

NORBN 2: Mye røyk og ingen ild?

Det går et aldri så lite tog av rykter bak den norske infanteribataljonen (NORBN 2) som tjenestegjorde i den tredje kontingenten av KFOR-styrken i fjor. Noe av dette er offentlig. Noe lever sitt liv i Forsvaret på ryktebasis, med nærere eller fjernere tilknytning til sikre kilder.

Det alle har sett i diverse dagsaviser, er historien om den albanske uokråka som ble tatt til fange, avkledd og bundet til et gjerde av et norsk lag. For albaneren en ydmykende handling. For de norske soldatene et forsøk på å straffe en uheldelig uokråke som visstnok ved en tidligere anledning hadde lagret håndgranater i skrittet (!). En annen omtalt hendelse er historien om de norske soldatene som grep inn i en bryllupsfeiring der de konfiskerte og skjendet et albansk flagg. Mens kritikken mot den første hendelsen senest i «Kontakt med Hæren» 3/2000 tilbakevises av daværende bataljonssjef, er den siste hendelsen «tatt hånd om» ved at man «innskjerper rutinene», osv.

Et annet forhold er at det helt tydelig har etablert seg et begrep som taler sitt eget språk: «grusing». Det er visstnok det som skjer når man tar godt tak rundt et uregelmessig verb og legger han i bakken, gjerne med et skrubbsår i panna eller på nesetippen. Slik går det i Kosovo dersom man ikke vil innordne seg de reglene man gjør gjeldende for områdets politistyrke (les: KFOR). Handlingen kan være forståelig nok når man skal uskadeliggjøre mennesker som til stadighet provoserer og direkte truer. Men lar det seg forsvare å utvikle språkbruk som dyrker handlingen som attraktiv? Og: Hva skjer med alternative virkemidler når «enkle løsninger» velges? Hva betyr «minimal use of force» i ROE og i soldatkortene? Er vi vitne til taktisk og moralsk latskap?

Andre forhold kunne også vært nevnt. Det ser i alle fall ut til å være nok røyk rundt NORBN 2. Noe skyldes at NORBN 2 synes å ha slitt på flere områder. Det har ikke vært noen enkel bataljon å lede, det var ingen god tid å operere på, og området var av de mest betente i Kosovo. I tillegg synes det som om det har utviklet seg uønskede holdninger og en ukultur. Dette sier i alle fall noen av de som har tjenestegjort i bataljonen, og andre som har besøkt bataljonen.

Mitt poeng er ganske enkelt dette: I stedet for å tie dette mer eller mindre i hjel (slik det ble forsøkt til å begynne med ved at man ble gitt munnkurv), må vi få dette opp i lyset og snakke om det. Det blir mer og mer tydelig at utenlandstjeneste krever en kontinuerlig og åpen samtale om de dilemmaer mannskaper og befal, både på laveste og høyeste nivå, sliter med. Hvem skulle

være tjent med at man får munnkurv? Fredsnasjonen Norge? Offiserskarrieren? Hvem er tjent med at lagfører, troppssjef eller kompanisjef skal gå resten av livet å bli konfrontert med det man kanskje ikke har hatt kontroll over, eller handlinger man angrer å ha gjort eller tillatt gjort? Hvem skal ta seg av de som i fremtiden vil slite – ikke med PTSD – men med *moralsk stress*. Disse tingene må opp (hva med en rapport?), og man får bli ferdige med dem så godt det lar seg gjøre. Deretter får resten av oss lære og trene.

I dette nummeret

fokuserer *PACEM* på flere emneområder. Først ut er et knippe av artikler som responderer på studien som krigsskoleprestene og teologisk rådgiver hos Feltprosten presenterte i forrige nummer under tittelen *Mellom makt og avmakt* (*PACEM* 3:3). Responsene er ulike og kommer fra forskjellige miljøer; en brigadér som er nært knyttet til Forsvarssjefen, en moralfilosof fra freds forskningsmiljøet, samt en pensjonert generalløytnant.

Videre følger to engelskspråklige artikler om religiøs sameksistens; *convivencia*. Interessant og veldokumentert materiale, som omhandler både kristne og muslimske perspektiver, gjøres med dette tilgjengelig for *PACEMs* lesere. En gjennomgående fordring som gir seg fra begge artiklene er behovet for kulturell selv-kritikk.

Det følger deretter to artikler som knytter delvis an til denne problematikken, både med tanke på religionsmøte og selv-kritikk. Den ene tar for seg påstanden om religion som «roten til alt ondt». Den andre undersøker en østlig (ortodoks) og vestlig (luthersk) kristendomsform, og finner interessante likheter. Disse artiklene tør være forvarsler om en type undervisning som raskt kan få innpass i Forsvaret. Det planlegges nemlig fra FO/P, via Fellesstaben, å gi større vekt til emner som interkulturell forståelse, etikk og religionskunnskap. Med det bak-/røykteppet som er skissert tidligere i lederen kan nok det være betimelig. Arbeidet med kultur, religion og etikk bør imidlertid gjøres og prioriteres skikkelig. Kanskje er tiden moden for et forskningsprogram i Forsvaret for kulturforståelse, religion og etikk knyttet til internasjonal tjeneste?

Til slutt følger tre enkeltstående artikler. Den ene tar for seg utviklingen innen sikkerhetspolitikk, fra et dominerende fokus på egeninteresser til en sterkere verdi-orientering. Den andre analyserer hvordan 'krig' i våre dager skal forstås, i skjæringsfeltet 'fiksjon' og 'virkelighet'. I så måte er dette et ganske uvanlig bidrag til tidsskriftet. Den siste ser på hva som moralsk knytter og bør knytte seg til offisersrollen. God lesning!

Bård Mæland

Offiseren som etisk aktør

*Etikken i Forsvarsstudie 2000**

AV BRIGADÉR SVERRE DIESEN

Innledning

Studien «Mellom makt og avmakt» (*PACEM 3:3*) har satt søkelyset på etikkens plass, eller mangel på plass i Forsvarsstudie 2000. Studien har selvfølgelig helt rett i at FS 2000 ikke vier etiske spørsmål mye oppmerksomhet, men spørsmålet er *om dette i utgangspunktet er en realistisk eller riktig forventning*. Jeg skal derfor prøve å belyse hvorfor Strategi- og langtidsplanavdelingen i Forsvarets overkommando ikke ser det som noen naturlig, eller nødvendig forutsetning å inkludere også den etiske dimensjonen i arbeidet med en forsvarsstudie. For å gjøre dette, er jeg imidlertid nødt til først å si noe generelt om forholdet mellom militærmakt og etikk slik vi oppfatter det.

Generelt om militærmakt og etikk

Forestillingen om at tvangsmakt og etikk er motpoler, og at tvangsmakt i seg selv er umoralsk, er selvfølgelig nærliggende for mange når fjernsynet bringer maktanvendelsens umiddelbare konsekvenser inn i stuene. De fleste militære har likevel få problemer med å forsones seg med denne tilsynelatende motsetningen. Forklaringen på det er for de fleste av oss, hva enten det skjer bevisst eller ubevisst, antagelig tradisjonen fra Machiavelli og Hegel: Maktbruken skal sikre statens eksistens og vitale interesser, og staten er i seg selv det høyeste gode, fordi den muliggjør alle andre goder. Problemstillingen har likevel, som man kunne vente, også engasjert nyere tenkere. Personlig synes jeg det er grunn til å stanse opp ved den britiske militærhistoriker Michael Howard. I sitt essay «Ethics and Power in International Policy»¹ har han levert en tankemodell som kombinerer erkjennelse av maktutøvelsens etiske dilemma med en avbalansert porsjon britisk pragmatisme. Hans alternativ er en utvidelse av Clausewitz' mål-middel hierarki, hvor det taktiske mål – å vinne slaget – er et redskap for strategien, på samme måte som det strategiske mål – å vinne krigen – er et redskap for politikken. Derav hans berømte tese om at krig er politikk med andre midler, hvilket ikke er den kyniske bagatelliseringen av krig

* Opprinnelig holdt som foredrag holdt på Militæretisk fagseminar på, Sjøkrigsskolen, Bergen, 17. oktober 2000.

¹ Se Michael Howard, *The Causes of Wars*, Temple Smith 1983

som det ofte oppfattes å være. Det er tvert imot uttrykk for Clausewitz' vektlegging av at militærmakt må anvendes innenfor rammer som er konsistente med det politiske mål. Howards forslag er å utvide dette hierarkiet ved å si at heller ikke politikken uten videre representerer hierarkiets øverste nivå og endelige mål. Politikken må i seg selv være et middel for staten i dens bestrebelse på å fremme det Gode, der en slik bestrebelse er statens første plikt og egentlige rasjonale. Tvangsmakt og etikk blir dermed ikke motpoler, men størrelser i en hierarkisk rangorden av mål og midler. Ansvar for samsvar, eller balanse mellom makt og etikk ligger dermed ikke på militærmakten selv, men på staten i dens valg og avveininger om bruk eller ikke-bruk av makt. La meg da for ordens skyld understreke at denne ansvarsfordelingen selvsagt ikke fritar soldaten fra plikten til å holde seg innenfor de lover og konvensjoner som til enhver tid setter rammer for maktutøvelsen, og som i hovedsak er etisk begrunnet – altså rammer som tar sikte på å unngå vilkårlige grusomheter og unødvendige lidelser under en krig. Men dette er åpenbart et annet og prinsipielt forskjellig spørsmål fra det som angår maktanvendelsens etiske legitimitet i den større sammenheng.

Et hovedpoeng for Howard er imidlertid at et etisk politisk formål ikke gjør den enkelte voldshandling etisk i seg selv, av hvilket det med nødvendighet følger at den heller ikke automatisk blir uetisk av et mindre etisk politisk formål. Dermed gjenstår bare den muligheten at etikk og makt er dimensjonsforskjellige størrelser som ikke kan holdes opp mot hverandre, mer enn man kan sammenligne meter og kilowatt. Men nettopp fordi de er dimensjonsforskjellige, kan de i stedet fremstilles som uavhengige koordinater, det vil si makt og etikk definerer et plan. Et vilkårlig punkt i dette makt-etikk planet er med andre ord karakterisert ved en viss mengde maktbruk kombinert med en grad av etisk motivasjon for den samme maktbruken. Politikken må altså i følge Howard tilpasses en diagonal i dette planet. Det vil si det må være en grov proporsjonalitet mellom maktanvendelsen og dens etiske formål.

Nå løser imidlertid ikke Howards, i og for seg elegante, konstruksjon hele problemet, etter som militærmakten ikke bare påvirkes ovenfra av sitt politiske mål. Den påvirkes også innenfra av sin egen indre logikk, og må altså utøves ut fra de krav denne logikken stiller. Fra den krigshistoriske litteraturen har jeg derfor plukket frem et eksempel som antagelig illustrerer det dilemma som kan oppstå når krigens interne logikk møter våre tilvente forestillinger om etiske imperativer. I november 1940 snappet britisk etterretning opp at tyskerne planla et massivt bombeangrep på Coventry, i den hensikt å utradere byen fullstendig. Den britiske regjering ble stilt overfor valget mellom å la raidet gå sin gang med de følger det ville få for tusenvis av mennesker, eller evakuere byen - eventuelt treffe andre forsvarsmessige tiltak. Konsekvensene av dette ville imidlertid være at man røpet at man hadde knekket de kodene tyskerne benyttet i sitt strategiske samband. I den situasjon Storbritannia da befant seg, ville dette være å gi slipp på praktisk talt den eneste strategiske fordel britene hadde, med

potensielt katastrofale følger for krigens utfall. Churchill bestemte derfor at man skulle la raidet gå sin gang og konsekvensene uteble heller ikke. Men tyskernes uvitenhet om at deres såkalte ENIGMA-samband ble lest av britene var en av de mest avgjørende enkeltfaktorer for utfallet av den videre krigføring.

Faren ved nivåseparasjonen av makt og etikk er selvfølgelig at vi som yrkessoldater kan komme til å tro at vi er fritatt for ethvert etisk ansvar. I stedet lar vi selve maktutøvelsen og dens indre logikk danne sitt eget univers, uten forbindelse med den politiske og moralske overbygning. Skal en slik holdning kunne unngås, krever det derfor en generell etisk bevisstgjøring og en innføring i nettopp de prinsipielle sider ved forholdet mellom en stat og dens soldater som gjør at soldaten bevarer en kritisk holdning til det han gjør. Ikke i den forstand at han selv skal kunne bestemme hvilke oppdrag han vil løse og hvilke han vil reservere seg mot, men i den forstand at han bør forlate tjenesten hvis han tror at den kan komme til å bringe ham i konflikt med hans egen samvittighet. Noe nærmere en løsning av dette dilemmaet tror jeg ikke det er mulig å komme, fordi vi her har å gjøre med et spørsmål uten eksakte svar. For å sitere den amerikanske filosofen og teologen Reinhold Niebuhr:

Politics will, to the end of history, be an area where conscience and power meet, where the ethical and coercive factors of human life will interpenetrate and work out their tentative and uneasy compromises.

