere «topper» med mer intens lidelse, eller en kortere periode med noe mer intens lidelse. Felles er at de relativt hurtig tok opp igjen fungeringen de hadde før tapet. I tillegg finner man at en del utvikler kronisk sorg, eller andre reaksjoner som vedvarer og gjør sorgen særlig vanskelig å håndtere (Bonnann, Boerner, og Wortman, 2008; Wortman og Boerner, 2007; Carnelley, Wortman, Bolger, og Bruke, 2006; Carr, Nesse, og Wortman, 2006; Boerner, Wortman, og Bonanno, 2005; Bonanno, Wortman og Nesse, 2004; Bonanno, Wortman, Lehman, Tweed, Sonnega, Carr, og Nesse, 2002).

Den viktige beskjeden her er ikke bare at «normal» sorg ikke ser ut til å være «normalt», men også at forskjellige type sorg hører til forskjellige typer tap for forskjellige typer personer. Man kan antagelig si at det er like mange måter å sørge på som det finnes sørgende. Allikevel kan det være nyttig å ha et begrep om hva som kan være vanlige reaksjoner etter å ha opplevd et tap. I fotnoten under er det listet opp en del reaksjoner som ofte forekommer.¹ Listen er langt fra uttømmende, men viser noe av bredden og variasjonen i måter å sørge på.

Myter om sorg

De antatte normale reaksjonene etter et tap var basert på et dårlig forskningsgrunnlag, og har gjort at det har blitt etablert myter om sorg. En studie fra 1989 (Wortman og Silver, 1989) undersøkte hva som var vanlige oppfatninger av sorg

¹ Hodepine, kvalme, forstyrret appetitt, kort pust, hjerteflimmer, brystmerter, motoriske vansker, kvelningsfølelser, svimmelhet, søvnevansker, slitenhet, muskulære svakheter, tørr munn, magebesvær/hukommelsesproblem, konsentrasjonsvansker, ubestemthet, forvirring, halusinasjoner, oppleve det tapte, påtrengende tanker, benekting, ha på avdødes klær, bevare avdødes rom, ha med objekt som tilhørte avdøde, ikke mentalt tilstede, isolerer seg, tap av interesse (Schupp, 2007).

blant helsepersonell, og den samme undersøkelsen ble foretatt på nytt i 2001 (Wortman og Silver, 2001) for å se om oppfatningene hadde endret seg. Oppfatningene som ble avdekket i 1989 var nemlig fundert lite i forskning og det man etter hvert visste om hvordan sorg utspiller seg. Dessverre så man at mytene i 2001 fortsatt eksisterte i beste velgående. Oppsummert er mytene som følger: a) Mennesker går igjennom faste faser i sin sorg. Dette er feil. Mennesker er forskjellige i hvilke faser de går igjennom, både i antall og type, rekkefølgene av fasene er tilfeldige, lengden av de varierer stort, det samme gjør intensiteten i følelsene man knytter til de. b) Det er nødvendig med en periode med intenst ubehag for å klare seg bra i ettertid. Som vi har sett over er dette langt fra en forutsetning for å klare seg bra. c) En gjennomføring av et sorgarbeid hvor en konfronterer sitt tap er nødvendig for alle. Forskningen som er referert over viser at dette ikke er nødvendig for alle, og at mange klarer seg bra uten dette. d) Det blir problemer hvis man ikke uttrykker sorgen. Studiene av sorg viser at dette ikke stemmer, mange klarer seg veldig fint selv om sorgen ikke blir uttrykt. e) Alle sørgende vil vende tilbake til tidligere funksjonsnivå i løpet av et år eller to. Igjen vet vi at dette ikke stemmer. Tiden det tar å sørge varierer stort, og kan være både betydelig kortere og lengre enn denne rammen.

Trekk ved personer i sorg

Spørsmålet blir dermed hva som kjennetegner at en har vært igjennom en god sorgprosess, tilpasset seg selv og det tapet man har opplevd, og hva som bestemmer om man klarer å igjennom en sorgprosess på en slik måte. Nå er vi på vei over i et terreng som består delvis av teori og delvis av forskning.

De hovedtypene av sorgprosesser som forskningen har identifisert og som vi gikk igjennom over, har naturlig nok blitt utsatt for mer forskning for å finne ut hva som gjør om en person får lavere lidelsestrykk, er stabil i lidelsestrykket, eller har mer langvarige prosesser eller svinger i hvor mye sorg en opplever.

Resilliens

Resilliens kaller man gjerne en motstandsdyktighet eller robusthet. Personer som er resilliente i sorg, er de som gjerne har liten eller ikke tilstedeværende sorg, de har et lavt lidelsestrykk og dersom det har vært sykdom i forbindelse med tapet kan de respondere med en forbedring i lidelsestrykk kort tid etter tapet. Disse personene hadde ikke psykologiske problemer før traumet inntraff, og de hadde ikke ekstreme skårer på personlighetstrekk. Personene hadde tilgang på hjelp dersom de trengte det (dette skal vi berøre litt nærmere senere). De anså verden som et rettferdig sted, altså tenkte de ikke at verden var urettferdig eller ville

straffe de. De hadde gode følelser ved minnet om den avdøde og de klarte å forholde seg til tapet uten unngåelser eller distraksjon. Dersom personen hadde mistet en ektefelle så hadde ekteskapet vært godt, og personen var ikke avhengig eller ambivalent til den avdøde (Bonnann, Boerner, og Wortman, 2008; Wortman og Boerner, 2007; Carnelley, Wortman, Bolger, og Bruke, 2006; Carr, Nesse, og Wortman, 2006; Boerner, Wortman, og Bonanno, 2005; Bonanno, Wortman og Nesse, 2004; Bonanno, Wortman, Lehman, Tweed, Sonnega, Carr, og Nesse, 2002).

Deprimert-forbedret

Personene som var deprimert-forbedret, altså deprimert før tapet inntraff, men som opplevde en forbedring kort tid etterpå, hadde også noen faktorer som gikk igjen. De hadde ofte opplevd sykdom hos den døde i tiden før tapet, og det hadde ofte vært en krevende omsorgssituasjon. Hvis det var en ektefelle som døde, hadde ekteskapet ofte hatt dårlig kvalitet. De hadde vanskelige følelser knyttet til tapet umiddelbart etter at det inntraff, men dette ble hurtig bedre. I tillegg var disse også bevisst fremgangen sin. Med det menes at de la merke til at de enten brukte mindre tid på sorgen for hver dag som gikk, eller at de la merke til at følelsene ble mindre intense etter hvert som tiden gikk (Bonnann, Boerner, og Wortman, 2008; Wortman og Boerner, 2007; Carnelley, Wortman, Bolger, og Bruke, 2006; Carr, Nesse, og Wortman, 2006; Boerner, Wortman, og Bonanno, 2005; Bonanno, Wortman og Nesse, 2004; Bonanno, Wortman, Lehman, Tweed, Sonnega, Carr, og Nesse, 2002). Det er viktig å presisere at det at disse personene viste tegn på depresjon sannsynligvis var et resultat av omstendighetene de sto i, og ikke nødvendigvis et tegn på en bakenforliggende sykdom (Mojtabai, 2011).

Kronisk sorg

I gruppen som utvikler mer kroniske tilstander ser man at de ofte opplever mye lidelse under tapet, at de var dårlig forberedt på tapet og at de ofte følte seg avhengig av den døde (Bonnann, Boerner, og Wortman, 2008; Wortman og Boerner, 2007; Carnelley, Wortman, Bolger, og Bruke, 2006; Carr, Nesse, og Wortman, 2006; Boerner, Wortman, og Bonanno, 2005; Bonanno, Wortman og Nesse, 2004; Bonanno, Wortman, Lehman, Tweed, Sonnega, Carr, og Nesse, 2002).

En god sorgprosess

Teoretisk tenker man seg at det å ha vært igjennom en god sorgprosess betyr at man kan ta vare på gode minner, og at minnene er noe man kan hente frem selv. De kommer ikke uanmeldt eller oppleves som påtrengende. Man klarer å ha den man har mistet med seg videre i livet, uten at man konstant trenger å huske på denne personen. Man klarer å snakke om den man har mistet, og man kan dele minner med de som er rundt en. Man unngår med andre ord ikke minnet om den som er borte.

Hva kan man så gjøre for å bidra til en god sorgprosess? Punktene her er hentet fra Schupp (2007), Wimpenny, Unwin, Dempster, Grundy, Work og Brown (2006), Agnew, Mankeltow, Taylor og Jones, (2009), Currier, Neimeyer, Berman, (2008), Schut og Stroebe (2005) og Hendrickson (2009).

Språk

Å finne språk viser til at man må finne en måte å kommunisere på om det som har skjedd. I dette ligger også at man må finne en måte å kommunisere på som er tilpasset personen det gjelder. Språket må tilpasses situasjonen og personens forutsetninger. Barn kan trenge et annet språk enn voksne, og voksne seg i mellom kan også trenge forskjellige språk. Kanskje vil det være vanskeligere i mannsdominerte miljøer, og kanskje trenger ikke all kommunikasjon å være verbal?

Kontrollere sorgen

Å ta pauser fra sorgen kan være viktig. Hvis sorgen får fylle alle rom i livet, kan den bli svært energikrevende. I dette ligger også både det å ta tilbake hverdagen og å organisere hverdagen. Å ta tilbake hverdagen betyr å ta opp igjen de samme rutiner og praksiser som man hadde tidligere. Hvis man opplever å sitte litt fast i sorgen, kan det å ta opp igjen rutiner være viktig for å komme videre også. Noen ganger kan en ytre forandring presse frem en indre forandring. I tillegg kan det være oppgaver eller roller den avdøde brukte å ha, som den gjenlevende nå må gjøre. Da kan det være viktig å tenke over hvordan slike oppgaver kan gjøres. Å organisere hverdagen kan for eksempel handle om å styre hvordan man blir minnet på den avdøde. Når et dødsfall har inntruffet, vil for eksempel et hjem ha mange påminnere om den som er borte. Til å begynne med vil en kanskje ønske å bevare alt som det var før tapet skjedde. Skoene står i gangen under jakken som henger på knaggen. Bilder på veggene og pålegget han eller hun likte så godt står i kjøleskapet. Men etter hvert kan disse tingene gjøre at man til slutt blir minnet om tapet og får vansker med å gå videre. Å organisere hverdagen

handler ikke om å fjerne alle minner, men om å kunne velge selv når man ønsker å bli minnet på den som er borte.

Fremskritt

Å være oppmerksom på fremskritt kan være viktig for å minne personen om at det man står i ikke er håpløst. En god måte å gjøre dette på kan være å føre logg over hvor mye tid eller hvor mye krefter man bruker på sorgen hver dag. Dette kan være både hvor mye tid man bruker, hvor intens sorgen er, eller hvor energikrevende den har vært i løpet av en dag.

Sosial støtte

Sosial støtte blir ofte fremhevet som en viktig faktor både for å beskytte mot og for å hjelpe med å håndtere utfordringer i livet. De som ble karakterisert som resilliente sørgere i forskningen hadde også tilgang på hjelp dersom de trengte det. Men det ser allikevel ut til at forskningen ikke er helt enig med seg selv her. Generelt ser sosial støtte ut til å være relativt lite knyttet til en god sorgprosess. En mulig forklaring på dette er at det ikke er alt det er greit å snakke om med dem man har rundt seg. Sider ved tapet kan være for tøffe for andre å høre om, og man velger heller å holde det inni seg. I tillegg hører man stadig om den store støtten som kommer like etter et dødsfall, men som forsvinner igjen etter relativ kort tid. Den sosiale støtten kan bli utslitt av å måtte forholde seg til tapet, og trekker seg tilbake. Dette er et viktig moment for de som jobber med mennesker som har opplevd tap. Dette er et område hvor en kan spille en viktig rolle. Hvorfor de resilliente opplever at hjelpen de har tilgang på er nyttig? En faktor som spiller inn er at målingen på hjelp er upresis. Vi vet ikke hva hjelp i denne sammenhengen betyr. Det kan være både den sosiale støtten, men det kan også være hjelp av mer profesjonell karakter. En mulighet er også at de ikke bruker hjelpen, men kjenner tryggheten i at den er tilstede. De opplever aldri at den ikke fungerer slik de hadde tenkt.

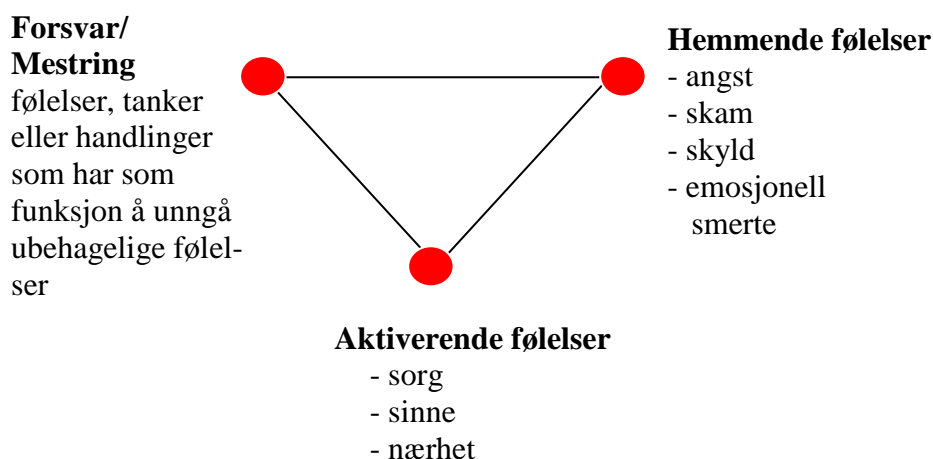
Edukasjon

Å forstå hva sorgen kan gjøre med en kan også være nyttig. En økt forståelse rundt dette kan lede til at man er mer forberedt, ikke blir skremt av egne reaksjoner og føler aksept for de reaksjonene man har. For eksempel vet en at sorg kan påvirke hukommelse og konsentrasjon, det kan påvirke prestasjonsevnen vår, føre til slitenhet og lignende. Følelser er på mange måter knyttet til minner,

og det å ha en bestemt følelse kan utløse minner for situasjoner hvor en har hatt lignende minner og man kan få påtrengende minner.