Etikken i Forsvarsstudie 2000

Den etterlyste syntesen mellom militært og etisk funderte resonnementer i FS 2000 er altså noe som må søkes realisert på et annet og høyere nivå, i den politiske sfære hvor maktbruk avveies mot andre politiske virkemidler og avstemmes i forhold til det politiske mål. Forsøk på å drive en form for etisk begrunnet påvirkning av selve det militære instrument - materielt, organisatorisk eller doktrinært - er derimot misforstått. Det vil etter min vurdering bare lede til konsekvenser som i verste fall kan være uetiske i seg selv, for eksempel fordi de innebærer at maktanvendelsen ineffektiviseres slik at krigen forlenges, og de menneskelige og materielle ødeleggelser blir større enn de hadde behøvd å være. I så fall ville vi etter min vurdering være farlig nær skinnhelligheten, fordi man da ville bekymre seg mer for den etiske fasade enn for de underliggende realiteter.

Av disse resonnementene kan man tilsynelatende slutte at det er etisk helt problemfritt å være soldat, så lenge man holder seg innenfor Genevekonvensjonen og andre normer for utøvelsen av militærmakt. Slik er det åpenbart ikke, men poenget er altså at de reelle militær-etiske dilemmaer er andre enn de vi synes å være mest opptatt av. Den umiddelbare etiske utfordring til soldaten ligger jo i at krigen hele tiden vil stille ham overfor valg mellom alternativer som alle synes etisk helt uakseptable, men hvor et av dem må velges likevel –

og hvor han må leve med valget i fortsettelsen. Altså situasjoner som er helt analoge med eksemplet fra bombingene av Coventry, om enn i mindre målestokk. La meg prøve å illustrere dette også med et eksempel. På den britiske hærens stabsskole i Camberley i 1990 hadde vi en to ukers termin med tittelen «Realities of War», som omhandlet disse spørsmålene. Til undervisningen inviterte skolen en rekke veteraner fra britenes mange kriger og kampanjer de siste 50 år, fra annen verdenskrig til Falklandskrigen. En av disse hadde vært batterioffiser om bord på slagskipet *Prince of Wales*, som ble senket av japanske fly i Malakka-stredet i desember 1941. Han beskrev situasjonen som oppsto da slagskipet begynte å synke, og en destroyer kom opp langs siden med klargjorte liner som ble kastet over til dem og gjort fast. Sjøfolkene kunne dermed gå armgang over på destroyeren og komme seg i sikkerhet. Imidlertid sank nå det langt større slagskipet fortere og fortere, og fra broen måtte til slutt skipssjefen gi ordre om å kappe linene og komme seg vekk. Alle kan tenke seg hva slags scener som da utspant seg og hvordan dette må ha fortonet seg for fartøysjefen som måtte gi ordren, men alternativet var altså at slagskipet hadde trukket destroyeren med seg i dypet.

Den etiske utfordring til soldaten er med andre ord vesensforskjellig fra det som angår de overordnede, filosofiske spørsmål om krigens eventuelle rettferdighet. Krig og konflikt er for soldaten en gitt forutsetning som han ikke kan drive en slags kontinuerlig verdidebatt med seg selv om – i så fall kan han ikke være soldat. Jeg vil derfor hevde at når dette likevel synes å være hovedsaken i den militære etikkdiskusjonen i vårt land, skyldes det manglende erfaring og refleksjon kombinert med vår lutherske bekymring for rettferdighetsaspektet ved alle ting.

Det er altså ut fra et slikt perspektiv man må forstå fraværet av etisk problematisering i *FS 2000*. Det etiske anses ikke å ha noen direkte relevans for Forsvarets materielle og organisatoriske struktur, eller for de resonnementer av militærstrategisk, teknologisk og samfunnsmessig art som ligger til grunn for selve strukturen. Aksepterer man de politiske mål- og hensiktsformuleringer for Forsvaret som etisk forsvarlige, følger resten som en konsekvens av økonomiske rammer og fagmilitær internlogikk. Dette gjelder spesielt i den økonomiske situasjon Forsvaret befinner seg, hvor frihetsgraden og handlingsrommet i realiteten er meget begrenset. Strukturen er således en minimumskombinasjon av kritiske kapasiteter som ikke kunne sett nevneverdig annerledes ut uansett, dersom det overhodet skulle være mulig å snakke om et slags kvalitativt balansert forsvar.

At Forsvaret i dagens situasjon skulle mangle legitimitet på grunn av en manglende, eller svakere etisk forankring på grunn av invasjonforsvarets bortfall, er også en påstand tatt ut av luften. Det oppleves muligens slik av enkeltpersoner, men fremstår ikke som noe alminnelig «følt» problem. Forsvarets legitimitetsproblem er slik vi opplever det først og fremst knyttet til det økonomiske aspekt, det vil si man spør seg om det er nødvendig å bruke så

mye penger på dette når det ikke lenger er noen umiddelbar trussel mot vårt eget land. Forsvarets legitimitet i det norske folk tror jeg derfor kommer til å avhenge av to forhold i fremtiden, henholdsvis vår *relevans* – det vil si at vi er i stand til å løse de oppgaver samfunnet og de politiske myndigheter gir oss uten innvendinger eller utsettelse – og *profesjonalitet*. Det vil si at det vi gjør er på et så profesjonelt nivå, rent håndverksmessig, at det avtvinger alles respekt, uansett hva de måtte mene om riktigheten av det.

Avslutning

Den som leter etter etisk selvransakelse i FS 2000 blir altså skuffet, fordi vår selvforståelse er politisk-instrumentell, og de etiske paradokser ved all militær maktanvendelse tas som gitt. Dette gjelder også når vi tar i betraktning den økte satsing på internasjonale operasjoner, som åpenbart ikke representerer noe prinsipielt nytt i forhold til de spørsmål vi er opptatt av her - det oppleves bare som nytt for oss fordi vi til nå har kunnet være relativt navlebeskuende i vår sikkerhetstenkning. Enhver kollektiv forsvarsallianse er jo basert på en forutsetning om medlemmenes villighet til internasjonale operasjoner. Dersom dette hadde vært et etisk problem burde vi sant å si ha oppdaget det for lenge siden - ikke først når det får direkte konsekvenser for oss selv.

Hva så med den militære innsats som forespeiles utover det kollektive forsvar av medlemslandenes territorium? Er ikke det den type etisk grensetilfelle som bevisste soldater bør ha et kritisk forhold til? Noen vil hevde det, men i siste instans har de jo da muligheten til å forlate Forsvaret, nettopp for å kunne ta avstand fra dette på etisk grunnlag og argumentere for sitt syn som privatpersoner og samfunnsborgere. Mitt poeng er altså at soldaten så lenge han velger å være soldat må akseptere risikoen for å bli brukt til noe han ikke nødvendigvis er enig i. Dette fordi en militær organisasjon hverken kan eller bør fungere på noen annen forutsetning. Personlig tror jeg likevel ikke vi behøver å frykte at den norske regjering skal fatte vedtak om bruk av militære maktmidler før det foreligger meget gode argumenter for det, både politisk og etisk. Da støtter jeg meg til det som etter min vurdering er den historiske erfaring. Nemlig at det skal svært mye til før maktbruken selv representerer et større onde enn den urett den er ment å avskaffe eller hindre. Slik tolker jeg vår og våre alliertes bruk av den militære opsjon i nyere tid. Demokratisk valgte regjeringer går med andre ord sjelden til krig ut fra en forestilling om hva de kan oppnå ved å bruke makt, men snarere ut fra frykten for hva de kan risikere ved ikke å gjøre det.

Sverre Diesen er brigader i Infanteriet og avdelingssjef for Strategi- og langtidsplanleggingsavdelingen i FO/Sentralstanben. Av militære skoler har han Befalsskolen for Kavaleriet, Krigsskolen og Hærens stabsskole I og II. Diesen har også gjennomført Staff College Camberley i Storbritannia. Fra

1986-88 gjorde han tjeneste ved Forsvarets forskningsinstitutt. Diesen har videre blant annet vært sjef for HM Kongens Garde og seksjonssjef ved Planavdelingen i FO/Hærstaben.

Mellom makt og avmakt – en takk og noen tanker

AV HENRIK SYSE, PRIO

Feltprostens teologiske fagråd har gjort som er interessert i militæretikk og internasjonal etikk, en stor tjeneste i *PACEM* 2000, nr. 3, med sin studie *Mellom makt og avmakt*.² Der har de stilt spørsmålet om norsk forsvars- og sikkerhetspolitikk trenger en etisk begrunnelse, og idet de svarer – som neppe er særlig overraskende – *ja*, har de også antydnet at behovet er spesielt stort nettopp nå for å bevisstgjøre seg og skjerpe denne etiske begrunnelse. Interessen for forsvarsspørsmål er på et lavmål, blant politikere såvel som i befolkningen forøvrig. Utfordringene er imidlertid mange, med NATOs utvidede rolle som fredsbevarer og EUs sikkerhetspolitiske ambisjoner. Norge er en del av begge, i større eller mindre grad. Med dette ser vi at to trender er på kollisjonskurs; på den ene side vil vi med stor sannsynlighet bli tvunget til å ta vanskelige avgjørelser om bruk av norsk militærmakt i årene som kommer; på den annen side er det liten eller ingen oppmerksomhet om fundamentet og forutsetningene for at slike avgjørelser skal kunne tas på klokt vis – i grunnen er det liten oppmerksomhet om problematikken overhodet, annet enn i noen fagmiljøer og i deler av Forsvaret selv. I en slik situasjon kan det vise seg at når de tunge tak faktisk skal tas, er viljen og evnen til å ta dem liten, og tvilen vil dermed bre seg om de militære maktmidler som vurderes tatt i bruk, overhodet har legitimitet.

Studien fremstiller seg eksplisitt som et svar på brigader Sverre Diesens utfordring på Feltprestkorpsets seminarer 4. mai og 14.-15. september 1999, der han ba feltprestene om å videreutvikle det (ifølge ham) mangelfulle arbeid som så langt var blitt gjort rundt *Forsvarets Verdigrunnlag*.³ Diesen var interessert i en slik oppfølging, men la ikke skjul på at det etter hans mening var og er grenser for hvor langt et slikt arbeid kan komme – det er «naivt» å tro at bruk av militærmakt kan la seg «presse inn i rammer» som tilfredsstillende ønsket om å skape et moralsk rammeverk (261).

Etikken og det militære

Feltprestene svarer på Diesens utfordring ved å foreta en interessant gjennomtenkning av etikkens forhold til militær makt. Det er dette forsøket på

² Studien er skrevet av Raag Rolfsen og Nils Terje Lunde, med bidrag fra Bård Mæland og Leif Tore Michelsen. Sidetallene i det følgende, der ikke annet er angitt, henviser til studien.

³ *Forsvarets verdigrunnlag* er tittelen på et hefte utgitt av Forsvarets Overkommando 1998.

en teoretisk refleksjon jeg i det følgende skal komme med noen kommentarer til, i et forsøk på å bringe diskusjonen noen få skritt videre.

Mellom makt og avmakt foretar et grep som er viktig for enhver yrkesetikk, ikke minst den militære: Man plasserer etikken *inn i* selve fundamentet for ens virksomhet, i dette tilfelle den militære planlegging og utøvelse (283).

Dette peker på en grunnleggende forskjell mellom to måter å tenke yrkesetikk på. Den ene måte, som er klart mest utbredt innen våre utdannelsesinstitusjoner, fastholder etikken som et eget fag, eller et eget perspektiv, som ligger utenfor yrkets eller kjernefagets egentlige grunninnhold, men som er en nødvendig utfylling all den tid yrkesutøvelsen ellers kan få uheldige konsekvenser. Således lærer en jurist alt om jussen, om lover, regler og prosedyrer, og så har vedkommende et separat seminar om yrkesetikk som en egen del av studiet. (Her varierer selvsagt kursplaner og pensum-opplegg, men det er gjennomgående at yrkesetikk-perspektiver, i likhet med etikk generelt, er plassert som eget fag.) Også innen business- og markedsføringsstudier er etikken og yrkesetikken gitt egen plass, som et supplement til det faget *egentlig* dreier seg om. Ofte er disse grep gjort i den beste hensikt – for å vie etikken spesiell oppmerksomhet og gi den en fremskutt plass i (i hvert fall noen av) kursplanene.

Den annen måte å tenke yrkesetikk på godtar ikke denne to-delning. Poenget med mange fag – jus, økonomi og militære fag er gode eksempler – er jo nettopp at de i sitt grunnlag handler om rett handling overfor medmennesker. Den tekniske utøvelse av fagene kan ikke skilles ut som en «ren» komponent, uavhengig av etikken, uten at man samtidig fjerner mye av det egentlig etiske ved faget og dets utøvelse. Den alternative måte å tenke på som jeg – i tråd med feltprestenes intensjon – skisserer her, representerer en utfordring til en rekke yrkesutdannelse. Man må bygge opp fagene slik at det etiske fundament bevisstgjøres fra første stund – ja, slik at den enkelte student (eller elev/kadett) og senere yrkesutøver ikke tenker seg faget sitt som en lukket enhet som utgjøres av en ren *techne* (en tillært kunnen), men faktisk som en helhet som inkluderer interaksjon med andre mennesker, i etisk og moralsk forstand. Dette forhindrer ikke at etikk formelt sett kan være et eget fag, og at filosofer, teologer og andre med kompetanse innen grunnleggende etikk kan ha en nyttig rolle å spille. Poenget er at denne undervisning og denne kompetanse ikke må bli et fremmed vedheng til fag (og yrker) som i utgangspunktet fremstilles som «verdifulle», for å bruke Max Webers berømte uttrykk.