Følelsenes samspill

Til slutt må vi forstå noe om følelsenes samspill for å se hvordan vi kan bidra til en god sorgprosess. Det finnes mange modeller for følelser og deres samspill, og ingen er enige om hvilken som er riktig. Forståelsen av følelser som jeg presenterer, er en som etter hvert har fått stor oppslutning i psykoterapifeltet og er utviklet av Sylvain Tomkins (for eksempel Tomkins, 1995), og modellen for følelsenes samspill har utgangspunkt i tenkningen til David Malan (for eksempel Malan, 1976). Modellen kalles gjerne Malans triangler eller konflikttrekanten, og er illustrert under.



Som nevnt innledningsvis deles ofte følelser i to hovedkategorier (McCullough-Vaillant, 1997, McCullough, Kuhn, Andrews, Kaplan, Wolf og Hurley, 2003) *aktiverende følelser* som sorg, sinne, nærhet, interesse og glede. Dette er følelser som motiverer oss til å nærme oss noe, å gå inn i noe. Vi tenker at dette er følelsene som oppstår først, de forteller oss om noe vi ønsker å gjøre.

Motsatt har vi *hemmende følelser*, som angst, skam, skyld, avsky og vemsel. Dette er følelser som motiverer oss til å unngå, til å ikke gå inn i. Vi tenker at dette er følelser som kommer etter at de aktiverende oppstår. Når systemet fungerer optimalt, regulerer de hemmende følelsene hvor mye vi uttrykker av de aktiverende. Når vi kjenner sinnet trengte på i et middagsselskap, slår skammen og skylden inn og gjør at vi ikke blir voldelige. Når sorgen trenger på og vi står i køen på dagligvarebutikken, regulerer skammen ned sorgen så vi ikke bryter sammen i gråt. Vi venter til vi er et sted hvor vi kan få fred eller støtte før sorgen

får komme til. Her er vi inne på den tredje viktige kategorien i denne modellen for følelser; mestringsstrategier og forsvarsmekanismer.

Mestringsstrategier og forsvarsmekanismer er de tingene vi gjør for å løse opp i konflikter mellom de aktiverende og de hemmende følelsene (Cramer, 1998). Det er ubehagelig å kjenne på skam og skyld, så da finner vi ting vi kan gjøre for å unngå å kjenne på dem. Hvis det er aktiverende følelser vi har vanskelig med kan vi gjøre det samme. I stedet for å gå i konflikter hvor vi trenger å være selvhevdende og bruke sinnet vårt, kan man unngå konfrontasjoner. Hvis man synes sorg er ubehagelig, kan man la være å knytte seg nært til mennesker for å slippe å kjenne på det vanskelige hvis de skulle dø. Denne måten å forstå følelser på, er viktig med tanke på en god sorgprosess.

Følelser i konflikt

I mange tilfeller kan det være konfliktfylte følelser knyttet til et dødsfall. Følelser i konflikt kan påvirke hvordan vi håndterer situasjoner vi står i (Gross, 1998, 1999; Gross og Munoz, 1995; Schore 2003; Southam Gerow og Kendall, 2003). Avslutningen av et langt sykeleie med en krevende omsorgssituasjon kan for eksempel lede til en følelse av lettelse når den syke dør. Det kan være fordi den syke ikke lenger lider, eller det kan være fordi en vanskelig og krevende situasjon er over for den sørgende. I enkelte tilfeller kan det også være andre følelser knyttet til den døde som gjør at en lettelse kan følge av et dødsfall, en voldelig ektefelle eller forelder kan utløse det samme, eller en situasjon hvor den sørgende har vært svært bekymret eller urolig for den døde. Å føle lettelse etter et dødsfall kan for mange være knyttet til skam. Man vil tenke at det ikke er slik man skal reagere etter et tap. Resultatet er at følelser man trenger å føle og forholde seg til blir unngått, og sorgprosessen blir vanskeligere.

Et annet tilfelle er når en har forsøkt å hjelpe, men det har ikke vært nok. Familiemedlemmer som stiller opp på ryggmargstransplantasjon, men den syke dør allikevel er et eksempel på dette. Ikke sjelden kan slike situasjoner gjøre at man tenker på om en kunne gjort mer. En følelse av ansvar og skyld dukker opp.

For noen kan det å bli ferdig med den intense sorgen oppfattes som et svik, å slutte å sørge blir det samme som å glemme, og skam eller skyld blir aktivert også her.

Forståelsen av hvordan følelser oppstår og påvirker hverandre vil derfor kunne hjelpe med å skape aksept for de følelser en kan sitte med som en naturlig konsekvens av tapet man har opplevd og hvordan man har lært seg å håndtere sine følelser.

Følelsers funksjon

Modellen jeg har presentert over er noe forenklet. Den ser på følelser som grove kategorier av enten aktiverende eller hemmende følelser. Forenklingen ligger i at følelser ikke i seg selv er aktiverende eller hemmende, det er måten vi bruker de på som bestemmer om de er aktiverende eller hemmende. For eksempel kan sinne være aktiverende når det setter grenser og forteller om noe vi ikke ønsker skal skje med oss. Men hvis sinnet rettes mot oss selv, kan det bli hemmende, det gjør at vi holder oss selv nede og ødelegger selvtilliten vår. Hvis sinnet blir eksplosivt og utagerende, kan det fungere som en strategi for å unngå å komme nært noen. Sinne er ikke tilfeldig valgt som eksempel her. Når noen dør, er ofte sinne tilstede. Sinne mot en sykdom, sinne mot en hendelse, sinne mot den som er borte for å ha vært uforsiktig, for å ha utsatt seg selv for fare også videre. Dette er et aktiverende sinne. Hvis vi klandrer oss selv for noe vi skulle ha sett hos noen som endte opp med å begå selvmord, eller at vi ikke gjorde mer under et sykeleie, rettes sinnet mot oss selv og blir hemmende for prosessen vi står i. Hvis sinnet blir utagerende, kan det hindre at andre får komme nære oss og hjelpe i en krevende situasjon. Poenget er at man må se på hvorfor følelser dukker opp, og forstå de i kontekst.

Forsvar- og mestringsstrategier

Så langt har forsvar- og mestringsstrategier ikke fått mye plass, men det er viktige momenter også her. Disse prosessene har ofte blitt stemoderlig behandlet i forskningen – å bruke forsvarsmekanismer har blitt sett på som en svakhet. Det er langt fra sannheten. Forsvars- og mestringsstrategier hjelper oss å håndtere inntrykk vi blir utsatt for. De gjør at vi tar inn informasjon i doser som vi klarer å forholde oss til. De beskytter det psykiske systemet vårt mot for stor belastning. Det finnes mange typer forsvar og mestring, og de forskjellige typene varierer i hvor mye informasjon de slipper inn til oss (Cramer, 1998, 2012). Umiddelbart etter et tap kan en benekte at tapet har skjedd. Det er for mye å ta inn på en gang at noen er borte. Samtidig hjelper benektingen oss til å kunne gjøre handlinger som er viktige i en kritisk situasjon. Etter hvert som vi er beredt til å ta inn mer av virkeligheten i det som har skjedd, endrer forsvaret og mestringsseg. Vi benekter ikke lenger, men bruker andre måter å forholde oss til det som har skjedd. Etter hvert som dette forsvaret eller mestringsseg har gjort sin jobb vil et nytt ta over. Derfor er det ikke uvanlig at sorgen kommer i bølger. Man kan gå fra intens sorg til bedre perioder, og tilbake til intens sorg – men hele tiden jobber man med det som har skjedd.

Å være klar over hva følelser gjør og hvordan de virker på hverandre er nyttig informasjon som kan gjøre en sorgprosess bedre både for den sørgende og de rundt. En viktig side ved det å forstå og anerkjenne følelser i sorgen er at det kan redusere en følelse av alenehet. Sorg kan lede til en følelse av at ingen forstår hvordan en har det, og en føler seg annerledes enn de rundt en og alene. Dette er særlig viktig hos barn.

Barn

I tillegg til at barn går igjennom en modningsprosess når de opplever tap, som gjør at de kan føle seg annerledes enn de rundt seg, er det en del andre momenter som det kan være greit å være oppmerksom på. Mange, men ofte barn, tar på seg ansvar utover det de har for tap som inntreffer. Vi snakker ofte om dette i forbindelse med skillsmisser. Barn tar på seg ansvar og skyld for at mor og far krangler og går fra hverandre. Men denne typen tenking kan også oppstå ved dødsfall. Barnet føler ansvar og skyld for at det ikke kunne gjøre noe for å redde den som er død. Reduksjon av irrasjonell skyld og skam er viktig både hos voksne og barn.

Det er viktig å kunne akseptere forskjellige måter å sørge på, og hos barn kan disse skille seg en del fra voksnes, for eksempel gjennom lek, eller ved overaktivitet. Sorgen rammer unge i en tid hvor identitet utvikles, og dette kan lede til en ekstra følelsesmessig usikkerhet. Denne sårbare perioden kan gjøre at det å skulle leve videre blir meningsløst (Schupp, 2007; Dyregrov og Dyregrov, 2012; Currier, Holland og Neimeyer, 2007).

Kompliserende faktorer

Man snakker i forskningen ofte om komplisert sorg, og det er en diagnose man jobber for å få inn i diagnosehåndbøkene. Men navnet er noe mange reagerer på, det finnes neppe en sorg som er ukomplisert. Allikevel er det enkelte faktorer som kan gjøre en sorg mer komplisert enn andre. Faktorer som ofte går igjen her, er når dødsfallet er plutselig eller voldsomt, når det er foreldre som mister barn, eller barn som mister foreldre, om en har følt seg avhengig av den døde, hvor god mestringsevne man har, og om en har hatt psykiske vansker tidligere i livet. I en militær sammenheng er det noen av disse det er særlig verd å legge merke til. I militæret vil dødsfall antagelig ofte være plutselige, og mange ganger voldsomme. Dødsfallene vil typisk være resultat av ulykker eller krigshandlinger hos ellers friske mennesker. Aldersspennet til den typiske soldat spenner seg antagelig fra en periode hvor en slutter å være noens barn, til at man begyn-

ner å få barn selv. I tillegg kan soldaten være del av en gruppe som er tett sammensveiset, og som står i et avhengighetsforhold til hverandre.

I tillegg er det noen faktorer som er særlig gjeldene for militæret. Et dødsfall i en krigssituasjon er forvoldt av noen. Dette kan utløse eksistensielle spørsmål av en annen type enn den man ser når noen dør av sykdom. Det er en vilje bak dødsfallet. I tillegg kan andre nære ha vært tilstede i situasjonen når noen ble drept som kan lede til symptomer som ligner på post traumatisk stress syndrom (Stroebe, Schut og Van den Bout, 2012). Videre er slike hendelser ofte knyttet til interesse fra media. En personlig sorg kan bli offentlig, detaljer ved tapet er allmennkjent og man kan få vansker med å regulere hvilken informasjon man tar inn. I tillegg kan det bli vanskelig å sette grenser for ivrige journalister, som man har sett for eksempel etter terroranslagene 22. juli.

Komplisert sorg

Av og til blir sorgen så vanskelig at det kan være bra å kunne henvende seg til noen profesjonelle. Man snakker da om en komplisert sorglidelse, og enkelte studier finner at opp til 20 % kan utvikle dette. Som vi har sett er det et svært sammensatt bilde som bestemmer hvordan sorgen oppleves og takles, men det er noen ting man har identifisert som kan være med å forebygge at sorgen utvikler seg til å bli komplisert. Disse er å bidra med faktainformasjon, både om risikoer og forløp ved sykdom, og kanskje også militære aksjoner, og om normalreaksjoner på tapsopplevelser. Det er å forsøke å forberede de mulige etterlatte på det som kan skje, og å hjelpe de med kommunikasjon om tap. Man kan oppfordre (og bli med som støtte) for å oppsøke åsted (for å hindre at fantasi og forestillinger om det som har skjedd er verre enn virkeligheten, eller at man blir gående å gruble og lure på hva som faktisk skjedde). Å se den døde, og å få hjelp til å ta avskjed, gjerne i fantasi hvis det ikke var mulig å få til før døden inntraff, kan bidra til å få en verdig avslutning. Deltagelse i begravelse er også en fin måte å gjøre dette på. Dette spiller også inn på den viktige funksjonen gode symboler og ritualer kan ha i en sorgprosess. Til slutt ser en at mennesker som utvikler en komplisert sorglidelse ofte har opplevd at dødsbudskapet ble overbrakt på en lite empatisk måte (Stroebe, Schut og Van den Bout, 2012).

For de fleste blir sorgen lettere å bære over tid, og forhåpentligvis kan den nye kunnskapen om sorg bidra til at dette blir sant for enda flere av oss.

Referanser:

- Agnew, A., Manktelow, R., Taylor, B., og Jones, L. (2010). «Bereavement needs assessment in specialist palliative care: a review of the literature». *Palliat Med.* 24(1):46-59.
- Boerner, K., Wortman, C. B., & Bonanno, G. (2005). «Resilient or at risk?: A four-year study of older adults who initially showed high or low distress following conjugal loss». *Journal of Gerontology: Series B: Psychological Sciences & Social Sciences*, 60B (2), 67-73.
- Bonanno, G. A., Wortman, C. B., & Nesse, R. M. (2004). «Prospective patterns of resilience and maladjustment during widowhood». *Psychology and Aging*, 19, 260-271.
- Bonanno, G. A., Wortman, C. B., Lehman, D., Tweed, R., Sonnega, J., Carr, D., & Nesse, R. (2002). «Resilience to loss, chronic grief, and their pre-bereavement predictors». *Journal of Personality and Social Psychology*, 83, 1150-1164.
- Bonanno, G., Boerner, K., & Wortman, C. B. (2008). «Trajectories of grieving». In M. S. Stroebe R. O. Hansson, W. Stroebe & H. Schut (Eds.), *Handbook of bereavement research and practice* (pp. 287-307). Washington, DC: American Psychological Association. Carnelley.
- K. B., Wortman, C. B., Bolger, N., & Burke, C. T. (2006). «The time course of grief reactions to spousal loss: Evidence from a national probability sample». *Journal of Personality and Social Psychology*, 91, 476-492.
- Carr, D., Nesse, R., & Wortman, C. B. (2006). *Late life widowhood in the United States*. New York: Springer.
- Cramer, Phebe. (1998). «Coping and defense mechanisms: What's the difference? *Journal of Personality*, 66, 919-946.
- Cramer, Phebe. (2012). «Psychological maturity and change in adult defense mechanisms». *Journal of Research in Personality*, 46, 306-316.
- Currier JM, Holland JM, Neimeyer RA.(2007). «The Effectiveness of Bereavement Interventions with children: a meta-analytic review of controlled outcome research». *J Clin Child Adolesc Psychol.* 36(2):253-9.
- Currier, J. M., Neimeyer, R. A., og Berman, J. S.(2008). «Effectiveness of psychotherapeutic interventions for bereaved persons: a comprehensive qualitative review». *Psychol Bull.* 134(5):648-61.
- Dyregrov, A. og Dyregrov, K. (2012). «Complicated grief in children». I Stroebe, M., Schut, H., og Van den Bout, J. (Red.) *Complicated grief. Scientific foundations for health care professionals*. London og New York: Routledge.
- Ekman, P. (1972). «Universal and cultural differences in facial expressions of emotion». I J. Cole (Ed.) *Nebraska symposium on Motivation*, 1971, Vol 19. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Ekman, P. og Friesen, W.V. (1969). «The repertoire of non-verbal behavior: Categories, origins, usage and coding», *Semiotica*, 1, 49-98.
- Ekman, P., Friesen, W.V. og Ellsworth, P.(1972). *Emotion in the human face: guidelines for research and an interaction of findings*. New York: Pergamon Press.
- Hendrickson, K. C. (2009). «Morbidity, mortality and parental grief: A review of the literature on the relationship between the death of a child and the subsequent health of parents». *Palliat Support Care*, 7(1):109-19.

- Izard, C. E. (1971), *Face of emotion*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Osterweis, M., Solomon, F., og Green, M. (1984). *Bereavement: Reactions, consequences and care*. Washington, D.C.: National Academy Press.
- Malan, D. (1976). *The frontier of brief psychotherapy*. New York og London: plenum medical book company
- McCullough, L., Kuhn, N., Andrews, S., Kaplan, A., Wolf, J., Hurley, C.L., & Hurley, C. (2003). *Treating affect phobia: A manual for short-term dynamic psychotherapy*. New York: Guilford Press.
- McCullough-Vaillant, L. (1997). *Changing Character: Short-term anxiety regulating psychotherapy for restructuring defenses, affects and attachment*. New York: Basic Books.
- Middleton, W., Moylan, A., Raphael, B., Burnett, P., og Martinek, N. (1993). «An international perspective on bereavement related concepts». *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 27, 457–463.
- Mojtabai, R. (2011). «Bereavement-related depressive episodes: characteristics, 3-year course, and implications for the DSM-5». *Archives of General Psychiatry*, 68(9), 920-928.
- Raphael, B., Jacobs, J., og Looi, J. (2012). «Complicated grief in the context of other psychiatric disorders». I Stroebe, M., Schut, H., og Van den Bout, J. (Red.) *Complicated grief. Scientific foundations for health care professionals*. London og New York: Routledge.
- Schupp, L. J. (2007) *Greif normal complicated traumatic*. Wisconsin: Premier Publishing & Media.
- Schut, H., og Stroebe, M. S. (2005). «Interventions to enhance adaptation to bereavement». *J Palliat Med*. 8,140-147.
- Stroebe, M., Schut, H., og Van den Bout, J.(2012). *Complicated grief. Scientific foundations for health care professionals*. London og New York: Routledge.
- Tomkins, S. (1995). «The quest for primary motives: Biography and autobiography of an idea». In E. Virginia Demos (Ed.) *Exploring affect: the selected writings of Silvan Tomkins* (s. 27-63). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wimpenny, P., Unwin, R., Dempster, P., Grundy, M. A., Work, F., og Brown, A.(2006). *Literature review on bereavement and bereavement care*. Aberdeen: Robert Gordon University.
- Wortman, C. B. og Silver, R. C. (1989). «The myths of coping with loss». *Journal of clinical and consulting psychology*, 57, 349-357.
- Wortman, C. B. og Silver, R. C. (2001). «The myths of coping with loss revisited». I Stroebe, M. S., Hansson, R. O., Stroebe, W. og Schut, H. (Red), *Handbook of bereavement research: Consequences, coping and care* (s. 405-430). Washington D. C.: American Psychological Association Press.
- Wortman, C. B., & Boerner, K. (2007). «Beyond the myths of coping with loss: Prevailing assumptions versus scientific evidence». In H.S. Friedman & R.C. Silver (Eds.), *Foundations of health psychology* (pp.285-324). New York: Oxford University Press.

Pål Ulvenes er psykolog og Ph.D. kandidat. Han arbeider ved Modum Bad.

Å minnes de døde

AV EIVOR A. OFTESTAD OG KRISTIN B. AAVITSLAND

Hvordan forholder vi oss til de døde i vår kultur? Dette spørsmålet ønsker vi å drøfte i denne artikkelen. Vi driver med historisk forskning, mens våre lesere i denne sammenheng opererer militært i samtidens internasjonale konflikter. Vår og våre leseres hverdag ligger langt fra hverandre. Som forskere ved prosjektet «Døden i tidlig protestantisk kultur», sitter vi på kontoret og reflekterer over historiske kilder, analyserer spøkelsesenes tilbakekomst i samtidskulturen og dekonstruerer den historiske protestantismens holdning til de døde. Det sier seg selv at vår kontekst er en ganske annen enn den militære. En soldat kan i kamp bli utfordret til å drepe sine fiender, og risikerer selv å bli drept. Vi går ikke til vårt arbeid med livet som innsats, og slipper å forholde oss til at venner og kolleger på jobben brått kan bli revet bort. Samtidig er ingen mennesker skånet for den intense brutale bruddflaten døden plutselig kan utgjøre. Historisk forskning på forholdet til døden kan bidra med en inngang til vår egen omgang med døden – hvordan enn den måtte angå oss.

Krigerdød

Ved å skrive i *PACEM* ønsker vi å bidra med noen historiske perspektiver på krigerdøden – en død som i de fleste kulturer har vært oppfattet som en heltedød. Siden norsk kultur gjennom 500 år er preget av en protestantisk statskirke, har det protestantiske synet på døden formet vårt forsvars forståelse av det å dø i krig. Derfor vil vi ta utgangspunkt i den tidlige protestantiske kulturen. Hvordan ble heltedøden formet her? Og hva har det å si for hvordan vi tolker den i dag? Hvilke konsekvenser og hvilke begrensninger innebærer de idémessige premisene som ble lagt på 1500-tallet når det gjelder vårt forhold til døden og våre døde?

Krigerdøden er en av flere heltedøder som trer frem fra kildene når vi undersøker omgangen med døden i den tidlige protestantiske kulturen i Danmark-Norge. Den danske biskopen Peder Palladius (ca 1540) omtaler i sin visitasbok tre typer helter: for det første kongen og kongens menn som ofrer sitt liv for fedrelandet, for det andre predikanten som er villig til å dø for sitt prekeembede, og for det tredje kvinnen som dør under barnefødsel.¹ Med sine martyrdøder oppfylte disse typene hver på sin måte det religiøse idealet som i følge protestantismens teologi ledet til frelse, nemlig troen alene. Dette ble virkeliggjort i det verdslige livet ved å oppfylle det kall man var satt til og slik utvise tro og lydighet mot Gud.

Minnetaler

De protestantiske trosheltene, enten det var soldater eller barselkvinner, ble minnet og hedret etter sin død gjennom minnetalen som presten holdt ved begravelsen. Dette utviklet seg til en litterær genre som ble viktig i denne kulturen, likprekenen. Særlig ved adelige tilfeller ble likprekenen publisert og den sirkulerte som trykket bok, slik at ettermålet til de avdøde standspersonene ble sikret. I Tyskland var det særlig adelsfolk og prester som fikk likprekener. I Danmark-Norge ser det ut til å ha vært bare adelen – det er ikke bevart en eneste overprester av de 275 kjente dansk-norske likprekenene fra perioden 1565-1650.² I tillegg til likpreknene kunne standspersoner sikre sitt ettermæle gjennom minnetavler, såkalte epitafier, som ble hengt i sognekirkene. Disse tavlene, som det fortsatt finnes en del igjen av rundt omkring i norske og danske kirker, skulle i tekst og bilde formidle de avdøde trosheltenes fromme sinnelag. Ofte inneholdt epitafiene portretter av de avdøde som poserte i gudfryktige gester, slik at man kunne minnes dem som faste i troen og dermed være forvissnet om at de var sikret «en lykkelig opstandelse».

Den første likprekenen som ble trykket i Danmark-Norge, var Niels Hemmingsens preken over Herluf Trolle i 1565.³ Trolle var øverste admiral over den danske flåten, og ble dødelig såret i slag mot svenskene under den nordiske syvårskrigen.

¹ Peder Palladius, ca 1540. Ed. Lis Jacobsen, *Peder Palladius' Visitatsbog*, København 1925, s. 108.

² Noen moderne oversikter over likprekener mellom 1565-1870 er utarbeidet i Danmark, jf. Sabine Kirchner-Andersens «Bibliografi over danske ligprædikener» (<http://www.sabine-ka.dk/artikler.htm>), samt Anette Jordans database på degnehistorie.dk.

³ Niels Hemmingsen, 1565. Ed: Billeskov Jansen, F. J., Fink, P. og Schepelern, H. D, *Humanitas christiana*, København 1990.

Forholdet mellom konge og adel i den lutherske staten er viktige premisser for Hemmingsens fremstilling av Herluf Trolles heltestatus. Trolle kan fremstilles som et eksempel på sann tro fordi han ved å oppfylle sitt kall viste lydighet, ikke bare overfor kongen, men også overfor Gud. Hemmingsen oppsummerer det slik:

In summa, han skicket seg slik i all sin gjerning, at han var både Gud og kongen tro. I feidetid til lands og vanns beviste han at han med rette bar riddersverd, noe også fremmede folk kunne bære vitnesbyrd om. Han skydde ikke rikets fiender, men viste seg mandig imot dem. For han visste godt at den som ikke var sin Konge og sitt fedrerike tro, han var heller ikke Gud tro, som krever huldskap og troskap av sine undersåtter - mot deres verdslige øvrighet. Og titt og ofte hørte jeg disse ord fra ham, som sankt Peter sier; Frykt Gud og ær kongen. Disse ord som tilkjennegir at disse to ting følges ad; Guds frykt, og tro og huldskap mot sin Herre og konge.⁴

Selv om Herluf Trolle oppfylte et grunnleggende ridderideal, som verken var spesifikt protestantisk eller spesifikt dansk-norsk, ble minnet hans formet i den dansk-norske, protestantiske konteksten. Han døde for Gud og kongen, og viste seg gjennom oppfyllelsen av sitt kall å være en godt kristent forbilde.

Helter i vår tid

Mens soldater og offiserer i det tidligmoderne Europa døde for Gud og kongen, døde 1800- og 1900-tallets soldater kanskje først og fremst for sine fedreland. I vår tid, når verken Gud, kongen eller fedrelandet er selvsagte eller uproblematisk størrelser, er vi sivilister nysgjerrige på hvem norske soldater gir sine liv for. Er det den norske staten som forvalter av demokratiske rettigheter? Eller er det overnasjonale humanitære strukturer?

Med andre ord – premissene endrer seg. Allikevel kan vi se at den protestantiske minnekulturen består som et mønster vi selv gjør bruk av lenge etter at både Guds frykten og lydigheten mot kongens person har sluttet å være selvfølgelige størrelser. Dette gjelder generelt, som for eksempel i genren nekrologer. I løpet av det siste året er denne genren satt under debatt fordi man tenker at den ikke gir et ærlig bilde av avdøde. Den militære omtalen av de døde – i egne rekker – er også fremdeles først og fremst preget av å minnes helter. En død soldat kategoriseres som en helt, og slik må det være om moralen skal opprettholdes. Et amerikansk eksempel på dette var soldaten Kenneth Ballard som døde i Irak 30. mai 2004. Hans mor fikk beskjed om at han døde i skuddveksling, at han hadde reddet alle sine menn, men ofret seg selv. Sannheten kom frem et år etterpå – han hadde dødd av et løpsk maskingevær i kjøretøyet han selv satt i. I følge

⁴ Ibid, s. 97f.

den nye pressemeldingen dempet de nye opplysningene «på ingen måte løytnant Ballards heltestatus, lederskap, eller offer for nasjonen og folket i Irak. Vi ærer hans tjeneste og kondolerer overfor hans familie. Han er et symbol for ære og heltemot for alle soldater å leve opp til» (Dagbladet, 10/09 2005). Den militære omgangen med de døde minne har selvfølgelig ikke *bare* årsak i en protestantisk minnekultur, men i norsk kontekst har den vært et viktig premiss.