Innvendingen som kan reises mot dette synet, slik brigader Diesen i praksis gjorde ved et seminar i Bergen 19. oktober 2000, er at denne etiske gjennomtenkning som eventuelt skal bevisstgjøres og behandles som en del av fundamentet for all militær virksomhet, kun vil hale ut beslutningsprosesser, forverre kriger og utsette freden fordi hensynet til militær effektivitet og

nødvendighet vil bli ofret på den (tilsynelatende) gode etikks alter.⁴ Men Diesen forutsetter da nettopp at etikken er noe eksternt, noe «utenpåklistret», i forhold til militærmaktens «egentlige» natur og innhold. Jeg oppfatter feltprestenes poeng dithen at dette ikke er tilfelle. Dersom effektiv bruk av militærmakt skal være mulig på en måte som en befolkning demokratisk skal slutte opp om, som politikere skal kunne gi sin tilslutning til, og som de militære selv kan leve med som fagpersoner og mennesker, må nettopp legitimiteten være klarlagt fra første stund. Dersom de etiske og juridiske spørsmål om legitimitet skyves i bakgrunnen, vil det militære byggverk vakle som et hus uten grunnmur – eller et hus bygget på sandgrunn, for å holde oss til den bibelske billedverden. Og det fall som da vil komme, vil være stort.

Jeg anser dette for å være studiens kanskje viktigste bidrag – dens forsøk på å gjennomtenke etikkens forhold til hele det militære fag og den militære virksomhet. Som sådan burde studien utgjøre et godt første skritt til en nyskrevet utgave av *Forsvarets verdigrunnlag*, som i altfor liten grad diskuterte den militære virksomhets fundament og mening.

Etiske rammeverk

En viktig del av *Mellom makt og avmakt* er gjennomgangen av forskjellige etiske rammeverk for forståelse av militær makt (kap. 3, ss. 283 – 295). Denne gjennomgangen er god og på mange måter original, men den kan fortjene noen utfyllinger.

Studien plasserer seg mellom en pasifistisk og en realistisk posisjon, nær tanken om en «rettferdig krig», selv om det sistnevnte rammeverk interessant nok diskuteres relativt lite, i hvert fall eksplisitt. Her er det mulig feltprestene ønsker å unngå den noe ørkesløse debatten om adjektivet «rettferdig», og samtidig ønsker å komme noen skritt videre i forhold til terpingen på rettferdig krig-tradisjonens i og for seg nyttige og viktige kriterier.

Det man imidlertid gjør på veien, er å plassere seg i forhold til noen posisjoner innenfor rettferdig krig-tenkningen, uten nødvendigvis å klargjøre hvilke disse er. Noen tilleggs kommentarer kan derfor være på sin plass.

Først gjelder det tanken om hvorvidt den militæretikk som skisseres, innebærer en grunnleggende «presumption against war» eller en noe svakere «presumption against injustice»⁵. La meg forklare hva jeg mener med disse begrepene: Den første posisjonen, «presumption against war», uttrykker tanken om at anvendelse av krigsmakt i utgangspunktet representerer noe negativt, og

⁴ Dette er min formulering, ikke Diesens, men jeg mener den representerer et godt sammendrag av hans kritikk.

⁵ Uttrykket «presumption against war» er hentet fra James Turner Johnson (Johnson 1996) som argumenterer for en lesning av rettferdig krig-tradisjonen som et uttrykk for en «opposition against injustice», og ikke en «presumption against war». Med det argumenterer han mot blant andre de amerikanske biskopene og James F. Childress – og til en viss grad de norske feltprestene. En god gjennomgang av debatten finnes i Winwright 1998.

at bruk av krigsmakt utgjør en form for ekstremt unntak fra en i utgangspunktet fast regel. Den andre posisjonen, «presumption against injustice», antar ikke at militærmakt i seg selv trenger å vurderes negativt. Krigsmakt er en menneskelig institusjon og aktivitet som kan brukes til både positive og negative formål, men som i og for seg ikke skal stigmatiseres som *prima facie* syndig eller umoralsk. Ifølge dette andre synet, som Johnson mener de fleste rettfærdige krig-tenkere før det 20. århundre i praksis har forholdt seg til, er militærmakt ett av flere mulige midler for å bekjempe urettferdighet og ondskap. Utgangspunktet for krigens etikk er ifølge et slikt syn at nettopp *urettferdighet og ondskap* – ikke krig per se – skal bekjempes, og at militærmakt er ett mulig (og legitimt) middel til å oppnå det. Det må brukes med stor varsomhet, siden det faktisk innebærer å ta liv, og siden det er stor sjanse for at skadevirkningene vil bli større enn om man ikke hadde brukt militærmakt. Men likevel er ikke bruk av krigsmakt i seg selv syndig, og det å ta liv i krig kan ikke sidestilles med å ta liv i fredstid.

Et viktig argument for denne sistnevnte posisjonen er at den bedre ivaretar etikkens plass i det militære – slik feltprestene nettopp søker å gjøre, ifølge det jeg har antydnet ovenfor. Når krig derimot i utgangspunktet vurderes som noe negativt som man egentlig er imot på moralsk grunnlag, men som likevel fremstår som en siste nødløsning i ekstreme situasjoner («presumption against war»), unndras den militære maktbruk på mange måter den form for moralsk begrunnelse og vurdering som feltprestene mener er påkrevd. Da blir krigsmakt et unntak, og i unntaketets natur ligger det nettopp at man ikke lenger faller innunder de vanlige regler – heller ikke for etikk og moral.

Likevel synes det som om feltprestene i mye av sin språkbruk – bevisst eller ubevisst – har plassert seg innenfor «presumption against war»-posisjonen. «Anvendelse av (systematisk, organisert) vold for å oppnå politiske målsetninger må i utgangspunktet vurderes negativt», heter det på side 288, og det er «ekstreme tilfeller» som skal til for at militær maktbruk skal kunne legitimeres (ibid.). Nyttens med å posisjonere seg slik er åpenbart at man tvinger frem en form for etisk stillingtagen i møte med krigens brutalitet og grusomhet. Videre bevisstgjøres man på at man ikke kan ta Forsvarets legitimitet for gitt som en samfunnsinstitusjon alle ser nødvendigheten og nytten av. Man må derfor tilbake til grunnmuren i ens argumentasjon.

Jeg skal ikke her bedømme hvilken av posisjonene som mest korrekt reflekterer vår tradisjons tenkning om rettfærdighet i krig, ei heller si hvilken som er mest moralsk forsvarlig. Det er imidlertid verdt å merke seg at feltprestene med sin språkbruk plasserer seg innenfor en tenkning som ser rettfærdig krig-tradisjonen som tett forbundet med og nært beslektet med pasifisme, altså «presumption against war»-tanken.⁶ Desto mer overraskende, noen vil sikkert si skuffende, er det da at feltprestene bruker så lite tid og plass på å møte pasifismens mange varianter og argumenter. Drøftingen av pasifismen

⁶ Miller 1991 er et godt eksempel på en slik posisjonering.

er i realiteten gjort unna på fem linjer (286 – 287). Feltprestenes posisjon ville ha tjent på en nøyere vurdering på dette punkt.

Til sist vil jeg få nevne en annen skillelinje innenfor rettferdig krigstradisjonen som kunne ha vært nyttig som en ytterligere profilering av studiens ståsted. Som blant andre James Turner Johnson har påpekt,⁷ kan man se to klare hovedtradisjoner innenfor ikke-pasifistiske og ikke-realistiske varianter av krigens etikk: (1) den utopiske, som mener at militærmakten vil bli overflødiggjort, og at vi beveger oss mot et fredelig samfunn, og (2) den mer pessimistiske posisjon som fremhever at krigen alltid har vært og alltid vil være et grunntrekk ved den menneskelige væremåte, og at vår utfordring dermed ikke kan være å utrydde den, men å temme den. Den første posisjon ble utviklet av Dante Alighieri i det 14. århundre og gjort til en del av vår moderne tenkemåte av Immanuel Kant i hans berømte *Zum Ewigen Frieden*.⁸ Den andre posisjonen trekker sterkere på en kristen syndefalls- og historielære slik vi kjenner den fra kirkefaderen Augustin.⁹

Denne skillelinje er av mer enn bare historisk og akademisk interesse. I mye av vår tids samtale om internasjonal orden og militærmakt finner vi igjen den samme skillelinje. Det uttrykkes ikke minst i forhold til FN-systemet håp om at internasjonale organisasjoner vil overflødiggjøre krig som maktmiddel, og at rent prosedurale, politiske virkemidler vil kunne ta over for militærmakt. Andre argumenterer for at krigsmakt verken kan eller bør overflødiggjøres, men at den kan settes inn i «det godes» tjeneste, for eksempel til såkalte humanitære intervensjoner.

Visjonen om krigens overflødiggjørelse er både vakker og viktig, og den er åpenbart en del også av det kristne håp. Likevel er det tydelig at feltprestene stiller seg innenfor den mer «pessimistiske» tradisjonen fra Augustin, med en profilert oppfatning om at beredskap for bruk av militærmakt vil være nødvendig i all overskuelig fremtid, og at det ikke finnes den type fremdrift i den sekulære historie som tilsier at militærmakt vil kunne overflødiggjøre seg selv, eller realistisk sett kan eller bør ha det som mål. Det interessante er at denne «pessimistiske» posisjon på sett og vis er mer optimistisk enn evig fredpretensjonen. Typisk for mange evig fred-tenkere, blant dem Kant, er påstanden om at krigen ikke kan underlegges moralen, at alle påstander om rettferdighet i krig kun er skjulte uttrykk for egeninteresse, og at krigen som maktmiddel derfor må avskaffes til fordel for et internasjonal regime som gjør den utenkelig og umulig. Den posisjon feltprestene inntar, innbyr til en reell debatt om krigens etikk og moral som fastholder at det *er* mulig å underlegge krigsmakten en moralsk målestokk, og at etikken endog har sin plass i den militære tenknings grunnmur.

⁷ Se Johnson 1987, Reichberg 2001.

⁸ Denne kommer ut i norsk oversettelse ved Øystein Skar på Thorleif Dahls kulturbibliotek i 2001.

⁹ For den sistnevnte posisjon, se Syse 2000.

Konklusjon

Med dette er bare noen ytterst få aspekter ved feltprestenes rikholdige studie nevnt. Deres diskusjon rundt dagens sikkerhetspolitiske utfordringer og om forholdet mellom statssuverenitet og menneskerettigheter er grundig og konsis, likeså refleksjonene rundt teknologiens muligheter og begrensninger.

For meg er denne studien ikke minst et godt utgangspunkt for en utforming av den militære yrkesetikk. Den viser uunngåeligheten av å debattere etikk i militær sammenheng, den vurderer kritisk denne etikkens forhold til den sivile sektor, og den konkluderer med at det «i bunnen av den krisen som de fleste aktører innenfor norsk forsvars- og sikkerhetspolitikk har identifisert, ligger en *mangel på legitimitet*» (313). Dermed er det slått fast at debatten fremover ikke først og fremst kan dreie seg om bemanningsnormer, eller om hvilke militæranlegg som skal bestå, og hvilke som skal legges ned, men om selve Forsvarets fundament og grunnnormer.

Bibliografi

- Johnson, James Turner (1987). *The Quest for Peace*. Princeton: Princeton University Press.
- Johnson, James Turner (1996). "The Broken Tradition", *National Interest*, vol. 45 (høst 1996), ss. 27-36.
- Miller, Richard (1991). *Interpretations of Conflict*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reichberg, Gregory (2001, kommende). «Å skape fred: utopi eller realisme?» *Norsk Statsvitenskapelig Tidsskrift*, vol. 17.
- Syse, Henrik, 2000. "Augustinian 'History' and the Road to Peace", *Augustinian Studies*, vol. 31, nr. 2, ss. 225–239.
- Winwright, Tobias L. (1998). "Two Rival Versions of Just War Theory and the Presumption Against Harm in Policing", *The Annual of the Society for Christian Ethics*. Washington, DC: Georgetown University Press / Chicago: The Society for Christian Ethics.
- Henrik Syse, f. 1966, leder for programmet "Ethics, norms and identities" ved PRIO. Se for øvrig omtale i PACEM 1:2 (1998), s. 138.*

Mellom makt og avmakt: Noen kommentarer

AV GENERALLØYTNANT TØNNE HUITFELDT

Da Forsvaret som den kanskje første offentlige instans ga ut sitt *Forsvarets verdigrunnlag* i 1998 ble det tatt imot av mange som et viktig og riktig tiltak. Men det var også noen som mente at innholdet var altfor begrenset og rettet seg vesentlig mot personellbehandling og personellpolitikk, og at det ga liten vegledning i de virkelig vanskelige spørsmål som er eller kan bli aktuelle i det militære forsvar. Derfor er det fint at Feltprostens Teologiske Fagråd nå har presentert en studie *Mellom makt og avmakt* som tar opp Forsvarets verdier i møte med nye sikkerhetspolitiske utfordringer.