Forestillinger om de døde

Den protestantiske, og militære, minnekulturen ivaretar de som dør en heltedød, eller på annet vis setter spor etter seg i historien. For dem arrangeres det minne-merker og jubileer, og ved deres graver legges det årvisst ned kranser og holdes taler. De fleste andre døde, derimot, har gjennom flere århundrer hatt en marginal plass i kulturen. De har vært henvist til privatsfæren – eller glemselen. I dag er det protestantiske paradigmet sterkt utfordret i en senmoderne kultur. Dette ser vi ikke minst når nyreligiøse forestillinger om de døde blir premissleverandører i offentligheten. Spøkelser opptrer på kjøpesentre, i barnehager og skoler og fordrives ved hjelp av sjamaner og åndemanere. Prester i den norske kirke står litt perplekse tilbake og kjenner på sin manglende kompetanse på døde, som sprenger rammene for den verdige og oppbyggelige minnekulturen som gjennom 500 år har vært tilbudt de døde. Premissene for denne minnekulturen er kanskje ikke selvfølgelig lenger.

Middelalderens memoria

For å få et perspektiv på dette er det relevant å se hva den protestantiske minnekulturen fortrente og erstattet da den vokste frem. Middelalderens religiøsitet, som reformasjonen responderte på, var på mange vis strukturert ut fra forholdet til de døde. Det var en slags solidaritet mellom levende og døde i form av gjensidig forbønn. Man ba for de døde sjeler og feiret messer for dem, og man hadde tillit til at de sjelene som hadde funnet veien til himmelen også ba for de levende. Fordi alle ventet på å bli dømt av den samme dommer, var de avhengige av hverandres bønn om nåde, og det var ikke vesentlig om de befant seg på hver sin side av dødens terskel. Middelalderens minnekultur la tilrette for en samtidighet mellom fortid og nåtid. Samfunnet var gjennomsyret av dødens nærvær. De døde interagererte med de levende i hverdagslivet, ved tilsynekomster, i relikvier og i nattverden. Historikeren Craig Koslovsky betegner nettopp dette felles-

skapet mellom levende og døde som middelalderens *memoria*-kultur.⁵ Et system av doktriner, trosforestillinger og minnepraksiser bekreftet *memoria*, og motvirket gapet mellom fortid og nåtid. I middelalderens Norge ble den desidert største troshelt og kriger, Olav den hellige, minnet ved sitt skrin i Nidaros. Han ble minnet ikke bare som et ideal på en modig militær leder som falt på slagmarken i heroisk kamp, men også som en udødelig sjel som hadde gitt livet for sin tro og som kunne gjøres nærværende for andre troende gjennom bønn, relikvier og liturgi. Ved sitt fysiske og sjelelige nærvær kunne Olav – og alle andre hellige – komme de levende til hjelp fordi de samtidig sto for Guds åsyn.

Bruddet mellom de levende og de døde

Et av de mest virkningsfulle konsekvensene av den protestantiske reformasjonen på 1500-tallet, var det radikale bruddet mellom levende og døde. Grunnlaget for det gjensidige forholdet til de døde ble revet bort på få år, og det kulturelle feltet for minnekultur, med ritualer og objekter, ble reforhandlet.

Reformasjonens hovedbudskap var Jesus som eneste mellommann mellom mennesket og Gud. Dermed hadde helgener og gjensidig forbønn ingen effekt. De levende ble irrelevante for de døde, mens de døde ble redusert til eksempler for de levende. De hadde ingen funksjon i seg selv, men kunne kun fremstå som eksempler på en sann tro, slik Herluf Trolle og hans krigsmenn, som ble fremholdt som minneverdige forbilder. Likprekenene og minnekulturen promoterte også en hellighetstenkning, men denne var ganske annerledes enn den man hadde avvist. Den avdøde ble presentert som forbilde for en fast og utholdende tro, i sitt kall, inntil døden. Helgenenes funksjon som forbedere, hjelpere og nådeformidlere ble fjernet, mens funksjonen som forbilder for de troende ble videreført også etter reformasjonen. Troen alene frelste, derfor var det heller ingen nødvendighet med noen mellomtilstand før de dodes oppstandelse. Skjærsilden ble overflødig og avvist som papistisk og katolsk oppspinn.

Bare himmel og helvete ble igjen som destinasjoner i det hinsidige, begge steder utenfor de gjenlevendes rekkevidde. Døden brøt nå alle relasjoner, og de døde ble bare et minne som kunne skildres i portretter (epitafier) eller nekrologer (likprekener). Slik lærte reformasjonen oss at «minne» er noe fortidig som ikke finnes lenger.

⁵ Koslofsky, Craig M., «From Presence to Remembrance: The Transformation of Memory in the German Reformation», i: Confino, A./ Fritzsche P. (ed.), *Work of Memory: New Directions in the Study of German Society and Culture*, Urbana 2002, s. 25-38.

Moderne minnekultur

I vår moderne minnekultur er det nettopp gapet mellom nå og da, og dødens endelighet som er de fundamentale aspektene. Forskere som Craig Koslovsky og Peter Marshall argumenter for at disse aspektene oppsto i kjølvannet av den protestantiske reformasjonens avvisning av den middelalderske minnekulturen.⁶ I motsetning til denne baserer vi den moderne minnekulturen på en lineær tid, og på at de døde er individer som tilhører en fortid.

Et av problemene som reformasjonens tenkning om de døde avstedkom, er at minnekulturen utelukker de som ikke duger som forbilder. De døde som ikke burde etterlignes, hadde ingen plass. Det samme kan sies om den protestantiske minnekulturens sekulære arvtager, den humanistiske minnekulturen, som mange velger å forholde seg til i dagens post-kristne Norge. Både i gammellutherske begravelser på 15/1600-tallet, og i human-etiske begravelser, er minnetalen seremoniens kjerne, og de gode og oppbyggelige minnene er i fokus. Mislykkede døde med elendige, onde eller ynkelige liv utfordrer denne måten å håndtere de døde på. For ikke å snakke om feige soldater, som kanskje valgte feil da det gjaldt. For hvordan skal man gi deres liv og død mening i denne modellen?

Den offisielle minnekulturen, slik den ble promotert av teologene og forskrevet i kirkeordinansene, fastholdt en absolutt atskilthet når døden inntraff. Samtidig er det mye som tyder på at den protestantiske læren om de døde bare i liten grad slo rot i folks bevissthet. Kanskje var denne tenkningen i sin reneste form i utakt med allmenn intuisjon og grunnleggende psykologiske behov. Reformasjonshistorikeren Peter Marshall argumenterer for at folks lengsel etter og kjærlighet til sine egne avdøde utgjorde den største hindringen når den protestantiske avvisningen av enhver relasjon til de døde skulle implementeres. Nå ser det ut som om omsorgen for de døde på ulike måter tyter frem i en kultur som ikke lenger lar seg regulere av det protestantiske regimet. Da er det på sin plass å bringe inn noen historiske perspektiver som viser at det ikke er det faktum at tiden går som gjør våre avdøde om til fortidige minner, men derimot våre holdninger til døden og de døde som etablerer kategorien fortid i den moderne minnekulturen.⁷

Vi ønsker ikke nødvendigvis å vende tilbake til en middelaldersk minnekultur – det er verken mulig eller noe ideal. Samtidig er det absolutt grunn til å spørre om den moderne minnekulturen er tilstrekkelig når premissene er så endret fra den gang denne minnekulturen ble formet til i dag. Gir den protestantiske

⁶ Koslovsky, op.cit., P. Marshall, *Beliefs and the Dead in Reformation England*, Oxford 2002.

⁷ Koslovsky, op.cit., s. 34.

minnekulturen det språket vi trenger for å snakke om døden og de døde? Og har den mulighet til å gi de svarene vi søker? Til sist skal døden ramme oss alle. Spørsmålene er eksistensielle, og vil nettopp derfor *også* ha konsekvenser for vår omsorg for de som faller i krig eller dør under militære oppdrag.

Teolog Eivor A. Oftestad, Phd fra UiO i kirkehistorie, og kunsthistoriker Kristin B. Aavitsland, Phd fra UiO i kunsthistorie, er ansatt som forskere ved prosjektet «Døden i tidlig protestantisk tradisjon», ved Universitetet i Oslo. Prosjektet undersøker den religiøse og kulturelle interaksjonen mellom gamle og nye ideer og praksiser i det kulturelle feltet som angikk døden og de døde i Danmark-Norge på 1500- og 1600-tallet. Kildene i prosjektet er særlig epitafier og likprekener.

Hvem har ansvaret når sjefen har fått skylden?

AV GUDMUND WAALER

«Det var ikke min skyld! Det var han som gjorde det!»

Helt fra barnsbein vil vi helst ikke ta ansvar når noe galt har skjedd. Jeg tror jeg har til gode å høre et lite barn si: «Det er min skyld at det gikk skikkelig galt!» Nå er ikke dette et fenomen som bare hører hjemme i sandkassen. Å finne den skyldige ser ut til å være helt avgjørende for oss mennesker, eller kanskje det er mer presist å si: Vi har behov for å finne noen vi kan *plassere skylden hos*. Etter 22. juli 2011 var det et sterkt behov i befolkningen for å straffe gjerningsmannen. Men det var ikke nok å finne *én* skyldig. Hvor var den ansvarlige lederen som burde forstått at dette kunne skje? I et ledelsesperspektiv handler det om to aktive prosesser. Den første handler om vårt (og medias) ønske om å plassere skylden hos en ansvarlig leder (ikke bare ta gjerningsmannen). Den andre handler om lederens vilje til å ta på seg ansvaret. Gjennom utallige reportasjer i media ser det ut til at følgende påstand har etablert seg som en sannhet: *Gode ledere tar på seg ansvar når noe går galt og trekker seg uavhengig av om de er skyldige eller ikke*. I artikkelen vil jeg drøfte denne påstanden.

Når denne prosessen skal beskrives brukes ofte begrepet: *Syndebukken*. Dette begrepet er hentet ut fra en religiøs tradisjon, men brukes i vårt daglige språk ofte på en noe mer vilkårlig måte. Bilder og begreper kan bære med seg et verdisystem fra en andre kontekster, noe som kan påvirke vår persepsjon og vår vurdering av hva som er rett og galt. Debatten i media knyttet til statsminister Jens Stoltenbergs ansvar etter tragedien 22. juli 2011 røper en grunn forståelse av begrepet syndebukk. Er det ansvarlig og godt lederskap å innrømme skyld, for så å trekke seg? Kan ledere ta skylden på vegne av andre? For å svare på dette vil jeg i første del av artikkelen drøfte noen sentrale begreper for å foreta en begrepsavklaring. I andre del av artikkelen vil jeg drøfte hva disse begrepene kan lære oss om godt lederskap.

Del 1: Syndebukk, straff, forsoning og ansvar

A: Syndebukken – hva ligger i begrepet?

Jeg skal i denne sammenhengen se på fire vesentlige momenter fra teologien som viser at dette begrepet ikke blir brukt på en entydig måte i en kristen kontekst.¹ Bakgrunnen for begrepet er en jødisk offerpraksis som stammer fra jødefolkets førtiårige vandring i ørkenen. En lytefri (og saklig sett uskyldig) bukk ble valgt ut og sendt ut i ørkenen for å dø som et offer. Tanken var at bukken derved tok på seg den straffen som skulle rammet folket på grunn av deres umoral (synd) (3. Mosebok kapittel 16). Tanken videreføres i Det nye testamentet, men her er det Kristus som er det uskyldige offerlam. Kristi offer kan vi forstå som en aktiv handling der han frivillig ofrer seg, eller en passiv handling der han blir ofret (Brevet til Hebreerne kapittel 10).

Anselm – en juridisk fortolkning fra middelalderen.

Middelalderteologen Anselm har hatt stor betydning for vår tradisjon (Waalder 2012, 142 og 233). Forsoningen er hos ham tolket inn i en juridisk ramme. Gud beskrives som vred, krenket og nærmest sjalu fordi menneskene har brutt hans bud. Gud krever et offer for at rettferdigheten skal skje fyllest. Offeret – Jesus Kristus - er et objekt som brukes for å tilfredsstille Guds behov for rettferdighet, og ved hans dødsoffer gjenoprettes og forsones vårt forhold til Gud. Jesus gjør dette frivillig, men han er samtidig beskrevet som et passivt offer. Gud Fader lar Jesus Kristus bli rammet av sin straff og vrede. Kristus dør uskyldig i stedet for oss..

Aulén – forsoningen er en kamp.

Den svenske teologen Gustaf Aulén opponerer mot Anselms fortolkning av forsoningen (Waalder 2012, 229 ff.). Aulén hevder med styrke, at vi har lest den oldkirkelige teologi for dårlig (den oldkirkelige perioden = 100-500-tallet). Gud skal ikke fremstilles som en vred far. Gud er først og fremst kjærlighet og krever ikke Jesu død. Jesus er ikke et objekt i forsoningen, han er et aktivt og ansvarlig subjekt som kjemper mot døden, djevelen, synden, loven og Guds vrede. Kristus blir ikke passivt ofret, han er den som gir seg hen aktivt i medfølelse og kjærlighet. Kristus står på de svakes side og kjemper mot det onde, men han vinner og

¹ Vi berører her et meget stort felt innenfor teologien. For en mer utførlig fremstilling av offerforståelsen i teologien, se Waalder 2012, 314-349.

seirer gjennom sin kjærlighet. Hans makt ligger i hans avmakt. Hans styrke viser seg i kjærlighet. Kjærligheten vinner over hatet og gjenoppretter fellesskapet.

Syndebukken - et meget problematisk ideal

Forherligelsen av å være et uskyldig offer som fungerer som et objekt for andres vrede eller ondskap, har sine røtter i en helt bestemt fortolkning av Kristi offer fra middelalderen. I moderne teologi finner vi en enda sterkere kritikk av en positiv fortolkning av begrepet syndebukk. Bruken av syndebukker er ikke lenger et ideal, men er her et problem. Teologen Mark Heim tar et oppgjør med den gamle læren om syndebukken.² I mange gamle religioner var offerpraksisen en viktig del av det religiøse liv. Når man brukte et uskyldig dyr (eller menneske) som offer (syndebukk) kan bakgrunnen ha vært et ønske om å skape forsoning og ro i folket i møte med en naturkatastrofe eller en krig. Kristus ofres for å sette en stopper for denne måten å tenke på, hevder han. Kristus tar et oppgjør med tanken om at uskyldige skal lide istedenfor skyldige. Kristus lider uskyldig, men da først og fremst i solidaritet med alle som lider uskyldig. Han står opp igjen og viser derved at denne praksisen ikke lenger er nødvendig. Han er det siste offer, fremhever Heim. Kristi offer skjedde for å gjøre en slutt på alle ofrene (Sacrifice to End Sacrifice. Heim 2006, 134 ff.). Gud er ikke primært vred og ute etter rettferdighet. Gud er primært kjærlig og ønsker å gjenopprette fellesskap. Vi blir ikke frelst *gjennom* Kristi offer, men vi blir frelst *fra* alle ofrene (Saved from Sacrifice. Heim 2006, 292 ff.).

Feministteologen Kathryn Tanner understreker at den gamle ordningen med offerlam forherliger det å ofre seg (Tanner 2004, Waaler 2012, 364 ff.). Dette fører helt galt av sted. Å fremstille seg selv som et offer eller å ofre seg i form av å gi opp, kan ikke ses på som idealer. Vi skal kjempe på offerets side og kjempe mot en urettferdig praksis knyttet til undertrykking, ikke forherlige offeret. Kristus var en aktiv bekjemper av undertrykkelse og vold mot uskyldige. Han skal ikke fortolkes som et uskyldig offer som umælende lar seg føre til skafottet. Han er en reformator som står opp for det som er rett. Fokus i forsoningen er ikke døden, men Jesu liv og hans oppstandelse. Han ofrer seg ikke primært gjennom å dø, men ved å bli et solidarisk menneske, kjempe aktivt mot det vonde, elske istedenfor å hate og helbrede istedenfor å fordømme. Til slutt vant hans livskraftige kjærlighet over døden da han sto opp fra de døde. Gud er ikke vredens, men livets kilde. Følgende kan vi hente ut av dette:

- det er ikke noe ideal å være et passivt offer som blir straffet uskyldig

² Han tar utgangspunkt i Renè Girard sitt religionshistoriske arbeid (Girard 1986).

- det finnes en aktiv og positiv offerforståelse der man selv velger å ta på seg byrder for å kjempe mot det onde
- vi skal selv velge å være aktive og ansvarlige subjekter
- vi har ingen rett til aktivt å gjøre andre til ofre (objekter)
- forsoning handler om gjenopprettet fellesskap

B: Straff og forsoning i en juridisk tradisjon.

Paul Leer Salvesen beskriver to ulike juridiske tradisjoner i sin behandling av tema straff og forsoning, karakterisert gjennom to begreper; gjengjeldelse eller barmhjertighet (Leer-Salvesen 2002, 214).³

Gjengjeldelse.

Idealet i den juridiske tradisjonen som vektlegger gjengjeldelse, er rettferdighet. Dommeren skal, så langt det lar seg gjøre, dømme etter generelle prinsipper. Individuelle hensyn, kontekst og følelser som fremkommer i rettsalen, må hun se bort fra. Gjerningsmannen er i fokus bare når det gjelder skyldspørsmål og tilregnelighet. Har man beviser som tilsier at den anklagede er skyldig, kommer selve forbrytelsen i fokus. Forbrytelsen skal gjengjeldes og en rettferdig straffe-reaksjon skal ha signaleffekt overfor samfunnet.⁴ Leer-Salvesen viser til Kant som en av flere premissleverandører for en slik tenkning (Leer-Salvesen 2002, 213 ff.). Leer-Salvesen kritiserer denne tradisjonen for å være lite opptatt av forsoning. Når gjengjeldelse er i fokus i et samfunn, vil det kunne bety at rasisme og dehumanisering av potensielle fiender kan komme i forgrunnen. Han mener henrettelsen av Osama bin Laden uten lov og dom er et eksempel på en gjengjeldelsestradisjon (Leer-Salvesen 2002, 223).

Barmhjertighet.

Den juridiske tradisjonen som fremhever barmhjertighet stammer fra oldtidens stoiker Seneca, og har i moderne tid blitt trukket frem av Martha C. Nussbaum (Nussbaum 1999). Hos henne er forsoningen på en helt annen måte satt i fokus når man pålegger forbrytere straff. Den barmhjertige dommer er åpen for å høre forbryterens fortelling og bakgrunnen for forbrytelsen. Også i denne tradisjonen er rettferdighet viktig. Barmhjertighetens motsetning er gjengjeldelse, ikke rettferdighet (Leer-Salvesen 2002, 215). Hos Seneca finner Leer-Salvesen en tradisjon der mildhet skal utøves av dommeren. Bakgrunnen er en dyp erkjennelse av

³ Han henter distinksjonen fra Martha C. Nussbaum.

⁴ Gjengjeldelsesmodellen ligger nær avskrekkingsmodellen. Den står sterkt i amerikansk og europeisk strafferettsteori. Se Leer-Salvesen 2001, 225.

at livet er vanskelig. Vi kan alle bli forbrytere. Dommen har en mer pedagogisk funksjon, der de gode kreftene skal dyrkes og de onde bekjempes. Dommeren skal se forbryteren som et likeverdig medmenneske.

Forsoning

Skal forsoning være mulig, må den ha sitt utgangspunkt i likeverd mellom forbryter og offer. Da kommer vi ingen vei hvis vi ser forbryteren som psykopat, terrorist eller på annen måte spesielt ond. Det er vesentlig å skille mellom personen og gjerningen (Leer-Salvesen 2009, 116 ff.). Du er ikke det du gjør. Målet er gjenoppsettelse av fellesskapet, ikke en rettferdig straffeutmåling (gjengjeldelse). Straffen skal gi forbryteren en mulighet til å ta ansvar for det han har gjort. Dommen er der også for å kunne gi offeret en mulighet til å kjenne seg ivaretatt. Å gi ofrene oppreisning gjennom å la deres historie bli hørt og trodd, er en helt nødvendig forutsetning for at tilgivelse og barmhjertighet skal kunne komme gjerningsmennene til gode (Leer-Salvesen 2009, 170). Målet er at offeret får oppreisning gjennom at ugjerningen blir påtalt, samtidig som forbryteren får mulighet til å stå frem og erkjenne sin forbrytelse og angre. Når begge blir tatt på alvor som ansvarlige subjekter, er forsoning en mulighet.

Her ser vi betydningen av at ansvaret plasseres rett gjennom at handlingen påtales. Det er selve handlingen som skal fordømmes og omtales sant, slik at offeret får sin oppreisning og gjerningsmannen sin mulighet til å ta ansvar. Forsoning kan ikke skje hvis ansvaret forskyves. Rettsoppgjøret etter Apartheidperioden i Sør-Afrika (Sannhetskommisjonene) viste hvor stor betydning det hadde for ofrene at overgriperne faktisk erkjente sin skyld (Leer-Salvesen 2009, 193). Men offeret er aldri bare et offer som selv intet kan gjøre. Også offeret har et ansvar for sitt eget liv, for å stå opp for seg selv med mulighet til å se overgriperen som et medmenneske. Ingen kan kreve at offeret tilgir, men det er mulig å tilgi når overgrepet blir erkjent av overgriperen.

C: Forskyvning av moralsk ansvar

Å svare for det som har skjedd

Begrepet ansvar består av to små ord *an-svar*. På tysk inneholder substantivet ansvar *Verantwortung* verbet svare; *antworten*. På engelsk er grunnformen knyttet til å gi en respons; *respons – ibility*. Ordenes grunnform understreker at den som har ansvar må kunne svare eller respondere og dermed gi en forklaring på det som skjedde, eller det som ikke skjedde. Å gjøre noen ansvarlig blir ofte i

dagligtalen brukt om å kreve en forklaring av noen. Tar et menneske an-svar må det svare for det som skjer eller det som har skjedd.

Ansaret for nazistenes ondskap under 2. Verdenskrig

I boken om Eichmann understreker Hannah Arendt at i det rettslige oppgjøret etter 2. Verdenskrig ble ansaret for overgrepene som skjedde under krigen, plassert hos svært få personer (Arendt1998). Rettsoppjøret mot foreksempel Eichmann er i seg selv ikke galt, men det kan fungere slik at det fratar alle tyskere som ikke grep inn et moralsk ansvar. Moralsk ansvar er ikke det samme som juridisk ansvar. Hver enkelt av oss er ansvarlige i alle møter og alle relasjoner med våre medmennesker. Det følger oss fra vi er født, det gis oss i og med at vi kan persipere virkeligheten.⁵ Vi er gjensidig avhengige av hverandre (=interdependens), og i denne avhengigheten har vi makt over hverandre. Derfor medfører makten en taus etisk fordring, fremhever etikeren Knud E. Løgstrup (Christoffersen 1999, 37). Ingen er alene selv om vedkommende mangler familie, venner eller foreksempel har juridisk status som papirløs. Alle har et ansvar. Hannah Arendt går så langt at hun også fremhever offerets ansvar for å si ifra mot overgriperen når noe galt skjer. Dette samsvarer med filosofen Hans Skjervheim som peker på at er det helt nødvendig å se seg selv som en deltager og ikke som en tilskuer (Skjervheim 1996, 71). Å leve er, per definisjon, å være engasjert i andre mennesker og ulike situasjoner.

Attribusjon, autoritet, gruppepress og «bystander-effekten»

Forskning viser at det, når vi settes under moralsk press, er sterke sosiale mekanismer som lett kan gjøre oss til tilskuere. I denne sammenheng skal jeg kort vise til tre sosialpsykologiske fenomener. I store grupper av (ukjente) mennesker har vi lett for å bli stående og se på dersom urett blir begått. Fenomenet kalles «bystander-effekten» som viser at vi i store grupper helst ønsker at andre skal ta ansvar og gripe inn (Zimbardo 2007, 396 f.). Forsøk blant vanlige studenter indikerer at vi i møte med autoritetspersoner som forskere og leger i uniform, mye lettere lar oss presse til å påføre andre smerte. *Autoritet* og autoritetspersoner påvirker vår vilje til å ta til motmæle (Grossman 1995, 141 ff.). På samme måte vil *gruppepress* ofte påvirke oss meget sterkt når vi skal ta moralske avgjørelser. Stanford Prison eksperimentet viser hvordan en gruppe med negativ adferd (fangevoktere) blir påvirket av hverandre til å påføre andre (fangene) store på-

⁵ Å være jeg betyr fra nå av ikke å kunne unndra seg ansaret, som om hele skaperverket hvilte på mine skuldre (...) Det enestående ved meg er det faktum at ingen kan stilles til ansvar i mitt sted (Levinas 1996, 62).

Hvem har ansvaret når sjefen har fått skylden?

kjenninger og at dette blir en selvforsterkende sirkel (Zimbardo 2007). Det er lett å skyve på ansvaret for handlinger utført i en gruppe. Attribusjon av ansvar betyr å *tilskrive ansvar* for en hendelse til en person. Vi begår en attribusjonsfeil når vi tilskriver ansvaret for det som skjedde til en syndebukk. Det kan være behagelig, men sett i et moralsk perspektiv, er det ingen god løsning. De psykologiske mekanismene vi har beskrevet her, fratar oss ikke det moralske ansvaret vi har i møte med våre medmennesker.

*Del 2. Godt lederskap og ansvar*⁶

No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main; if a clod be washed away by the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friends or of thine own were; any man's death diminishes me, because I am involved in mankind; and therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee.

John Donne

A: Lederskap – noe vi alle har ansvar for og gjør sammen

Alle har et ansvar. Alle kan velge. Det farligste valget er å gjøre seg selv til en tilskuer, en kommentator helt uten ansvar og som kan peke ut den skyldige. Eller enda verre, opptre som passiv tilskuer når andre peker ut en syndebukk. Å spille rollen som offer kan gi kreditt, men er heller ikke en moralsk akseptabel posisjon. Vi har sett at Paul Leer-Salvesen understreker betydningen av å kunne ta ansvaret for sitt eget liv. Det gjelder enten man defineres som et offer eller som en overgriper. Bare når begge parter tar ansvar, kan forsoning være mulig. Når vi setter dette i sammenheng med lederskap, er det to forhold som utpeker seg. For det første:

- Lederen bærer aldri ansvaret og dermed skylden alene.

Alle har dypest sett ansvar for å si ifra. Ledelse begrenser seg aldri til en person med makt, formell eller uformell. Makt er ikke noe man automatisk har, men noe som blir gitt til et menneske. Formelt sett kan det skje gjennom valg og gjennom utnevnelser. Uformelt skjer det ved at vi gir fra oss makten over eget liv til en sterk person. I begge tilfeller velger vi å gi makt til andre personer. Men det fratar oss ikke ansvar for det som hender rundt oss. Hannah Arendts store poeng står fast. Eichmann var ikke alene med problemet, som kunne fjernes ved

⁶ I dette kapitlet er det lederens *moralske ansvar* som står i fokus, ikke det juridiske. I en krig vil det være en del moralske dilemma som handler om forholdet mellom vår moralske ansvarsfølelse og det som er juridisk rett.