Studien har som formål:

- å vise at etikken får plass som fundamental begrunnelse for hele Forsvarets virksomhet
- å peke på at forsvarspolitikken må sees innenfor en bredere sikkerhetspolitisk ramme, og at dette stiller utvidede krav til personellens kompetanse
- å begrunne hvorfor de verdier som knytter seg til samfunnet, militærmakt, offisersyrket og den enkeltes personlige tros- og verdigrunnlag må stå i en sammenheng
- å peke på etiske verdier som må være i en fundamental begrunnelse for norsk forsvars- og sikkerhetspolitikk, samt vise hvordan disse verdiene fungerer veiledende i spørsmål av stor sikkerhetspolitisk betydning
- å gi ansvarlige aktører konkrete utfordringer

Under kapittel 2 trekker studien opp hovedlinjene i de sikkerhetspolitiske rammebetingelser, både de ytre og de som er særegne for norsk sikkerhetspolitikk. Her er det imidlertid grunnlag for å stille spørsmålstegn ved enkelte av de synspunkter som legges frem, og i hovedsak ved at betydningen av det som studien anser for ytre rammebetingelser synes sterkt overdrevene. Og videre at vanskene med å oppnå nødvendig tilpassing av den militære struktur og kapasitet til den nye situasjon også synes betydelig overdrevet.

I det tredje kapitlet foretas en vurdering av militærmakt etisk, og studien bruker her en inndeling i fire grunnposisjoner for den enkeltes holdning. Studien konkluderer med en femte grunnposisjon som bl.a. innebærer:

- anvendelse av (systematisk, organisert) vold for å oppnå politiske målsetninger må i utgangspunktet vurderes negativt.

- det kan likevel i gitte, ekstreme tilfeller aksepteres at vold anvendes i en samlet vurdering av hva som tjener til menneskers beste

Det som særpreger denne grunnposisjonen er at den hevder at utvikling og bruk av militærmakt ikke bare kan eller bør vurderes etisk men at den *må*. Videre fremholder den at militærmakt i utgangspunktet må forstås negativt og må derfor godtgjøres etisk for å komme i betraktning som mulig alternativ.

Her som i studien for øvrig synes det å være en svakhet at det bare er militærmaktens mulige voldsutfoldelse som er tatt i betraktning, og at militærmaktens øvrige funksjoner som å forebygge angrep og krig, stabilisere og bidra til krisehåndtering eller yte humanitære bidrag ikke er tatt med i betraktningene.

Studiens krav om legitimitet i forbindelse med utvikling og bruk av militær makt er vanskelig å følge når forfatterne hevder at gjenreisningen av forsvaret etter krigen ikke lenger kan fungere som legitimasjon når ens eget område ikke lenger er umiddelbart truet, og at dette fordrer en ny troverdig grunnposisjon i forhold til å satse på militær virksomhet.

Studien hevder i denne forbindelse at i den grad en slik posisjon ikke synliggjøres i det offentlige rom, vil militær virksomhet fremstå som basert på sekundære begrunnelser og derved miste sin legitimitet. Hertil må det innvendes at det selvsagt er vanskeligere å oppnå støtte for tilstrekkelige forsvarsbevilgninger når det ikke foreligger noen umiddelbar og identifiserbar militær trussel mot eget område eller egne verdier. Men det er likevel fullt legitimt og mulig å opprettholde et adekvat militært forsvar når en står overfor en usikker og uforutsigbar situasjon i landets umiddelbare omgivelser. Et nærliggende eksempel på dette er Sveits som i mer enn 600 år har opprettholdt et effektivt militært forsvar basert på alminnelig verneplikt uten noen gang å være angrepet eller direkte truet av militærmakt.

Det er antagelig nokså alminnelig anerkjent at militær virksomhet må underlegges en etisk vurdering, uten at man derved aksepterer at det forfatterne kaller «det nye sikkerhetspolitiske paradigmet» skjerper dette kravet.

Her er den tredelingen nyttig som forfatterne har foretatt for å vise etikkens mulige strukturelle plass:

- etikkens plass som delsektor
- etikkens plass som analysefaktor
- etikkens fundamentale plass

Det er riktig som forfatterne påpeker at etikken betraktes av mange som relevant når det gjelder de menneskelige faktorene i virksomheten. Ut fra denne synsvinkel utgjør etikken en rettesnor når det gjelder personellbehandling, samarbeid og kommunikasjon. Etikk blir da først og fremst et spørsmål om lederskap og samhandling i organisasjonen. Denne måten å tenke på står sentralt i den tradisjonelle forståelsen av etikken i Forsvaret. Den er også kommet til uttrykk i *Forsvarets verdigrunnlag*. I forordet sies det her at

verdigrunnlaget skal prege all virksomhet, «men først og fremst i personellpolitikken».

Forfatterne peker også på at ulempen med denne måte å tenke på er at etikken begrenses til ett felt, og at de overordnede rammene som følger av doktrine, teknologi og operative vurderinger unndras etisk vurdering.

En tilnærming som ikke begrenser etikkens plass til avgrensede og definerte deler av Forsvarets virksomhet er å forstå etikken *som en analysefaktor i hele Forsvarets virksomhet*. Etikk blir da en faktor som inngår i vurderingen av et hvilket som helst tiltak eller handling som forutsetter vurdering og avgjørelse. I en stabsmessig behandling av slike spørsmål vil dermed etikk kunne inngå som en analysefaktor på linje med for eksempel juridiske, folkerettslige, tekniske og doktrinære faktorer. Forfatterne peker på at det er åpnet for denne måten å tenke på i TJ 13-1, *Stabshåndbok for Forsvaret*. Det er heller ikke noe nytt at denne faktoren tas med i militære vurderinger. Tidligere, da det ble gjennomført kurs i målanalyse for eventuell taktisk bruk av atomvåpen, var hensynet til å redusere skade på sivile liv og eiendom en av faktorene i den militære vurdering (å unngå kollateral skade).

I vurderinger av faktorenes innvirkning på aktuelle handlingsalternativer er det klart at det åpnes for etiske overveielser av deres mulige konsekvenser. Her vil det i siste omgang oppstå situasjoner hvor den militære sjef eller stabsoffiser kommer i et dilemma ved at han må velge mellom *militær nødvendighet* og hva som er etisk *akseptabelt*. Det synes også klart at det ikke kan fastsettes noen entydig vekt eller betydning de ulike faktorer skal ha i forhold til hverandre. I slike tilfeller er det viktig at faktorer og kriterier sees i at avveiningsperspektiv, og at dette må skje ut fra et proporsjonalitets-prinsipp som sier at en militær handling for å nå et militært mål må vurderes i forhold til de personellmessige og materielle skader som en slik handling medfører. Vurderinger av militær nødvendighet i forhold til skader på liv og eiendom er vanskelige og det er derfor viktig at personellet gis tilstrekkelig trening i denne type avveininger gjennom Forsvarets skoler og kurs på ulike nivå.

Studiens tredje tilnærming til spørsmålet om etikkens plass i militær virksomhet er å fastslå *etikken som en fundamental begrunnelse for hele Forsvarets virksomhet*. Forfatterne mener at den eneste tilnærming som imøtekommer militærmaktens egenart og de komplekse etiske spørsmål som er knyttet til denne, er å betrakte militærmakten som en i utgangspunktet negativ verdi, men som allikevel aksepteres i særskilte tilfeller. Å betrakte bruken av militærmakt som et moralsk unntak krever derfor etter forfatternes mening at den konkrete utvikling og bruk av militærmakt må vurderes etisk dersom dette i det hele tatt skal komme på tale.

Forfatterne går altså svært langt i retning av å kreve definering av en etisk grunnposisjon i forhold til utvikling og bruk av norsk militærmakt. Og de har påpekt at etikken må ha plass som en fundamental begrunnelse i forhold til bruken av militær makt med henvisning til den «legitimitetskrise som norsk

forsvarspolitikken befinner seg i etter den kalde krigen» som begrunnelse for dette behov.

I denne forbindelse anbefaler studien at vi også bør satse på å utvikle forsvarspersonell med spisskompetanse rettet mot deltagelse innenfor en bred sikkerhetspolitisk tilnærming. Vi bør etter forfatterens mening utdanne forsvarspersonell som sammen med diplomater og eksperter på sosial og rettslig utvikling kan være tilstede i områder der den menneskelige sikkerhet er truet for å verne om og støtte stabiliserende og fredsskapende kulturer og tiltak. Slik vil vi etter deres mening være med på å bygge strukturer og kulturer som er den eneste langsiktige mulighet for vern om menneskers liv, verdighet og rettigheter.

Etter forfatterens mening vil en sikkerhetspolitisk tilnærming i tillegg kunne gi større sikkerhetspolitisk avkastning enn milliardinvesteringer som i løpet av få år vil være utdatert. Det er ingen tvil om at den nevnte fag- og ekspertkompetanse er ønskelig i stabene ved norske avdelinger som settes inn i fredsbevarende- eller fredsopprettende operasjoner. Noe annet ville det imidlertid være dersom det ble fastsatt at diplomatisk virksomhet og sosial og rettslig vegledning skal være del av avdelingenes hovedoppgave. Det er ikke forklart nærmere hvordan denne del av virksomheten skal kunne kombineres med avdelingenes tradisjonelle funksjoner i denne type operasjoner som oftest omfatter observasjon og kontroll av bevegelser og personell i tildelte områder, og forhindre bruk av vold og åpne stridigheter.

Forfatterne forklarer heller ikke hvordan norske militære bidrag til internasjonale fredsoperasjoner skal kunne gjøre bruk av en «bredere sikkerhetspolitisk tilnærming» dersom denne ikke er approbert og iverksatt av de overordnede internasjonale organisasjoner som vanligvis har ledelsen av slike operasjoner, FN, NATO, EU eller OSSE. Her er det fare for at forfatterne går for langt i sine krav til etikkens plass. For det første fordi det antagelig ikke er mulig å gi det militære forsvar en grunnleggende etisk begrunnelse, og samtidig opprettholde et forsvar som er egnet til å gi sikkerhet og handlefrihet i forhold til mulighetene for militær maktbruk eller politisk press bygget på militærmakt mot vårt område og våre verdier. Og dessuten fordi det heller ikke er nødvendig av de grunner som studien nevner. Forsvaret og forsvarspolitikken befinner seg ikke i en legitimitetskrise etter den kalde krigens slutt. Folk i sin alminnelighet er derimot foruroliget over den situasjon som Forsvaret er kommet i av økonomiske grunner, og den pågående nedbygging av vårt tradisjonelle militære forsvar.

Til avslutning vil jeg hevde at studien er lite realistisk når det gjelder vurderingene av mulige sikkerhetspolitiske utfordringer og betydningen av den interne utvikling som må antas å ha innvirkning på opprettholdelse og bruk av norsk militært forsvar. Det må også være klart at de mest ekstreme krav til etikkens plass i norsk forsvar ligger langt utenfor mulighetenes rekkevidde, hvis de overhodet er ønskelige og gjennomførbare.

Det betyr ikke at studien er uten betydning. Man kan ønske og håpe på at utviklingen vil innebære en større plass for etikken i det norske og i andre lands militære forsvar. Og i alle fall vil studien gi svar og vegledning i mange vanskelige spørsmål som militært personell kan bli stillet overfor. Og til slutt vil studien forhåpentligvis gi grunnlag for en oppdatering og videreføring av den gjeldende utgaven av *Forsvarets Verdigrunnlag*.

Tønne Huitfeldt, f. 1925, Åsstubben 3, 0381 Oslo. Generalløytnant. Tidligere kommandør for landstridskreftene i Nord-Norge, øverstkommanderende i Nord-Norge og direktør for NATOs Internasjonale Militære Stab i Brussel (1981-1985). General Huitfeldt var redaktør av Norsk Militært Tidsskrift 1984-96, og engasjert ved Forsvarshistorisk Forskningscenter for arbeid med strategiske studier 1985-91.

Convivencia

– Dream or Reality

*From a Christian Perspective**

BY PROFESSOR DOUGLAS W. KMIEC

The post-Cold War world is adrift in a sea of paradigms. To some, it is *a clash of civilizations*. To others it is the *end of history*. To still others there can be no true progress until personal autonomy vanquishes the claimed oppressions of community.

To evaluate whether Convivencia¹⁰, or the peaceful coexistence of many perspectives, is possible in a world presently torn by brutal ethnic cleansing and genocide is a daunting task. It calls for faith in universal truths that are always sorely tested when war is thought necessary to peace. Many innocent lives have been lost in Kosovo, and even as the cause of rectifying crimes against humanity is clearly a just end, there is no one alive who does not see the hazards of employing violent means.