å dømme ham til døden. Problemet lå også hos dem som stilltiende godtok nazistenes fremferd (Arendt 1998, 152). For det andre:

- Vi bærer som medarbeidere i en organisasjon, som soldater eller som medlemmer i et demokrati, et medansvar for det våre ledere gjør.

Ledelse er noe vi gjør sammen. Den ubetydeligste delen av en organisasjon har også et moralsk ansvar for det som skjer. Er vi uenige i oppdraget, skylder vi å si ifra. Er vi uenige i lederens valg av strategi, skylder vi også å si ifra. Opposisjon er ikke for de som er frittalende. Den representerer en helt nødvendig atferd i en gruppe som vil nå et mål. Opposisjon representerer også et moralsk ansvar for en medarbeider. Skjervheim har tatt til orde for en tankegang som minner om det jeg har presentert her. Velger vi å være tilskuere, velger vi samtidig å objektivere de andre og dermed stille oss utenfor, fremhever Skjervheim.

Handsamer ein det dei andre seier som eit faktum, så stiller ein seg sjølv utanfor med omsyn til temaet, ein gjer seg sjølv til ein framand med omsyn til det. Om ein difor objektiverer si omverden, dei andre og samfunnet, så stiller ein seg utanfor, samfunnet framtrer då som det for ein sjølv framande, det framande er nettopp det som ein ikkje deltek i, eller er i stand til å delta i (Skjervheim 1996, 80).

Her er Skjervheim inne på et helt avgjørende perspektiv både for god ledelse og for moralsk ansvar. Det er farlig å stille seg utenfor som en fremmed i forhold til den andre. Velger en å la seg styre utenfra, av «...noko for ein sjølv framandt...», gjør en seg selv til et objekt eller en ting andre styrer over (Skjervheim 1996, 82). Velger en å ta denne posisjonen, er det logisk å gjøre andre ansvarlige for det som skjer. Men for Skjervheim er dette et umulig valg! «Vi kan ikkje velge å vera engasjerte; i og med at vi er i verda, er vi alle engasjerte...!» (Skjervheim 1996, 81). Å være engasjert hører med til menneskets grunntrekk eller menneskets væren, fremhever Skjervheim og støtter seg til Heidegger. I praksis vil det si at vi aldri er helt uskyldige, eller helt utenfor. Vi har medansvar, det vil si at hver og en av oss kan oppleve å måtte svare for det som skjer. For Skjervheim er det en helt umulig posisjon å innta om vi prøver å definere oss selv som tilskuere utenfor situasjonen eller relasjonen. Og her står han ganske nær det Hannah Arendt kritiserte under rettssaken mot Eichmann. Å være en passiv tilskuer er et aktivt valg som medfører at man får delansvar for det som skjer, rett og slett fordi man unnlater å gripe inn. Vi kan beskrive dette som to helt ulike prosesser, som begge medfører at vi tar et valg som innebærer at vi har moralsk ansvar:

- Et positivt, aktivt valg der vi åpent sier ja og handler på det.
- Et passivt, negativt valg der vi unngår å protestere selv om vi er uenige.

Hva betyr dette i praksis? Det betyr at vi ikke kan undra oss det moralske ansvaret i møte med den andre. En papirløs flyktning har vi moralsk ansvar for i

den grad vi møter han eller henne ansikt til ansikt. Et afghansk barn har vi moralsk ansvar for når vi som soldat(er) møter ham eller henne ansikt til ansikt. Levinas snakker om en absolutt moralsk fordring som ligger i møte mellom mennesker eller i møte med den andres ansikt. Vi kan unndra oss juridisk ansvar, men ikke moralsk ansvar.⁷ Hvorfor er det slik? Fordi alle mennesker har del i hverandres liv. Vi er gjensidig avhengig av hverandre.

Dette poenget er også viktig når det gjelder ledelse. Lederen har alltid ansvar for sine medarbeidere, men medarbeiderne har også ansvar for lederen. Og ansvaret for å løse oppdraget har både medarbeiderne og lederen. Et godt eksempel på dette opplevde jeg på tokt med Statsraad Lehmkuhl, der kadettene stilte seg kritisk til kadettsjefen. De mente han hadde vært for dårlig til å gi informasjon. Han svarte med følelse; «hvordan er det med deres engasjement? Har dere *opp-søkt* informasjon?» Skjervheim ville sagt; engasjement er et krav – til alle! Slik er det også for studenter, de har medansvar for egen læring. Å skyldes på læreren og unndra seg egenansvar kan være befriende, men det er moralsk betenkelig.

I alt dette gjør de gamle mekanismene med syndebukken seg gjeldende. Noen må bære skylden og stilles ansvarlig. Noen må svare for det som skjer. Er du syndebukk, er det i tillegg logisk at du må gå av. Slik skyver vi ansvaret vekk fra oss selv og gjør oss dermed enten til «by-standers» eller tyr til ukritisk gruppetenkning. Velger vi å være passive »by-standers» har vi definert oss helt utenfor, og gjemmer oss i en større gruppe. Deltar vi i gruppetenkning, går vi sammen med andre aktivt inn og plasserer ansvaret hos en annen, foreksempel lederen. Men i begge tilfeller attribueres ansvaret over på den eller de andre.

B: God ledelse handler om å ansvarliggjøre sine medarbeidere

I stedet for å tenke at god ledelse handler om å bære ansvaret alene, må vi lære oss at god ledelse utøves når man ansvarliggjør sine medarbeidere. Dette er helt i tråd med tankegangen vi finner hos så ulike tenkere som Arendt, Levinas og Skjervheim. For oss som enkeltmennesker handler det om å se seg selv som et ansvarlig subjekt, ikke bare et objekt eller et indirekte objekt som står utenfor og derfor ikke har noe ansvar. I alle situasjoner der jeg får med meg hva som skjer, har jeg et ansvar og et valg. Min persepsjon medfører at jeg har et valg. For en leder dreier det seg om å være helt bevisst på at et oppdrag er gitt til gruppen

⁷ Løgstrup understreker at det ligger en etisk fordring i møtet med andre mennesker. Christoffersen 1999, 37. Det gjør oss til ansvarlige subjekter selv når vi velger å opptre som ”bystanders” eller bestemmer oss for å la autoritet eller gruppepress styre våre valg. Et passivt valg er også et moralsk ansvarlig valg. Vi har ulike handlingsvalg, men vi kan ikke velge vekk det moralske ansvaret. Vi står ansvarlig enten vi velger å handle eller vi velger å være passive.

som fellesskap. Vi får det sammen, vi løser det sammen og vi bærer ansvaret sammen. Dette skjer når lederen viser medarbeiderne tillit, stoler på dem og gir dem ansvar for å løse oppdraget.

C: Et ansvarlig lederskap

Den politiske ledelsen

Den politiske ledelse må bære ansvar for de avgjørelsene den selv har tatt. Partiene som har sagt ja til å være med i regjering, må stå bak regjeringens politikk. Har de gjort feil, må de innrømme det. Hvordan kan dette ansvaret pulveriseres? For det første pulveriseres det hvis man fra regjeringshold velger å skyve ansvaret for regjeringens politikk over på andre. Et eksempel på dette finner vi i Audun Lysbakkens kronikk i BT 19. oktober 2012.⁸ Det er uproblematisk for et regjeringsparti å være selvkritisk og innrømme at krigen i Afghanistan ikke burde vært startet. Men det er langt mer problematisk for et regjeringensparti å legge ansvaret for krigen på andre partier og hevde at SV alltid har vært kritiske til krigen. Et annet eksempel på ansvarspulverisering er hvis vi ikke bruker korrekte ord når vi beskriver soldatenes innsats. Tidligere statsminister Kjell Bondevik måtte beklage at han vegret seg for å bruke ordet «krig» om norske styrkers innsats i Kosovo i 1999.⁹ For det tredje pulveriseres ansvaret hvis politiske ledere snakker usant om formålet med krigen. Statsminister Stoltenberg har ved noen anledninger begrunnet krigen i Afghanistan med idealistiske argumenter.¹⁰ Han peker på afghanske barns behov for utdanning, kvinners rettigheter og demokratiseringsprosessen. Men det kan spørres om det ikke er mer ansvarlig å vektlegge at vi er i krig for å sikre Norges politiske interesser og støtte våre allierte. Hvis innsatsen skal måles på konsekvensene for sivilbefolkningen, ville Norge umulig kunne trekke seg ut nå.

Det aller viktigste for en politiker i et land som er i krig, er å stå ved det valget man har tatt og ikke skyve fra seg ansvaret. Det er ikke god ledelse å forsøke å skylde på politiske motstandere. Det er heller ikke god ledelse å ta ansvaret

⁸ «SV har gjennom flere år vært det eneste partiet på Stortinget som har vært kritisk til norsk deltakelse i Afghanistan. Partiet gikk til valg i 2009 på å hente soldatene hjem.» <http://www.audunlysbakken.no/etter-afghanistan/>

⁹ <http://www.nettavisen.no/innenriks/article131569.ece>

¹⁰ «Norge bidrar gjennom sivil og humanitær bistand til at barn får utdanning og at kvinner får økte rettigheter.» «I vårt arbeid for å bistå Afghanistan med å bygge en velfungerende stat som kan ta vare på egen sikkerhet er vi naturligvis opptatt av at denne staten er mest mulig demokratisk og at den – som andre land i verden – respekterer internasjonalt anerkjente menneskerettighetsprinsipper.» http://www.jensstoltenberg.no/-bulletin/show/582944_spoersmaal-og-svar-derfor-deltar-vi-i-afghanistan.

Hvem har ansvaret når sjefen har fått skylden?

selv, gjøre seg til en sydebukk, og trekke seg. Demokratisk valgte ledere trenger ikke denne retorikken. De er våre ledere, valgt av oss og kan derfor kastes av oss ved neste korsvei. Stoltenberg gjør rett i å bli stående som statsminister og svare for de valg som ble tatt i forkant av 22. juli. Han bærer medansvar for det samfunnet vi har skapt, et samfunn der kongen tar trikken og politifolk ikke bærer våpen. Men han bærer ansvaret sammen med folket som valgte å bygge en nasjon med en åpenhet som gjør vårt samfunn mer sårbart for terror.

Den militære leder

I dag er det militære ledere som har sendt ut soldater i kamp og fått noen av dem hjem i kister. Den samme lederen som motiverte dem til å dra ut og gav dem oppdraget, må stå ved kisten når den kommer hjem. Men hvilket ansvar har lederen for soldatene hvis de faller? Hans ansvar som leder er i en slik situasjon stort og tungt. Han skal ta seg av avdelingen og han skal møte de falne soldatenes familier i begravelser. Han skal hjelpe mennesker til å finne mening. Men det blir fullstendig galt hvis det ansvaret han har som leder betyr at han må trekke seg fordi det går galt. Hvorfor er dette slik? Fordi han ikke er moralsk ansvarlig for det som hendte på slagmarken. Det var ikke ham som skjøt dem. Han var den som sendte soldatene ut, men det var ikke han alene som avgjorde at de skulle reise. Det ansvaret ligger også hos den politiske ledelsen og hos soldaten selv.

Soldatens ansvar – et selvstendig og frivillig valg?

Å lede dreier seg like mye om å ansvarliggjøre sine medarbeidere som å ta ansvaret selv. I den forbindelse mener jeg ordet frivillighet er helt avgjørende. Frivilligheten var tydelig i Forsvaret helt frem til 2000. Mannskapet på KNM Karmøy nektet i 1999 å underskrive frivillighetserklæringen og Forsvarssjefen måtte kansellere et NATO oppdrag. Som en konsekvens av dette har vi fått beordringsadgang. Ved ansettelser skriver offiseren under på en villighetserklæring til internasjonale operasjoner, noe som medfører at han ikke kan nekte hvis han blir beordret. Dette er, slik jeg ser det som etiker, ingen god ordning. Tvang kan muligens forsvares når en nasjon angripes. Men selv da er man som leder fullstendig avhengig av den enkelte soldats egen motivasjon, initiativ og vilje. Tvang kan ikke brukes i forbindelse med oppdrag som først og fremst dreier seg om Norges realpolitiske interesser. Problemet er av etisk karakter og handler om ansvar. Hvem bærer ansvaret hvis soldater faller? Hvis de er reist ut med en helt tydelig frivillighet, motivert av egen eventyrlyst, eget ønske om selvrealisering som offiserer eller et sterkt følt fellesskap med andre soldater, vil det skape en

helt annen situasjon hvis det går galt. Familien vet at de valgte det selv, at de ville det selv og at de var parat til å ta konsekvensene. Moralsk sett har vi alltid ansvar for egne valg. To forhold blir da tydelige. Ansvaret ligger hos lederen, men samtidig også hos den enkelte. Videre har vi, også når vi står under militær kommando, alltid et individuelt moralsk ansvar og må stå for våre handlinger. Moralsk ansvar for egne handlinger kan ikke velges bort. Ingen av soldatene er bare et offer eller bare et objekt som noen kan ofre på vegne av fellesskapet. Ingen har rett til å ofre andre mennesker, men enhver kan selv velge å ofre seg for fellesskapet.

I andre instans betyr det at en leder som tar sitt eget ansvar, aldri kan ta ansvar for andres handlinger. Det kan være uetisk å gjøre ledere ansvarlige når de faktisk ikke har hatt del i det som skjedde. Å ta ansvar er å svare for ting for så å ta fatt i problemet. Det betyr ikke å trekke seg som en sydebukk, men å stå opp for rettferdighet og forsoning.