The exhilaration of the end of the Cold War, and hence the end of competing economic, and derivatively political, ideologies understandably produced some rosy expectations. Fukuyama's prediction that it would be the *end of history* overstated importance of both economics and politics to history. Economic and political systems are merely means to have the leisure to explore higher ends. For many an understanding of these higher ends lies in religious faith. And yet, paradoxically, religious faith is normally often blamed for world or regional conflict, and even then curiously unexplored, in international analysis.

1. Searching for Human Identity – Will it Occasion Clash or Harmony?

This paper will argue that Convivencia need not be a dream. Rather, it is a manifestation of the natural law that is recognized profoundly in the Christian, especially Catholic, tradition, but among all established religions. For

^{10*} This article was originally presented at the NATO Air Force Chaplains' Conference in Tromsø, Norway on 17 June 1999.

The term is used to refer to coexistence of Jews, Muslims and Christians on the Iberian Peninsula roughly from 711 to 1492. The period yield a remarkable cross-fertilization of ideas in astronomy, philosophy, and mathematics. New architectural styles also emerged, melding the Mudejar style developed under Muslim and Christian rule with Sephardic Jewish design used in synagogue. Writers attribute the harmony that existed to the fact that all three religions, in varying ways, shared the Bible as the most holy book.

Convivencia to become real, however, both rejection of the idea of the inevitability of civil strife and a disavowal of false notions of freedom will be required. In particular, it will be argued that in modern day claims of personal autonomy, not religious belief, are the likely cause of international affront. Far from being the progenitor of conflict, religious belief understood as supplement to man's internal natural law sense, is a facilitator of peace and a proper guide to the uses of freedom.

When the Berlin wall fell in 1989 and communism collapsed with more swiftness than anyone likely imagined even a year earlier, there was an assumption of world harmony. Francis Fukuyama posited that *we* may be witnessing

*the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government.*¹¹

Samuel Huntington in *The Clash of Civilizations* retorted that Fukuyama's assessment was only a "moment of euphoria at the end of the Cold War" that was soon to be understood as an illusion.¹² In Huntington's view, the world had indeed changed, but it had not necessarily become more peaceful. "Change was inevitable," Huntington wrote, "progress was not."¹³ The divisions of the world would no longer be ideological, political or economic, rather they would be cultural.

As the world approaches the end of the millenium, it is clear that Huntington grasped (sadly) more than an element of truth. Conflict still exists. But in passing, Huntington noted something else going on, though his thesis of culturally-determined clash prevented it from being assessed directly. "Peoples and nations are attempting," Huntington wrote, "to answer the most basic question humans can face: Who are we?"¹⁴ This search for identity is real and vitally important. But like Fukuyama – only at an opposite side of the optimism scale - Huntington did not fully appreciate the implications of this search. True, Fukuyama too facilely thought the search completed. Huntington's error resided in understanding the search as a sub-aspect of potentially warring civilizations. In this respect, Huntington may have only anticipated conflict because he located the search in narrow or out-worn political concepts. People would use politics, he wrote, *not just to advance their interests but also to define their identity*. Yet, politics is the wrong place to define identity, since no government – even liberal democratic ones – is our Creator.

This is not to say that Huntington ignored the influence of religion. He did not. Yet, he largely saw religion as a source of division. He writes:

¹¹ Fukuyama, Francis (1989): *The End of History?*, National Interest, p. 3, 1989.

¹² Huntington, Samuel (1997): *The Clash of Civilization*, Touchstone, p. 31.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p. 31.

[P]eople who share ethnicity and language but differ in religion may slaughter each other, as happened in Lebanon, the former Yugoslavia, and the Subcontinent¹⁵

He gave little credence to the idea that religions, both Western and Eastern, Christian and non-Christian, contain sufficient common, universal truth to permit coexistence. “A universal civilization,” scoffed Huntington, “requires universal power.”¹⁶ In this, Huntington never fully grasps the power of universal values that might be derived simply from their better understanding and articulation. Instead his analysis quickly slides from bemoaning the absence of universal power to the decline of Western hegemony. *American hegemony is receding. The erosion of Western culture follows, as indigenous, historically rooted mores, languages, beliefs, and institutions reassert themselves.*¹⁷ Huntington has confused what is Western with what is universal.

If universal values can be understood as not merely Western, then many of Huntington’s suppositions of conflict fall away. For example, his concern with the relatively dramatic growth of Islam becomes of reduced significance. While Islamic history is certainly not free of expansion by the sword, it is also true that Islamic teaching affirms, as Christianity does, that the only true faith is one that is wholly voluntary. The Koran makes plain that it is wrong to coerce another in matters of faith. “To you your religion, and to me my religion!”¹⁸ And similarly the later passage: “No compulsion is there in religion.”¹⁹

In the end, Huntington’s thesis is not a denial of universal, religiously grounded values, but a lament that Western ideas are not likely to be accepted without resistance. Yes, there will be a clash of culture and civilization if it is assumed that the objective is not the honest search for human identity but the imposition of the West’s external norms. Huntington can see only conflict because his theory at its core is isolationist and exclusionary, rather than the articulation and defense of universal natural law values written on the heart of all men and women. Huntington’s *abstention rule* (whereby core states, like the United States, stay clear of conflicts in other non-core (and presumably minor (?) Civilizations) is hinged on the decline of Western ideas, and the presupposition that since these ideas would not be accepted without a fight, the United States might as well keep itself pure and free from integrative or multi-cultural impulse.

Some reviewers of Huntington’s work note a slight change in voice toward the end of his volume. Huntington, as John Knox observes, does seem to subscribe at least to the possibility of a *thin morality* uniting us all.²⁰ But at this

¹⁵ Ibid., p. 91.

¹⁶ Ibid., p. 91.

¹⁷ Ibid., p. 91-92.

¹⁸ Koran 109:1-5.

¹⁹ Koran 2:258.

²⁰ John H. Knox, “The Case of the Missing Paradigm”, *Tex International Law Journal* 32 (1996), p. 355.

most important point, the book stops, even as Knox explains: “It would therefore seem to be of some importance to know what these common values are and how they differ from Western values.”²¹

2. The Confusion of Human Right and Personal Autonomy

Of course, here is where the story gets most interesting for the prospects of Convivencia. Huntington assumes that western values, and implicitly those worth universalizing, are individualist at their core. In this respect, Huntington sees as troubling and fundamentally at odds with the West’s idea of human rights Asia reverting to its emphasis of community over individual. Thomas Franck, an editor of the *American Journal of International Law*, joins Huntington in this, arguing that progress itself can be measured singularly by a nation’s commitment to the principle of personal autonomy.²²

But does unfettered personal autonomy actually advance peaceful coexistence? Does setting the individual above community, including especially religious community, help identify or obscure universal or human right? Perhaps it is the incorporation of radical conceptions of autonomy into international human rights documentation that is antithetical both to what frames day to day life for an individual and also to what is needed to ameliorate the likelihood of international conflict.

3. Religion as True Guarantor of Human Freedom & Check Upon International Conflict

Franck writes that the American and the French revolutions “permanently undermined the previously prevalent conviction that religion must play a leading role in governance.”²³ Franck is of course correct that the twin guarantees of religious freedom in the American constitution ensure freedom of conscience from governmental interference. But Franck conflates this salutary precept of human happiness with an implicit, if not explicit, view that religion is unimportant. Franck deduces that “the state . . . ought not to enforce any view, or even multiple views, of religion or morality.”²⁴ With a glancing reference to Thomas Jefferson’s casual observation that “it does me no injury for my neighbor to say there are twenty gods, or no god,” Franck transforms freedom *of* religion into freedom *from* religion. Speciously, he even contends that the Founders of the American republic favored this radical tilting of skepticism

²¹ Ibid., p. 361.

²² Thomas M Franck, “Is Personal Freedom a Western Value?”, *American Journal of International Law*, 91 (1997), p. 5993.

²³ Ibid., p. 599.

²⁴ Ibid., p. 599.

over faith. This is simply historically wrong as legions of material from the 18th century founding era in America could make apparent. Simply consider the words of America's first president, George Washington:²⁵

Of all the dispositions and habits which lead to political prosperity, religion and morality are indispensable supports. In vain would that man claim the tribute of Patriotism, who should labor to subvert these great Pillars of human happiness, these firmest props of duties of Men and citizens. The mere Politician, equally with the pious man ought to respect and to cherish them. A volume could not trace all their connections with private and public felicity. Let simply be asked where is security for property, for reputation, for life, if the sense of religious obligation desert the oaths, which are the instruments of investigation in Courts of Justice? And let us with caution indulge the supposition, that morality can be maintained without religion. Whatever may be connected to the influence of refines education on minds of peculiar structure, reason and experience both forbid us to expect, that National morality can prevail in exclusion of religious principle.

In the United States, the government may neither prescribe, nor establish, a national church, or proscribe the method of worship freely chosen to be exercised by an individual. However, the American commitment to religious freedom, is not a means of demonstrating religion's unimportance, but its salience. Alexis de Tocqueville, one of the first keen observers of the American scene, makes this exact point when he notes that religion supplies the mores that govern individual life in ways the positive or public law could not. Here are Tocqueville's direct words:²⁶

[Religion's] indirect action seems to me much greater still, and it is just when it is not speaking of freedom at all that it best teaches the Americans the art of being free.

. . . There is innumerable multitude of sects in the United States. They are all different in the worship they offer the Creator, but all agree concerning the duties of men to one another. Each sect worships God in its own fashion, but all preach the same morality in the name of God. Though it is very important for me as an individual that his religion should be true, that is not the case for society. Society has nothing to fear or hope from another life; what is most important for it is not that all citizens should profess the true religion, but that they should profess religion.

Religion in America or elsewhere is thus best perceived as the very guarantor of freedom, since without its insight into moral behavior and unequivocal affirmation of the transcendent value of human life, laws would multiply and freedom would contract. Rightly Tocqueville cautions against transient religio-political alliances, since temporal success or failure in the public realm cannot be the measure of truth. The apt quotation from Jefferson is therefore not his isolated comment colorfully illustrating the value of neighborly tolerance, but his corporate statement for a new nation in the declaration of Independence recognizing the existence of a Creator as well as the natural law, and tracing the

²⁵ George Washington, "Farewell Address [September 19, 1796]", in W. B. Allen, ed., *George Washington: A Collection*, 1988.

²⁶ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, pp. 287-301.

inalienability of the rights to life, liberty and happiness' pursuit to this transcendent source.

A failure to appreciate the significance of religious faith to the proper use of freedom, in private life or public decision undermines social order at its root. Indeed, it is an attack upon the human person itself because it indulges a notion that humanity is capable of redefinition at will. Herein lies the story of American slavery where positive law departed from Christian belief and tradition and presumed that humanity could be redefined as property. It is also the story of abortion, where women are told to be unconcerned about humanity of the unborn child because they have the right to define their own meaning within the universe. They have the autonomy to kill their children. Slavery, abortion, the widespread and brutal murder of Jews in the Holocaust, and today's ethnic cleansing, are all hallmarks of undifferentiated claims of personal autonomy, not religious belief. It would surely be the Devil's work to see autonomy as the vindication of human right, or as basis for coexistence across cultures.

Interestingly, those who decry religious influence and its emphasis on community do so in terms that are equally critical of Christian and non-Christian belief. Franck, for example, takes aim simultaneously at Islamic and Catholic teaching. Frank writes:

*Papal displeasure with global efforts to enunciate and implement women's reproductive autonomy parallels the interest in Islam in protecting its societies from non-Islamic missionaries.*²⁷

Putting aside for a moment whether this is an entirely fair characterization of Islamic belief, Franck is surely right that both Catholic and Islamic practice emphasize community obligation and self-giving, rather than self-definition and indulgence. But should this not be applauded rather than assailed? Is Convivencia more or less likely where individuals see themselves as obligated to one another and possessing a common origin? Is Slobodan Milosevic more or less willing to murder, rape and displace ethnic Albanians with the supposition that they are his equal or because he – as a claimed autonomy right – can redefine their existence? The answer is as obvious as the question is rhetorical.

Huntington's dire prediction of a clash of civilizations – perhaps, in his judgment, leading even to cataclysmic World War – is thus more understandable in light of the mistaken notion that individual autonomy is the definition of human right. The view is in error from both Christian and non-Christian religious perspectives. Simplistic paeans to autonomy are not, and deservedly should not be, easily transferable outside the affluent segments of Western culture, where they have already done enough tragic mischief. Rather, the dream for peaceful coexistence depends on getting beyond self-centeredness, as both Islamic and Christian principle reveals.

Professor M. M. Slaughter examining Islam states that in Islamic belief “there is no a priori self as such, but only self as expressed in, and realized

²⁷ Op. cit., p. 601.

through constitutive attachments and relations.”²⁸ This echoes St Paul’s proposition to Christian communities that no person truly owns himself, because no person is self-created. How important is this? Listen to the words of John Cardinal O’Connor of the Archdiocese of New York, who writes:²⁹

I am not sure that even a sense of humanity, even a recognition that the unborn, the cancer-ridden, the vulnerable are persons will change anything. What will change it? I am not sure that anything will change it except a recognition of the sacredness of the human person, not simply the humanity, but that human beings belong to God. As St Paul says, “You are not your own. You have been purchased, and at what price! So glorify God in your body.” No, human beings will not be safe unless we recognize they are sacred persons.