D: Ledelse og forsoning

Tradisjonen med sydebukken bygger på en tanke om at gjengjeldelse er viktig. Men skal vi tenke forsoning, er barmhjertighet veien å gå. For en leder er det viktig å ansvarliggjøre sine medarbeidere, men det betyr ikke at absolutt rettferdighet er mulig. Målet må være å bygge et miljø der forsoning er målet når noe går galt. Da trenger vi, ifølge Paul Leer-Salvesen, å skape et miljø der sannferdighet og barmhjertighet går hånd i hånd. Hvis noe galt har skjedd, vil en god ledelsesprosess kreve at vi anerkjenner det og snakker sant om det. Det må være rom for å erkjenne feilgrep, men også å tilgi sine medarbeidere og ledere.

Konklusjon.

I artikkelen har jeg argumentert for at *Sydebukk* ikke uten videre er et godt og fruktbart begrep i forbindelse med drøfting av ansvar, skyld og forsoning i relasjon til godt lederskap. Det kan lett føre til en ansvarsforskyvning som betyr at den enkelte medarbeider ikke ser sitt personlige ansvar når lederskap skal utøves. God ledelse må også ha rom for barmhjertighet og tilgivelse. Lederskap angår alle i teamet, og gruppen bærer sammen også det moralske ansvaret for resultatet når beslutninger tas og settes ut i praksis. Å være menneske betyr (blant annet) å være engasjert i andre. Ingen kan unnskyldes seg eller trekke seg fra den moralske fordring som ligger i alle møter med andre mennesker og i alle relasjoner mellom mennesker. Ingen er bare en tilskuer. Vi er alle subjekter som velger. Vi har alltid et medansvar, selv når vi aktivt velger å være passive tilsku-

Hvem har ansvaret når sjefen har fått skylden?

ere. Å ta ansvar er å se den andre som sitt ansvar, det vil si *en* du kan komme til å måtte svare for. Å være med i ledelsesprosessen er å se seg selv som en del av det som skjer. Det betyr å engasjere seg og bry seg. Det betyr; det som skjer med den andre – det skjer også med deg.

Litteratur

Arendt, Hannah 1998. *Eichmann i Jerusalem: en beretning om det ondes banalitet*. Oversatt av Johan Ludwig Mowinckel. Oslo: Pax.

Christoffersen, Svein Aage 1999. *Etikk, eksistens og modernitet*. Oslo: Tano Aschehoug

Leer-Salvesen, Paul 2002. «Straff og forsoning.» I *Straff i det norske samfunn*. Red. Espen Schanning. Oslo: Humanist forlag.

Leer-Salvesen, Paul 2009. *Forsoning etter krenkelser*. Bergen: Fagbokforlaget.

Levinas, Emmanuel 1996. *Den Annens humanisme*. Oslo: Aschehoug.

Nussbaum, Martha C 1999. *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Skjervheim, Hans 1996. *Deltakar og tilskodar og andre essays*. Oslo: Aschehoug.

Grossmann, Dave 1996. *On killing: the psychological cost of learning to kill in war and society*. Boston: Little, Brown and Co.

Girard, René 1986. *The Scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Heim, Mark 2006. *Saved from sacrifice. A Theology of the Cross*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Tanner, Kathryn 2004. «Incarnation, Cross, and Sacrifice: A Feminist-Inspired Reappraisal.» I *The Anglican Theological Review*. Volume 86. Nr. 1. s. 35-56.

Waal, Gudmund 2012. *Nattverden som offer*. Stavanger: Eide forlag.

Zimbardo, Philip 2007. *The Lucifer Effect*. London: Rider.

Gudmund Waaler, Sjøkrigsskoleprest ved Sjøkrigsskolen i Bergen. Hovedansvar for undervisning i etikk. 2011. *Nattverden som offer*. Stavanger: Eide forlag. PhD 2010: «Nattverden som offer. En komparativ systematisk analyse av synet på det eukaristiske offer hos Carl Fr. Wisløff, Regin Prenter og Gustaf Aulén.» Medforfatter til boken *Etikk og militærmakt* (2008). Nils Terje Lunde og (red.). Oslo: Forsvarets skolesenter.

Rettferdig krig eller bombefly mot fattige land. Et tilsvar

AV LEIF TORE MICHELSEN

Undertegnede og Jan O. Jacobsen er begge representert i forrige nummer av *PACEM* med hver vår artikkel som med ulik innfallsvinkel tar for seg den såkalte *rettferdig krig-tradisjonen*. Jeg konstaterer at vi skiller oss fra hverandre både med hensyn til hvordan vi leser tradisjonen rent historisk og til dels også når det kommer til anvendelsen av den i vår tid.

Rettferdig krig-tradisjonens historiske røtter

Jacobsen karakteriserer rettferdig krig-tradisjonen som et ektefødt barn av klosterbevegelsen i Middelalderen og deler i så måte synspunkt som helt opp i vår tid har vært vanlig innenfor katolsk kirkelig tradisjon: Rettferdig krig-konseptet hadde sin spede begynnelse tidlig på 400-tallet med Augustin og ble videreutviklet, særlig av skolastiske teologer som Thomas Aquinas.

I beste fall er dette en forenkling av rettferdig krig-tradisjonens utviklingshistorie. Jeg tror, med tilslutning til James Turner Johnsons omfattende forskning på dette feltet,¹ at bildet er adskillig mer komplekst. Helt ulike sammenhenger og vidt forskjellige miljøer har levert bidrag til framveksten av det som etter hvert ble den dominerende etiske, filosofiske, men også teologiske måten å tenke rundt spørsmål knyttet til krig og fred i den vestlige verden. Ved siden av teologer og andre kirkelige profiler, har jurister, statsmenn og, ikke minst, militære levert betydelige bidrag.

¹ Johnson, James Turner:

- Ideology, Reason and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts, 1200-1740. Princeton NJ (USA)/London (UK) 1975.

- Just War Tradition and the Restraint of War. A Moral and Historical Inquiry. Princeton NJ (USA) 1981.

- The Quest for Peace. Three Moral Traditions in Western Cultural History. Princeton (NJ USA) 1987.

Før Thomas Aquinas og lenge etter Augustin utformet kirkerettslærde miljøer det som muligens kan karakteriseres et første forsøk på å formulere en konsistent rettferdig krig-doktrine. De gjorde dette arbeidet langs to veier: De samler og systematiserer kirkens lære om krigen som fram til da har vært fragmentert og til dels også motsigende,² og de fastsetter retningslinjer for selve krigføringen.³ Begge tilnærmingene har klare restriktive trekk. Krigen skal være et redskap i det godes tjeneste og ha freden som målsetning.⁴

I tillegg til den kirkerettslige og den teologiske tradisjonsstrømmen bidrar to sekulære strømninger til utformingen av rettferdig krig-tradisjonen: (1) En sivilrettslig kilde med stofftilfang fra romerretten, statsrettslige overveielser samt militære erfaringer og praksis; og (2) ridderstanden med sine kodekser som gjenspeilte datidens religiøse så vel som kulturelle idealer.

I løpet av middelalderen flyter disse fire klart adskilte og forskjellige kildene sammen og blir til det som vi i dag kjenner som den klassiske rettferdig krig-tradisjonen. Hver for seg framstår de som fragmenterte og utilstrekkelige og har ikke substans nok til å danne grunnlaget for en enhetlig og konsistent doktrine.

Grovt sett kan en si at det finnes to hovedkilder for rettferdig krig-konseptet: En kirkelig som i hovedsak fokuserte på *ius ad bellum* fram mot middelalderen; og en sekulær som konsentrerte seg om *ius in bello*. Det er først rundt 1500 at disse smelter sammen og blir til noe i nærheten av det vi i det 21 århundre forstår og omtaler som rettferdig krig-konseptet.⁵

I kjølevannet av reformasjonstiden med politisk uro og religionskriger i Europa splittes rettferdig krig-tradisjonen. Skillet går mellom det kirkelige (religiøse) og det sekulære, men det er ikke som i middelalderen, et ulikt fokus på *ius ad bellum* og *ius in bello* som karakteriserer dette bruddet. I stedet er det to vidt forskjellige forståelser av *ius ad bellum* som gjør at rettferdig krig-tradisjonen tar to forskjellige retninger: Den ene siden ser religionskrigen – krig på Guds og Kirkens vegne – som en hellig og rettferdig plikt, mens den andre avviser religions-

² Se Gratians Decretum (Concordia Discordantium Canonum) Pars II, causa XXIII. Gratian var jurist og arbeidet med kirkerett på 1100-tallet. I Decretum behandler han krigen i et eget kapittel i hovedsak ved å systematisere tidligere tekster. Hans presentasjon bidrar i stor grad til forståelsen av og videreutviklingen av rettferdig krig-tradisjonen.

³ To sentrale kirkelige bevegelser på 1000-tallet – Pax Dei (Peace of God) og Truce Dei (Truce of God) var begge inspirert av en omfattende fredsbevegelse på 1000-tallet. Med litt vekslende hell forsøkte de å legge begrensninger på krigføringen gjennom å forby kamphandlinger på helligdager og høytider (Truce of God) og ved å etablere en tidlig utgave av immunitetsprinsippet som gav beskyttelse mot kamphandlinger for bestemte grupper, så som bønder, geistlige, kvinner og barn (Peace of God).

⁴ Gratian: Decretum, Pars II, Q 1, I Eppstein, John: The Catholic Tradition of the Law of Nations, Washington C 1935, s 89: [] with the true servants of God even wars are pacific as they are entered upon not through cruelty or greed and have as their object peace, the repression of the wicked and the deliverance of the good.

⁵ James Turner Johnson: Op cit (1975) s 3-11.

krigens mulighet og begrunner en eventuell krig i naturretten, og da i hovedsak med politiske kriterier.⁶ Det er til slutt den siste retningen som vinner fram og i neste instans bidrar til utviklingen av den moderne folkeretten.

Dersom en skal forstå rettferdig krig-tradisjonen – og dermed ogsa framveksten av det internasjonale rettsregimet – rett, ma dette bildet vaere pa plass: I etter-reformatorisk tid svekkes og forsvinner til slutt et av de elementene som definitivt horte hjemme i tradisjonens klassiske form naer den religiost funderte krigen viker plass for begrunnelser som er fundert i den naturlige fornuft, sedvane og positiv rett. Viktige bidragsytere fra kirkelig hold i denne prosessen var blant andre de sein-skolastiske teologene Franciscus de Victoria og Francisco Suarez. Begge avviser muligheten for a foere krig med religiost begrunnelse. Det er bare en akseptert grunn for a gripe til vaapen: *There is a single and only just cause for commencing a war, namely, wrong received.*⁷

Rettferdig krig-tradisjonen gjoer seg gjeldende som bidragsyter og premissleverandor i framveksten av det som etter hvert framstaar som internasjonal rett fra Grotius og fram til vaere dagers internasjonale tribunaler.

Tre samtidige rettferdig krig aktorer

Paul Ramsey – Force and Political responsibility

Den amerikanske teologen Paul Ramsey er den som faktisk gjenoppliver rettferdig krig-tradisjonen i moderne tid. Lenge foer Michael Walzer peker han pa det han betegner som en grunnleggende mangel ved amerikansk utenrikspolitikk og forsvars- og sikkerhetspolitikk: Fravaeret av en prinsipiell gjennomdraefting og forstaelse av det han kaller *government* eller *political agency*. Ifolge Ramsey kan dette forholdet foeres tilbake til den skjerpede polariseringen mellom konservative og liberale krefter i USA pa 60-tallet forarsaket av to vesentlige politiske stridssporsmaal, nemlig *Viet Nam krigen* og *atomvaapendebatten*. Ramseys tese er denne: Skal en over hodet komme til rette med de problemene som knytter seg til maktbruk, er det noedvendig a ta utgangspunkt i det han kaller *a working politico-military doctrine*. 60-tallet preges imidlertid av at politiske maal er losrevet fra den militaere doktrinen. Ramsey anklager de konservative for a bidra til dette forholdet gjennom trusler om en maktbruk som i seg selv ikke kan tjene noe politisk formaal; ved sin urokkelige overbevisning om at bare gjennom en uttrykke-

⁶ Se: Franciscus de Victoria: *De Indis et De Jure Belli Relectiones* i James Brown Scott (Ed): *The Classics of International Law*, Washington DC (USA) 1917 og Francisco Suarez: *On Faith*.

⁷ Franciscus de Victoria: Op cit sect13.

lig uttalt vilje til å ta i bruk atomarsenalet, slipper en å gjøre akkurat det. På motsatt side karakteriseres det liberale bidraget til skismaet mellom politikk og militærdoktrine av tanken om at bare fredelige midler kan tjene positive mål. I den grad maktbruk i det hele tatt har noen funksjon, begrenser det seg til at trusler om slik bruk kan stimulere forhandlingsviljen.

Begge overbevisningene hviler på en bristende forutsetning; den tanken at fred, rettferdighet og frihet kan opprettholdes gjennom et slags spill, en «bløff»:

the liberal with at most his show of force at the lower levels and the conservative with his show of force at the upper nuclear level.

I neste omgang, fordi maktbruk aldri blir betraktet som en reell mulighet, fører denne feilslutningen til at begge fløyene neglisjerer en nødvendig refleksjon over det moralske grunnlaget for statens maktbruk. For Ramsey er rettferdig krig-tradisjonen en mulig politisk-militær doktrine som kan hjelpe de politiske beslutningstakerne ut av uføret.⁸

Ramsey holder analysen sin på et teoretisk nivå og konsentrerer seg om det moralske grunnlaget for militær maktbruk. De praktiske konklusjonene overlater han til politikerne. Det avgjørende punktet for Ramsey er om militær maktbruk tjener rettferdigheten. I det stykket skiller ikke militærmakten seg ifra annen politisk maktbruk: Politikens fremste oppgave er nettopp å fremme rettferdighet, orden og det han kaller *national and international common good*. Ansvarlige politiske beslutninger bygger på disse tre kriteriene, men den pragmatiske beslutningsprosessen må også ta høyde for de begrensningene som de ressursene en har til rådighet utgjør, og ikke minst, de rammene som internasjonale traktater og internasjonal rett trekker opp for militær maktbruk.⁹

Ramseys analyse trekker veksler på Augustins tanker om rett intensjon som et grunnleggende kriterium for militærmaktbruk. Dette er en tenkning som ikke vektlegger mulige gevinster, militær styrke, eller en hvilken som helst annen egennyttig vurdering. Det sentrale punktet er hvorvidt militærmakten kan hindre urettferdighet, gjeninnsette rettferdighet og fred som basis for samfunnet. En slik forståelse setter den etiske refleksjonen i førersetet, men viser også respekt til de mer pragmatiske overveielsene som hører politikken til og de føringene som det internasjonale rettssamfunnet bygger på.