This transcendent view of human origin and existence is more likely to reconcile dispute than excessive libertarian claims to be left alone or derivative materialistic claims premised upon over-statements of John Locke’s labor theory of property right. So too, even the exercise of an unquestionably important right of free speech is likely better understood from this perspective. Franck is disparaging when he writes

*the [Western] concept of the autonomous self requires the free speech principle; the socially situated self of Islamic society necessarily rejects free speech in favor of prohibitions against insult and defamation.*³⁰

But in the wake of the recent dramatic incidents of children murdering children in American schools, does anyone seriously doubt the importance of prudential limits on insult and denigration? While it remains unwise to tolerate any form of government censorship, it is certainly not untoward to ask for sapient and responsible codes of conduct to be observed by media and the entertainment industries.

4. The Ill Consequence of Ignoring Religion in Foreign Policy Analysis

Thus far our attention has been focused on disavowing faulty prognostications of global conflict premised upon notions of human autonomy that distort, rather than advance, human freedom. To make Convivencia a genuine reality, however, effort must be made to identify what universal values are held in common by all human persons. Religion is an ideal source to explore for such values. Yet, this is a much neglected task since modern skepticism excludes questions of

²⁸ M.M. Slaughter, “The Salman Rushdie Affair: Apostasy, Honor, and Freedom of Speech”, *Virginia Law Review* 79 (1993), pp. 1553-89.

²⁹ John Cardinal O’Connor, “‘You are not your own’: A Teaching From St Paul Has Everything To Do With *Roe v. Wade*”, *Catholic Law* 37 (1997), pp. 261-266.

³⁰ *Op.cit.*, p. 602.

faith and religion. Edward Luttwak describes this as an *enlightenment prejudice*. Luttwak writes:³¹

Astonishingly persistent, Enlightenment prejudice has remained amply manifest in the contemporary professional analysis of foreign affairs. Policymakers, diplomats, journalists, and scholars who are ready to overinterpret economic causality, who are apt to dissect social differentiations most finely, and who will minutely categorize political affiliations are still in the habit of disregarding the role of religion, religious institutions, and religious motivations in explaining politics and conflict, and even in reporting their concrete modalities.

Why is religion ignored? Mistake paradigms of clashing civilizations and the untenable views of personal autonomy have already been mentioned, but there is another reason: conflict traceable to religious understanding is unresponsive to the normal means of social engineering and foreign policy intervention. When religion explains conflict, political and economic reform may prove pointless. Luttwak gives the example of the fall of the Shah in Iran.

*By refusing to admit that the culprit was Westernization itself, which the Muslim masses found so profoundly disorienting and so corrosive of traditionally authoritarian relationships between men and women and between parents and children . . . US analysts could not imagine that the revolt was not aimed at the West and thus at the leading Western power, the United States.*³²

Ignoring the significance of religion, the US misadvised the Shah and ultimately itself, by keeping its embassy open in Tehran well beyond the point of danger.

Religious claims are claims of truth, not praxis or efficiency. There is little doubt that democratic capitalism provides higher levels of prosperity, but not without significant alienating effect. Simulating new ideas through endless competition is vibrant, but it is also unsettling to family and community. For example, markets must attract new employees and they do this with attractive income packages. Such corporate transfers efficiently may direct individuals to where they are most economically valued, but not necessarily to where they are most needed by family, friend, and neighbor. The conflict between economics and community (or if you will: commitment to higher value) is yet another reflection of the dichotomy between personal autonomy and the recognition of obligation.

One limited, pragmatic remedy for this disregards of religious or higher value in foreign policy is simply its better study and diplomatic incorporation.

*For example, religious attaches could be assigned to diplomatic missions in those countries where religion has particular salience, to monitor religious movements and maintain contact with religious leaders . . . Intelligence organizations that already have specialists in many functional areas could usefully add a religion specialist as well.*³³

³¹ Edward Luttwak, "The Missing Dimension", in D. Johnston & C Sampson, eds., *Religion: The Missing Dimension of Statecraft*, 1994.

³² Op.cit., p. 13.

³³ Luttwak op. cit., p. 16.

Beyond this, attention to the special role of particular denominations, most notably that of the Catholic Church, needs better recognition and coordination when assembling and evaluating policy alternatives. There are a number of reasons for paying unique attention to a Catholic presence in international matters. The Catholic Church has a world wide congregation and its focused internal ecclesiastical discipline and structure is augmented by schools, radio stations, and considerable property devoted to the promotion of social justice. At the moment, the Church is also blessed with a highly charismatic and intellectually adept leader. As Dr Barry Rubin of Johns Hopkins has written:³⁴

The political manifestations of Christianity and of Catholicism, in particular, have changed from a major force against change into a factor favoring the attainment of democracy and social justice through reformist or revolutionary means. Moreover, the Catholic Church has proven to be the one organized institution that has survived years of communist rule, having an almost instantaneous mass appeal.

5. Getting Beyond Economics and Politics – The Relationship Between Faith and Reason

If religion is to become this more prominent feature of foreign policy analysis, it requires more than specialized case officers and monitoring. It necessitates *mental re-adjustment*. In particular, it will entail an acknowledgment that economics and politics are not enough to make sense of the world order. To paraphrase the Holy Father, reason and faith are necessary complements. Contrary to the prevailing secular view of international study which boasts that “human reason [has been] elevated above divine revelation”³⁵, religious inquiry does not permit questions of ultimate value and truth to be avoided. This is the burden of John Paul II’s encyclical *Fides et Ratio*, which seeks to transcend the material and the historical in order to ask *about who we are, about why we exist, about whether God and eternal life exist*.³⁶ Note how closely this coincides with the insight mentioned, but not pursued by Huntington, that the present age is in a desperate search for human identity.

Cardinal Ratzinger aptly points out that

*man is not trapped in a hall of mirrors of interpretations; one can and must seek a breakthrough to what is really true.*³⁷

Part of this truth is the recognition that human right is not merely cultural product. Christianity has always bolstered this view since it introduces people

³⁴ Barry Rubin, “Religion and International Affairs”, in Johnson & Sampson, eds., 1994, p. 33.

³⁵ Franck, op. cit., p. 598.

³⁶ Joseph Cardinal Ratzinger, “Culture and Truth: Reflections on the Encyclical”, *Origins* 28 (1999), p. 630.

³⁷ *Ibid.*, p. 627.

not to any particular culture, but to the “capacity of self-transcendence”.³⁸ This capacity involves listening to the word of God as it comes through diverse religious traditions and consciously applying it to reasoned evaluation of the world. In other words, when reason and faith are linked within foreign policy analysis, we are more likely to discover ultimate and universal norms of conduct that are culturally dependent. In his encyclical writing, for example, John Paul II illustrates how every culture tries to explain itself by struggling to liberate itself from the confines of its space and time. This struggle produces a secular body of cultural-specific political and philosophical thought. But when these aspects of reason are applied in the light of faith, something larger happens. Cardinal Ratzinger explains:³⁹

With this reference, the universalistic tendency of the great cultures becomes evident, their transcending place and time, and so too the way in which they advance man’s being and his highest possibilities. Here the capacity for reciprocal dialogue between cultures finds its foundation.

Compare this perspective to even the savvy international insight of Dr Zbigniew Brzezinski. In seeking to articulate “the norms that should govern global affairs,” Dr Brzezinski resents four as binding:⁴⁰

1. That peoples should live in self-governing societies based on the rule of law.
2. That world peace must be based on respect for national sovereignty and not hegemony.
3. That the free market economic system is productive.
4. That the benefits of science must be accessible for all of humanity.

A careful look at these should reveal that Brzezinski has only partially applied faith to reason. For example, his preference for democracy is by his own admission a desire to export the American model. In this, it again reflects Huntington’s preference for Western thought and structure. Brzezinski’s attachment to the free market is likewise of this nature. Although even Dr Brzezinski admits that as sound an engine as the free market is, it is not fully transferable to other nations.

*It is no longer very clear (in light of Asian economic weakness and Russia and the Ukraine’s inability to carry forward economic reform) that there are universally valid prescriptions for successful economic transformation.*⁴¹

Brzezinski notes as well that the market system that in spite of global economic growth yields ever higher numbers of poor is necessarily open to challenge. No faith perspective can complacently accept the free market as global norm where

³⁸ Ibid., p. 629.

³⁹ Ratzinger, op. cit., p. 628.

⁴⁰ Zbigniew Brzezinski, “Global Dilemmas Democracy Faces”, *Origins* 28 (1998), pp. 206-207.

⁴¹ Ibid., p. 209.

the number of people in abject poverty (earning less than US\$ 1 per day) is 1,5 billion – an increase of 200 millions since 1993.⁴²

Focusing for a moment on Dr Brzezinski's fourth proposed global norm, extending the benefits of science to all humanity, one sees a closer drawing together of reason and faith. Dr Brzezinski correctly observes that

*the most dramatic scientific discoveries increasingly pertain to what might be "called internal reality", that is to say, what human being seems to be and what potentially it might become.*⁴³

Making references to cloning, the enhancement of human intelligence, and the like, Brzezinski asks:

*does it not pose the danger of a wholly new and fundamental division in the human condition between those who will benefit the most and those who will benefit the least, thereby generating also serious political consequences?*⁴⁴

Here, Brzezinski is forced to acknowledge that as attractive as democratic rule is,

*there is no basis for assuming that democratic decisions on such matters will necessarily be ethical correct.*⁴⁵

With this admission, reason has met faith, and Brzezinski calls for science to be the tool and not the master of humanity.

*If it is to be truly a tool, it must be guided by some shared values, on the basis of which both the direction and limits of scientific experimentation with the essence of the human being will be determined. That, without doubt, will be the most difficult problem to resolve.*⁴⁶

6. The Content of Universal Values

It would seem, then, that to promote Convivencia, or at least to minimize the sources of conflict that disturb it, giving content to universal or shared values cannot be avoided. What does Christianity contribute to this? Very much indeed, but as will be briefly illustrated below its most significant contributions are held in common with many faiths. The most essential contribution is just this, however: *the dignity of the human person is of transcendent value*. Such value is inherent. No charter or government (and for Dr Huntington's benefit, no civilization either) is the source or origin of this value or its most salient associated rights. Of course, a corollary emerges: to be legitimate, a government

⁴² David Briscoe, "World Bank Estimates 200M New Poor," *Associated Press Wire*, June 2 1999.

⁴³ Zbigniew Brzezinski, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 211.

must acknowledge this inherent human dignity.⁴⁷ The Book of Genesis tells us that every person is created in the image and likeness of God. By contrast, Marxism, Nazism, fascism, consumerism are all based on the selfish satisfaction of personal demand. They are claims of unlimited right without responsibility. They are the ideological and institutionally ugly face of misunderstood claims of personal autonomy.

What specific universal values can be deduced from recognizing man's transcendent origin? Most fundamentally, the proposition that life is inviolable and must be safeguarded from every form of violence, including poverty, armed conflict, criminal trafficking in drugs and arms, and mindless damage to the environment. Moreover, since religion offers the chance to express and better understand the deepest aspirations of the human person, unfettered religious freedom to manifest faith, belief and practice is likewise essential, as is a recognition that

*recourse to violence in the name of religious belief is a perversion of the very teachings of the major religions.*⁴⁸

Other subpoints could be elaborated: rights of reasonable participation in public decision, freedom from irrational discrimination on the basis of race, religion, gender or ethnicity, and access to meaningful employment capable of providing sufficient income for food, clothing and health needs. In addressing these specific aspects of universal value, however, we must never lose sight of the natural law foundation upon which they are based lest we slip back into the mistaken wants of unfettered personal autonomy and self-creation.

7. *The Natural Law Foundation*

What is natural law? It is the belief that God, an all powerful and magnificently intelligent Creator, made all things in accordance with his divine plan, or the Eternal Law. Under this Eternal Law, every person and every thing has a nature that is specifically devised to its purpose or end. The end of persons is much distinct from things. Every person is endowed with an immortal soul, a free will, and an intellect that has the capacity to reason. Through this reason, men and women participate in the working out of God's Eternal Law. This participation is the natural law. Because men and women are fitted for this participation by the author of Creation, itself, they have certain antecedent rights which cannot be interfered with by any subordinate governor, even one that thinks itself a superpower.

These natural law precepts are very much part of the Catholic and Christian traditions. *No possible conception of peaceful coexistence can exist without them.* The United States declared its very existence to be founded upon the *laws*

⁴⁷ John Paul II, "Respect for Human Rights: The Secret of True Peace", in *Origins* 28 (1998), p. 489.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 490.

of nature and nature's God. But it would be a profound mistake to think of the natural law as merely a Christian or Catholic dogma. If that is all it was, then the argument presented here would be imperfect as Huntington's regret that it is not possible to merely export Western civilization without difficulty. As Professor Charles E. Rice, one of America's foremost natural law scholars has observed, however:⁴⁹

The natural law has been around a long time. It is neither Catholic dogma nor even a Christian invention. Sophocles' Antigone recognizes the reality that human laws are subject to a higher law, . . . Aristotle, (three centuries before Christ) observed that "one part of what is political just is natural, and the other part legal. What is natural has the same validity everywhere alike, independent of its seeming so or not. What is legal (in positive as opposed to a natural law sense) is what originally makes no difference (whether it is done) one way or another, but makes a difference whenever people have laid down the rule . . . " Aristotle believed that "there is in nature a common principle of the just and unjust that all people in some way divine (discern) even if they have no association or commerce with each other.

Marcus Tullius Cicero (one hundred years before Christ) described "law" as "the highest reason, implanted in Nature, which commands what ought to be done and forbids the opposite." He said that "right is based, not on men's opinions, but upon nature."

Natural law ideas found later expression in common law. Sir Edward Coke said: "And it appears in our books, that in many cases, the common law will controul Acts of Parliament, and sometimes adjudge them to be utterly void: for when an Act of Parliament is against common right and reason, or repugnant, or impossible to be performed, the common law will controul it, and adjudge such Act to be void."

. . . The affirmation of natural law by Martin Luther King further indicates that natural law is neither the invention nor the exclusive property of Catholics. Professor John T. McNeill of Union Theological Seminary, discussing the views of Martin Luther, Philip Melanchthon, Holdreich Zwingli and John Calvin, concluded: "There is no real discontinuity between the teaching of the Reformers and that of their predecessors with respect to natural law."

Yes, the Christian, especially the Catholic, tradition counts among its ranks some great natural law scholars, such as Thomas Aquinas, whose 13th century treatise on law systematically explains the natural law in the context of both reason and revelation. But, again as professor Rice observes:

the natural law is not "just another Catholic dogma". As Antigone testified to Creon, its principles are rooted in nature and knowable reason: "These laws are not for now or for yesterday, they are alive forever; and no one knows when they were shown to us first."⁵⁰

In proceedings nearly a half century ago, scholars of the Judaic, Muslim, Hindu, Buddhist and Chinese traditions were called together

⁴⁹ Charles E. Rice: *Fifty Questions on the Natural Law*, p. 34, 1993.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 36.

*in an endeavor to find some common ground, and possibly, some additional support for the basic concept of natural law.*⁵¹

The conveners of this effort or conclave at the Natural Law Institute of the University of Notre Dame noted that the papers solicited were not in any sense artificially contrived. Wrote Father Theodore Hesburgh the following?:

*we merely asked were there such points of contact [] as to give some hope of establishing a valid basis for a meeting of minds, eastern and western, as regards the basic concept of natural law*⁵²

To answer that question, the Natural Law Institute outlined three essential elements of natural law thinking:

1. that natural law is divine in origin
2. that unlike human laws, natural law applies to all men of all times, and
3. that natural law can be known or discovered by the exercise of reason.

Do these precepts cross denominational lines? With minor variation, the answer given by the Institute was affirmative. For example, on origin of natural law in the will of God, the Hindu, Jewish, Muslim and Chinese traditions shared the Christian perspective. The Buddhist view did vary, not in the recognition of natural law, but in its point of origin. Still, Dr Daisetz Suzuki admitted

*a law fundamental to all human action, but based on human nature considered in itself rather than as coming ultimately from God as its creator.*⁵³

On the binding nature of natural law to all times and places, there was again unanimity across religious traditions. As Dr Sundaram testified for the Hindu tradition,

*the immortality of the soul is applicable to the followers of all religions and the Law of Nature pertaining to the soul of man is of universal acceptance. Natural law, according to the Hindu is identical in all faiths and is common to all mankind.*⁵⁴

Similarly, Dr Hu Shih of the Chinese tradition cites the Canon of Confucius to support universality:

*The times may change, dynasties may come and go, and metal and rock may decay and perish, but the Canon (Ching) will always remain as the unchanging rule and as the immutable law for a hundred generations to come.*⁵⁵

Finally, Dr Khalifa Abdul Hakim agreed from the Muslim tradition, positing that the natural law is

*universal and objective, rooted in the nature of things and the nature of humanity.*⁵⁶

⁵¹ Rev Theodore M. Hesburgh: "Epilogue", in *V Natural Law Proceedings of 1951* of the Natural Law Institute of the University of Notre Dame, 1993, p. 162.

⁵² *Ibid.*, p. 165.

⁵³ *Ibid.*, p. 171.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 175.

Writing in a more recent essay entitled *World religions and Conflict resolution*, Dr Harvey Cox, the Thomas Professor of Divinity at Harvard, confirms how the Muslim tradition includes

*recognition of universal moral virtues with which all human beings are endowed.*⁵⁷

Cox elaborated that the common ethical sense alluded in the Koran (91:8)

*calls to mind the philosophical idea of natural law . . . [And] [i]t is important to note, writes Dr Cox, that the Koran regards this innate capacity for moral goodness ingrained in the human psyche as leading to a rationally derived guidance that transcends the revelations, which are the major source for human guidance.*⁵⁸

Indeed, in the Muslim tradition, religious diversity, itself, is an aspect of God's own will. As the Koran (5:48) explains:

If God had willed he would have made . . . one nation. But He did not do so, that he may try you in what has come to you [as guidance]. So, complete with one another in good works; Unto God shall you return; altogether; and He will tell you the Truth about what you have been disputing.

Returning to the third and final point inquired into by the Natural Law Institute – the knowability of natural law – there was again agreement among the religious perspectives. In the Christian view, the natural law

*is nothing other than the light of understanding infused in us by God, whereby we understand what must be done and what must be avoided. God gave this light and this law to man at creation.*⁵⁹

Rabbi Freehof for the Jewish tradition concurs stating

*it was [] the law inherent in the nature of man's mind and conscience, used as an instrument to discover the implicit will of God which is eternally present in unceasing revelation.*⁶⁰

Similarly, the Islamic voice at the Institute conclave observes the

*[t]he Quran says that the best of divine gifts is wisdom, and wisdom dictates surrender which would dispel discord and lead to eternal harmony with God, with one's own nature and with the nature of things . . . The fundamental principles (of law) are rooted in the nature of man, and men of knowledge, not misled by personal or collective egotism, can discover them.*⁶¹

⁵⁷ Harvey Cox, "World Religions and Conflict Resolution", in Johnston & Sampson, op. cit., p. 277.

⁵⁸ Ibid., p. 277.

⁵⁹ John Paul II, *Veritatis Splendor n 40*, citing St Thomas Aquinas, *In Duo Praecepta Caritatis et in Decem Legis Praecepta Prologogus*, ed. Taurinen (1954) *Opuscula Theologica II*, No 1129, p. 245.

⁶⁰ Hesburgh, op. cit., p. 76.

⁶¹ Ibid., p. 177-178.

8. Convivencia – Dream or Reality? Predicate Questions

How well do we know our personal faith? How well do we understand the faith differences of others? How well do we perceive the existence of a natural law capable of illuminating universal values that could bind us together in the international arena? The answers are likely embarrassing. Yet, natural law has not been invisible to international event. One example is the prosecution of the Nazi leaders in Nuremberg for the reasons of human rights. Another is Kosovo 1999, where NATO acted beyond its positive law charter for the same reason. The International War Crimes Tribunal has rendered its indictments. NATO's work is unfinished until the indictments are prosecuted. Indeed, the reality of Convivencia will be equally delayed so long as we confuse autonomy with human right and remain uninformed of the universal that underlies all religious belief – namely, God's eternal law, a morally and inescapable natural law reality.

Douglas W. Kmiec. Professor, Pepperdine University School of Law, 24255 Pacific Coast Highway, Malibu CA 90263-4655 USA. Professor Kmiec taught Constitutional Law at the University of Notre Dame (USA) for nearly two decades and was constitutional legal counsel to President Ronald Reagan (1985-89). Professor Kmiec presently holds the Henry and Richard Caruso Chair in Constitutional Law at Pepperdine University.

Convivencia and Muslims*

BY SARAH D. SHIELDS

A few years ago, *The Economist* cover screamed “Not Again,” as the illustration below showed Crusaders and Muslims engaged in combat on horseback. Samuel Huntington’s book, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* had become a New York Times bestseller. The popular US television news magazine *Twenty-Twenty* presented a segment called “American Jihad.” On the other side of the Atlantic, British correspondent Clare Hollingworth warned in “Another Despotic Creed Seeks to Infiltrate the West” that

*Muslim fundamentalism is fast becoming the chief threat to global peace and security as well as a cause of national and local disturbance through terrorism. It is akin to the menace posed by Nazism and fascism in the 1930s and then by communism in the ‘50s.*⁶²

Der Spiegel devoted a whole issue to the resurgence of Islam, complete with alarming photographs. Jeffrey Tayler claims that

*colloquially, the word immigré has become something close to a slur; evoking larcenous, dark-skinned Muslim freeloaders who demand more and more social benefits from the state as they inundate, pollute, and subvert La France française.*⁶³

The resurgence of Islam.

On both sides of the Atlantic, in the academic as well as the policy-making communities, fear seems to be the dominant motif underlying studies and proclamations about Islam and Islamic political movements. The rise of Islamic political movements and continuing conflicts in the Middle East have been presented by scholars, politicians and the entertainment industry as merely the latest reflection of an inherent Muslim propensity toward violence, an essential character that has poisoned relations between the Muslim world and the Christian world for centuries.

What I hope to do is to re-interpret that myth by looking at both a long-ago past and a more recent past. From a historical point of view, the relationship between the Muslim and Christian worlds cannot be construed as one of

* This article was originally presented at the NATO Air Force Chaplains’ Conference in Tromsø, Norway on 17 June 1999. It was revised and presented as a College Lights Lecture, “Muslims, Tolerance, and History,” on 9 November 1999 at the University of North Carolina, Chapel Hill. My thanks to William Merryman, Laurie Maffly-Kipp, and Sylvia Hoffert for their suggestions.

⁶² Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation : Religion and Politics in the Middle East* (London : I. B. Tauris, 1996), 185.

⁶³ Jeffrey Tayler, “Another French Revolution,” *Harper’s Magazine*, November 2000, 59.

essential, timeless antagonism. Moreover, the rise of Islamic political movements is a reflection not of centuries-long conflicts, but of new realities in the Middle East dating only from the nineteenth century. I speak today as a historian who studies and teaches about the Muslim world. It seems crucial, in analyzing the proliferating alarms, to look to the past for an accurate assessment of the relations between the Muslim and Christian worlds, and to discover the origins for both the rise of Islamic political movements and the growing Western dread of Muslims.

Myths and History

Today's headlines are based on two myths. First, they assume an inherent conflict, for all time, between the Muslim world and the Christian world. This battle is presented as a result of civilization, of essential nature, of good and evil. Second, the myth assumes that the Muslim world is intent on conquest and domination at any cost, even through the use of terror.

I will argue that there is little historical evidence to suggest that Muslims have been intolerant of Christians and Jews. In addition, I hope to show that the current inflammatory rhetoric should be understood in its context. In aggressive statements by both Muslims and non-Muslims, we can detect a set of underlying goals that can be served by the civilizational struggles they predict.

I continue to use the word "Muslims." A Muslim is one who believes in the one God, and that Muhammad was the final messenger of God. French-speakers call God "Dieu." Spanish-speakers call God "Dios." Arabic-speakers, whether Muslim, Jewish, or Christian, call God "Allah." There have been many people throughout history who have claimed to speak for Islam, the faith to which Muslims adhere. But since the 600s, Muslims have recognized no single religious dignitary with the right to speak for the community. There is no Pope, no Patriarch, no head of the Church. Through the centuries, Muslims have disagreed on basic issues, including how rule was to be carried out, where Truth comes from, what to do in cases of unjust leadership, which version of Muhammad's life to accept. It is important to recognize that there is a wide spectrum of opinion on many central issues.

For our purposes, the notions of *ahl al-kitab*, *jihad*, and *dar al-Islam* are central. I want to outline the spectrum of beliefs for all three.

- *Ahl al-Kitab*: 'Peoples of the Book.' Muslims believe that God provided revelation to many peoples before Muhammad. Jews and Christians have received revelation from the same God, and therefore they are to be respected and protected. (Indeed, the Muslim revelation, the Qur'an, recognizes Jesus' virgin birth and miracles, devotes a chapter to Mary, recognizes that Jesus is not dead, and predicts the second coming.) During the initial conquest into Byzantine areas, Muslim armies offered all towns capitulation terms that

provided security for life and property on payment of taxes to the new government. This status did not confer equality, but it did guarantee tolerance.

- *Jihad*: ‘Struggle.’ The word comes from a root verb which refers to striving. Most Muslims explain that the greater *jihad* is a struggle waged internally to become the best Muslim one can be. The lesser *jihad* is warfare waged against others, to make the world a better place for Muslims. Western policy makers elicit fear by using the term *jihad* to explain (or merely stand in for) what they view as a Muslim tendency toward violence. At the same time, the Taliban web site reinforces that perception by calling on Muslims to engage in violent *jihad* to change the world.