⁸ Paul Ramsey: «The Use of Power», Chapter I i *The Just War. Force and Political Responsibility*. New York 1968.

⁹ Paul Ramsey: «The Ethics of Intervention», Chapter II i *Ibid.*

Michael Walzer – *Just and Unjust Wars*

Den andre aktøren er allerede nevnt ovenfor. Han utvikler sine tanker om militær maktbruk mot slutten av Viet Nam-krigen og er skarp i sin kritikk av den amerikanske intervensjonen i Sør-Øst Asia. Når det er sagt, Viet Nam er bare et av en rekke historiske eksempler Walzer bruker for å utvikle sitt etiske konsept.

Walzers innfallsvinkel er en annen enn Ramseys. Han tar utgangspunkt i det han kaller *the legalist paradigm*, i den internasjonale politiske orden med suverene stater med grenser som i utgangspunktet er ukrenkelige. Enhver militær maktbruk som truer en stats politiske suverenitet eller krenker statens grenser *constitutes aggression and is a criminal act*.¹⁰ Den grunnleggende normen for Walzer er derfor *ikke-intervensjon*. Hans etiske prosjekt går ut på å undersøke om det er mulig å finne fram til forutsetninger for å avvike fra denne normen. Han finner tre tilfeller der intervensjon lar seg forsvare: (1) I interne konflikter der den ene parten prøver å løsrive seg og etablere seg som selvstendig stat; (2) I konflikter der den ene parten har vært utsatt for suverenitetskrenkelse fra en annen stat; og (3) I de tilfellene der det er nødvendig å demme opp for grove krenkelser av menneskerettighetene.¹¹

I de to første tilfellene forstår han intervensjon som et forsøk på å gjenopprette ballansen og gi mulighet gjennom interne prosesser å la de berørte partene finne løsninger på sine konflikter. Men i vår sammenheng er det særlig den siste av disse tre intervensjonsmulighetene som er interessant. Utgangspunktet for Walzer er at (...) *those conceptions of life and liberty which underlie the [legalist] paradigm and make it plausible (...) seem also to require that we sometimes disregard the principle» of non-intervention*.¹² Selv om Walzer ikke like eksplisitt som Ramsey bruker rettferdig krig-terminologi, er det en uttalt målsetning for ham *to recapture the just war for political and moral theory*.¹³ De to finner hverandre med andre ord i en felles anstrengelse for å sikre samfunnets grunnleggende verdier.

¹⁰ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York 1977, side 61-63.

¹¹ Ibid, side 90.

¹² Ibid, side 86.

¹³ Ibid, side XIV.

Hyrdebrev fra de amerikanske katolske biskopene – the Harvest of Justice Is Sown in Peace (1993)

Det katolske hyrdebrevet¹⁴ er interessant av flere grunner. Det er ikke en eksklusivt katolsk stemme i 1990-tallets debatt om intervensjon, men gir uttrykk for et felleskirkelig anliggende, slik det også kommer til uttrykk i uttalelser fra protestantiske kirker og kirkelige paraplyorganisasjoner som Kirkenes verdensråd og Det lutherske verdensforbund. I tillegg bør biskopenes uttalelse ses i sammenheng med deres eget hyrdebrev fra 1983 – *The Challenge of Peace* – som behandler problemer knyttet til kjernefysisk opprusting og avskrekking.¹⁵ Begge dokumentene argumenterer ut fra en moralsk forutsetning om at det foreligger *a presumption against war* og at all bruk av militærmakt må vurderes i lys av dette. 1993-dokumentet åpner imidlertid for militær intervensjon *for essentially humanitarian purposes, (...) to protect human life and basic human rights*.¹⁶

Det er ikke vanskelig å identifisere det samme anliggende hos biskopene som gjør seg gjeldende hos både Ramsey og Walzer. Det er statsmaktens oppgave å sikre gode livsvilkår i samfunnet og dette ansvaret innbefatter plikten til å gripe inn når menneskerettigheter, fred og rettferdighet trues. Og lik Ramsey trekker de veksler på rettferdig krig-tradisjonen for å komme fram til en konklusjon på de etiske utfordringene konflikter i deres egen samtid stiller dem overfor:

*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.*¹⁷

Noen korte refleksjoner

Det finnes en kjerne i rettferdig krig-tradisjonen helt fra den spede begynnelse som på grunnleggende vis søker å begrense muligheten for å gripe til våpen og å dempe skadeomfanget av krigshandlingene der krigen er brutt ut. Så er det selvsagt ikke vanskelig å peke på eksempler der tradisjonen misbrukes og der makt-havere og krigsherrer med urette påberoper seg å være innenfor de rammene den trekker opp. I den sammenhengen tenker jeg det er viktig å holde fast på to ting:

¹⁴ National Conference of Catholic Bishops, *The Harvest of Justice Is Sown in Peace*, Washington DC (USA) 1993 (<http://old.usccb.org/sdwp/harvest.shtml>).

¹⁵ National Conference of Catholic Bishops, *The Challenge of Peace*, Washington DC (USA) 1983. (<http://old/sdwp/international/TheChallengeofPeace.pdf>).

¹⁶ National Conference of Catholic Bishops op cit 1993, (E. Building Cooperative Security Special Problems; 4 Humanitarian Intervention).

¹⁷ Ibid.

Først, mer eller mindre selvbestaltede talsmenn for rettferdig krig-tradisjonen må veies og måles ut fra de kriteriene tradisjonen selv presenterer. Om det ikke er samsvar mellom liv og lære, betyr ikke det nødvendigvis at tradisjonen som sådan må forkastes. Dernest: Rettferdig krig-tradisjonen har aldri påberopt seg å være en slags altomfattende kodeks for de alle de moralske utfordringene våpenmakten stiller oss overfor. I stedet tar den mål av seg til å gi veiledning til ulike aktører på ulikt nivå. I det stykket holder den fram de moralske og etiske vurderingene disse aktørene må gjøre enten de befinner seg på et taktisk, operasjonelt eller strategisk nivå i en gitt konflikt.

Og så til slutt: Rettferdig krig-tradisjonen er på helt grunnleggende vis en historisk tradisjon. Det betyr at den gjenspeiler de verdier og holdninger som gjorde seg gjeldende til bestemte tider, i bestemte samfunn. Samtidig representerer den et stykke kontinuitet gjennom flere hundre år og som tradisjon forteller den oss noe om hvordan de verdiene og holdningene har gitt seg uttrykk i historien. Det mer enn antyder at etisk refleksjon og moralske beslutningsprosesser på helt grunnleggende vis er et historisk prosjekt, et forsøk på å knytte forbindelse til det som var og i mindre grad en rasjonell ahistorisk aktivitet.

Leif Tore Michelsen (f.1955), Kommandørkaptein og sjefsprest i Sjøforsvaret. Krigsskoleprest Sjøkrigsskolen 1996-2003. Har arbeidet spesielt med forholdet mellom etiske og juridiske aspekt ved krigens folkerett.

Bokanmeldelse

Lars R. Møller: *Vi slår i hjel og lever med det* (Informations forlag 2012, 3. utgave (1. utgave 2010), 367 s.

Hovedforedragsholder på årets nasjonale militæretiske konferanse var den danske obersten Lars R. Møller. Foredraget var basert på hans bok om danske soldaters erfaringer knyttet til det å ta liv og risikere liv i internasjonale operasjoner. Boken kan karakteriseres som en nærmest fenomenologisk undersøkelse av hvordan det oppleves å ta liv og det å risikere liv i militær sammenheng. Møller trekker både på egne erfaringer som militær leder i internasjonale operasjoner og på perspektiver fra internasjonale erfaringer, spesielt knyttet til David Grossmans undersøkelse av amerikanske erfaringer. Det viktigste grunnlaget er imidlertid danske soldaters erfaringer. Møller bygger på et omfattende svarmateriale fra danske soldater som har vært i internasjonale operasjoner. Han understreker allikevel tydelig at arbeidet ikke gjør krav på å være forskning i vitenskapelig forstand. Det er en undersøkelse med bakgrunn i egne og andres erfaringer.

Finnes det en naturlig innebygget motstand mot å drepe andre mennesker, eller er det kulturelle normer som slår inn? Møller peker på at i en kultur som har vært avgjørende preget av kristendommens normer, er det i alle fall slik at den grunnleggende normen er at det er galt å drepe. Samtidig innebærer deltagelse i krigsoperasjoner en vilje til å ta andre menneskers liv om nødvendig. Dette innebærer et behov for å overvinne motstanden mot å drepe. Et viktig element i en slik overvinnelse er avstand. Dette kan være opplevelsen av kulturell, moralsk, religiøs, persepsjonsmessig, sosial eller mekanisk avstand til motstanderen. Møller illustrerer dette med to eksempler fra annen verdenskrig. Det ene eksempelet er brannbombingen av Hamburg. Det andre eksemplet er hvor tyske soldater setter fyr på en kirke med kvinner og barn inne i. For de som ble rammet var resultatet akkurat det samme. Det siste eksemplet oppfatter vi åpenbart som en alvorlig krigsforbrytelse, mens den moralske vurdering av det første eksemplet vil kunne variere. Dette illustrerer avstanden som en viktig faktor.

Møller beskriver så det han kaller «drapets anatomi». Dette gjør han i tilslutning til David Grossman. Her beskrives fire faser. Den første fasen er bekymringen over å skulle slå i hjel. Den andre fasen er selve nedskytningen. Den tredje fasen er angeren, mens den fjerde fasen er bearbeidelsen og aksepten. Ved å bruke et begrep som «drapets anatomi» gis det et tydelig signal om tilnær-

mingsmåten. Beskrivelse av de fysiologiske prosessene ved å være i kamp står sentralt. Møller tar for seg det menneskelige nervesystem og hva som skjer med dette når mennesket opplever stress og frykt.

En soldats forberedelse til krigshandlinger kan på mange måter sammenliknes med en eliteidrettsutøvers forberedelse. Det krever langvarig, målbevisst og systematisk trening. Et annet aspekt ved forberedelsen som Møller løfter frem er religionen. Han peker på at religionen rent språklig sett er knyttet til å skape sammenheng, og at dette har vært viktig som del av forberedelsen til krig. Møller tar for seg den historiske tolkningen av det 5. bud i det gamle testamente, og konkluderer med at det ikke kan oppfattes som et generelt forbud mot å ta liv i krig. Han tar også opp rettferdig krig-tradisjonen og Martin Luthers tilnærming i skriftet *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* fra 1526. Dette er en teologisk drøfting som man slett ikke skulle vente å finne i en bok skrevet av en yrkesmilitær!

Nå er nok allikevel fysiologien mer fremtredende enn teologien i drøftingen av «drapets anatomi». Møller beskriver de ulike endringene som skjer under kamp. For det første er det de fysiske endringene. Her tas opp et tabu knyttet til kontroll av blære og tarm. Det at kroppen ofte kvitter seg med innhold i blære og tarm i kamp er helt naturlig. Det er for at kroppen skal bruke energien på å kjempe istedenfor å fordøye. I tillegg til fysiske endringer kommer også en rekke sanse- og persepsjonsendringer som eksempelvis tunnelsyn, lydforstyrrelser og midlertidig lammelse. I forlengelsen av dette kan det også oppstå tanke- og reaksjonsmessige endringer, eksempelvis hukommelsestap.

Det i omfang mest omfattende kapittelet i boken er interessant nok ikke kapittelet om kampen. Det mest omfattende kapittelet handler om hjemkomsten etter striden. Her beskrives normale reaksjoner som flashbacks, søvnproblemer og skyldfølelse. Her er det også en relativt omfattende gjennomgang av psykologiske skader gjennom historien. Møller viser hvordan erkjennelsen av psykiske kampskader var resultatet av en lang prosess. Det er viktig å ha et realistisk bilde av de psykiske kampskadene, men Møller er tydelig kritisk til det inntrykket som noen gang kan feste seg, at svært mange av veteranene fra internasjonale operasjoner sliter med PTSD. Han mener bildet er nyansert. De fleste som har vært i internasjonale operasjoner lever godt med det, og har utviklet seg positivt som mennesker gjennom de erfaringer de har gjort seg. Møller fremhever i denne sammenheng betydningen av en god kamputdanning, tillit, motivasjon og personlig forberedelse. Han peker også på betydningen av teknikker som dynamiske øvelser, taktiske åndedrett, visualisering og debriefing.

Lars R. Møller fører et klart og direkte språk. For noen vil dette oppfattes som for tydelig og usminket. Jeg oppfatter dette som befriende. Det er befriende å få en erfaringsbasert beskrivelse av dette fenomenet av en som har opplevd selv hva det dreier seg om. Selv om det er fullt ut mulig og legitimt å være kritisk til både tilnærming og analyse av problemfeltet, er det allikevel svært verdifullt å høre en slik stemme. Jeg anbefaler derfor boken som et godt utgangspunkt for videre samtale, refleksjon og diskusjon.

Nils Terje Lunde