- *Dar al-Islam*: ‘Lands of Islam.’ From the beginning, Muslims divided the world into the lands they controlled, and the lands outside their control, the *dar al-harb* (the lands of war). While on one hand they considered the outside world potential enemies, Muslim governments made frequent alliances with non-Muslim governments. Perhaps the most famous was between the Ottoman Sultan Suleyman the Magnificent and King Francis I.

The definitions point to contested arenas in which Muslims’ understanding of pluralism takes concrete form. Although many Muslims in the present and the past focus on jihad as self-struggle, others take an aggressive position, arguing that Muslims are required to spread the faith, or at least to create the political entities conducive to living within Muslim law. At the same time, while some Muslims talk about *dar al-harb* to advocate the creation of Muslim states even using violent means, other emphasize centuries of experience in which Muslims coexisted peacefully within a plural world. Many have understood the Qur’an’s veneration of Jesus and the Muslim recognition of God’s previous revelations to require not only tolerance but also respect for other believers in God’s oneness and revelation. Others have understood Islam to provide a sense of validation, of justification, for Islam’s owning sole and final truth. While those at one end of the spectrum embrace religious pluralism, those at the other end demand superior treatment.

By the Sword?

My students come to my classes with an image of Muslim conquest, a bearded and turbaned fighter with upraised weapon, demanding that the conquered population choose between Islam and the sword. Indeed, Muslims did conquer large areas of the Byzantine and Sassanian Empires in rapid time. City after city capitulated to the new rulers. Although conquest is rarely without casualties, Muslim control in many cases followed agreement, not war. Conquest during the seventh century meant the replacement of one tax-collecting government for another, and both the Byzantines and the Sassanians had resorted to high taxes to pay for their wars.

What of the image that the Muslim armies required conversion? It seems to have been the fanciful construction of the Byzantines. The Church saw Islam as another heresy, and tried to delegitimize the faith, explaining its success by speaking of its violence. Muslims, however, did not require conversion. In fact, for the first century they discouraged conversion. The new rulers sought land and tax revenue. From the earliest times, people of the book who lived in these territories were offered a choice. They could either fight the conquering armies, or they could accept Muslim rule, paying a tax in return for protection. Accepting all willing converts would have significantly reduced tax revenue. The early Muslim rulers made conversion to Islam very difficult. Although the first Muslims presented Islam as a universal religion, the Umayyad dynasty (which controlled the growing empire from a few decades after Muhammad's death to 750) thought Islam was a religion for Arabs alone, and required that non-Arab converts be allowed entry into Muslim society only as "clients," not permitting them full participation. (The large-scale revolution, which swept the Umayyads from power in 750, was fought partly in the name of the equality of all believers.) The image we have of Muslims' converting others by sword is clearly not accurate for this early period. On the contrary, Muslim respect for other monotheistic faiths joined with the need for more taxes to produce pressure for Christians and Jews to remain Christians and Jews.

Muslims tolerated other monotheists in the *dar al-Islam*, demanding taxes in return for protection. Despite Christian focus on Muslim violence, it was usually Christians themselves who were intolerant of other faiths in their territories. For example, the conquering Christian armies in Iberia expelled or killed Jews and Muslims who refused to become Christian. On the contrary, at the end of five hundred years of Ottoman (Muslim) rule, the Balkans remained overwhelmingly Christian.

Christians and Jews lived for centuries under Muslim rule, in the Middle East, Europe, and Asia. History provides little evidence for the modern notion that Islam is intolerant. This is not to say, however, that non-Muslims were equal in Muslim lands. Political equality is a product of later eras, and even under democratic republics, some have been more equal than others. Muslim rulers defined those belonging to the community of believers as having more rights. In the Muslim world, privileges were extended for the first hundred years to Arabs, after that to Muslims. While talking about tolerance, then, I am not discussing equality.

Those seeking to prove that Islam is hostile to non-Muslims could find what they want by connecting the dots from one incident of persecution to another. Indeed, there were periods when non-Muslims were oppressed by the Muslim majority or a Muslim government. There was a code of behavior for non-Muslims, devised during the period of Caliph Umar II (717-720). He is credited with having created an elaborate set of regulations controlling the behavior and appearance of religious minorities. The regulations, which clearly

disadvantaged minorities, seem to have been observed only during times of acute stress in the community. Otherwise, few seem to have paid attention to them.

There were exceptions. Under the Fatimid Caliph al-Hakim, the discriminatory measures were enforced and minorities persecuted. Al-Hakim was thought to be either insane or holy, and mistreated (and arbitrarily executed) Muslims as well as Christians. He first destroyed and then rebuilt the Church of the Holy Sepulcher. The Mamluks, who ruled from Egypt and defeated the Crusaders, initially treated non-Muslims badly. Nonetheless, and despite the Qur'an's injunctions to exclude non-Muslims from public office, Coptic Christians gained power and influence and accumulated wealth. The resentment that followed led the Mamluk rulers to remove them from power.

But each large dismissal of Copts paralyzed the machinery of the state, and after a respectable interval the Mamluk authority would once again seek their services in order to restore efficiency.⁶⁴

Muslims, Tolerance, and History

But it would be much more accurate to connect the dots in a different way, a way which emphasizes Muslim tolerance of non-Muslim groups. Clearly, throughout most of their history, Muslim governments not only tolerated, but even valued other faiths.

For Muslims, the clearest example of the vast difference between Muslim tolerance and Christian intolerance centers on Jerusalem. When the Muslim armies under the second caliph, Umar, took Jerusalem in 638, the Caliph entered the city for a tour. He was at the Church of the Holy Sepulcher when the call to prayer rang out. He asked his host where he might pray; the priest told Umar he could pray there, in the church. Explaining that if he prayed in the church, Muslims would claim it as a mosque, Umar spread his carpet elsewhere, wanting to avoid a Muslim claim on such a holy Christian site. As he predicted, the Umayyads built a mosque on the place where Umar had prayed, Al-Aqsa.

By contrast, when the Crusaders took the city of Jerusalem in 1099, they set out on a rampage of carnage. According to one of the chroniclers,

The population of the holy city was put to the sword, and the Franj spent a week massacring Muslims. The Jews had gathered in their synagogue and the Franj burned them alive. They also destroyed the monuments of saints and the tomb of Abraham, may peace be upon him.⁶⁵

⁶⁴ Youssef Courbage and Philippe Fargues, *Christians and Jews under Islam*, Judy Mabro, trans. (London: I.B. Tauris, 1998), 19. See Qur'an 3:128, 4:144, 5:57, 9:23, 60:13. The Abbasid caliph al-Mutasim (833-842) had two Christian ministers, one in charge of finance; his successor al-Mutawakkil dismissed all Christians from administration. In Islamic Spain, both Christians and Jews entered government service, and some enjoyed significant influence.

Stories describe knee-high blood running through the streets of the holy city. But the Crusaders did not stop there. They also expelled the priests of all the non-Roman rites, who in turn refused to divulge the location of the True Cross. The invaders tortured them for the information.⁶⁶

Al-Andalus, or Islamic Spain, is a frequently-cited example of tolerant living together. Muslims arrived on the Iberian Peninsula in 711, and the last Muslim government there was defeated in 1492. Despite almost continuous warfare in the intervening centuries between the Christian states in the north and the Muslim states in the south, the Muslim rulers treated their non-Muslim subjects with such tolerance that local religious leaders became alarmed. Muslim clerics warned their faithful not to celebrate the holidays of the Christians, for example, implying that some of the borders were becoming blurred. Convivencia also alarmed some Christians. Fearful that the absence of both Christian government and anti-Christian persecution would threaten the survival of a separate Christian population and identity, one extreme group created a martyrs' movement. Although the boundaries were regularly reinforced by the exhortations of the elites, they seem to have been transgressed by many. Richard Fletcher gives a vivid illustration in his book, *Moorish Spain*, when he describes a tombstone in a church at Toledo. The main inscription is in Latin:

In the name of our Lord Jesus Christ. This is the grave of Miguel Semeno. He died on Sunday 4 November in the Era 1194.

Around it, almost like a frame, reads in Arabic:

In the name of Allah the Compassionate, the Merciful, Mikayil ibn Semeno was he who went forth to Allah, with His mercy, from the abode of this life to the life to come, on Sunday 4 November in the year 1194 by the dating of the Romans. May Allah give light to him.

The physical evidence from Toledo shows a Christian tomb, in a church; a Christian name, on whose behalf are invoked both the standard phrasing of Christian burial and the usual funereal pieties of Islam.⁶⁷

Nonetheless, the myths of Muslim violence against Christians proved essential to the pursuit of claiming the holy sites. When the Seljuks, a central-Asian Turkic dynasty, defeated the Byzantines at Manzikert in 1071, the Byzantine Emperor called for the aid of western Christians. In 1096, Pope Urban II responded with a call to crusade, providing graphic detail of supposed atrocities which he claimed Muslims were perpetrating on innocent pilgrims visiting the Holy Land. The elaborate accusations helped to induce thousands to

⁶⁵ Amin Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, translated by Jon Rothschild (London: Al Saqi Books, 1984).

⁶⁶ The later period of the Crusades reflects the same divide. Salah al-Din (Saladin) released all inhabitants of Jerusalem after the Muslims retook the city in 1187. By contrast, Richard the Lionheart slaughtered the entire garrison at Acre, 2700 people.

⁶⁷ Richard Fletcher, *Moorish Spain* (Berkeley: University of California Press, 1992), 140-41.

leave their homes and make their way to the eastern Mediterranean. Muslims found the behavior of the Crusaders to be confusing and appalling. They did not honor their agreements, they had little knowledge of science or medicine, no compassion, and a propensity for brutality. The Muslim chroniclers made a clear distinction between these barbaric invaders whom they called the Franj (not using the words for Christian), and the Christians they had lived among. They knew Christians did not behave as these Franj behaved.⁶⁸

When I was visiting Jerusalem, I used to go to al-Aqsa mosque, where my Templar friends were staying. Along one side of the building was a small oratory in which the Franj had set up a church. The Templars placed this spot at my disposal that I might say my prayers. One day I entered, said Allahu akbar, and was about to begin my prayer, when a man, a Franj, threw himself upon me, grabbed me, and turned me toward the east, saying, 'Thus do we pray.' The Templars rushed forward and led him away. I then set myself to prayer once more, but this same man, seizing upon a moment of inattention, threw himself upon me yet again, turned my face to the east, and repeated once more, 'Thus do we pray.' Once again the Templars intervened, led him away, and apologized to me, saying, 'He is a foreigner. He has just arrived from the land of the Franj and he has never seen anyone pray without turning to face east.' I answered that I had prayed enough and left, stunned by the behavior of this demon who had been so enraged at seeing me pray while facing the direction of Mecca.⁶⁹

Again, note that the violence here was not by Muslims against the people they ruled, but by Muslims trying to defend their lands against an attack by Europeans.

Under the Muslim Ottoman Empire, the treatment of Christians and Jews became institutionalized in a new way. The Ottoman Sultans appointed Patriarchs to head each Christian group. These leaders were in charge of enforcing each group's laws and apportioning the taxes that were to be collected from its members. The Ottomans not only practiced a tolerance for religious minorities, but also created a pluralist legal system allowing each group to live by its own laws.⁷⁰ Demographers Courbage and Fargues suggested that the Ottoman system actually revived the Christian minorities, allowing them to flourish throughout most of the Ottoman period.⁷¹

There are many stories circulating about the appalling treatment the Ottomans accorded Christians in Europe, especially in the Balkans. Current

⁶⁸ Usamah was in charge of what we might call the Franj desk for one of the Muslim leaders, Nur al-Din. He left extensive descriptions of his observations of these newcomers. The Templars, long resident in the region, became his friends. The newcomers, on the other hand, were completely unpredictable. Here is one of his many stories, retold by Maalouf:

⁶⁹ Maalouf, 129.

⁷⁰ The now-standard description of this institutionalized system for minorities is *Christians and Jews in the Ottoman Empire : The Functioning of a Plural Society*, edited by Benjamin Braude and Bernard Lewis (New York: Holmes & Meier Publishers, 1982). For a re-evaluation, see Daniel Goffman, "Ottoman Millets in the Early 17th Century," *New Perspectives on Turkey* 11 (1994). Islamist political movements are suggesting multiple legal systems, allowing non-Muslims in the future Muslim states to be controlled by their own laws.

⁷¹ Courbage and Fargues, 105.

news reports uncritically repeat Serb accusations of Ottoman atrocities, referring to five centuries of what they call occupation. The archival records tell a story much different than that suggested by recent nationalist histories. The Ottoman expansion in the Balkans was facilitated by the cooperation of many local Christian rulers who acted as Ottoman vassals during the early decades. Local notables' letters to the Pope complained of the populations' eagerness to replace the oppressive feudal system with the more logical and less onerous taxation of the Ottomans. And arguments about conversion by the sword are ludicrous. As Courbage and Fargues remind us,

*Although the empire occupied the Balkans almost continually for 500 years, they remained Christian except in three enclaves: Albania, Bosnia and Dobroudja.*⁷²

It would not be accurate to argue that religious minorities were equal during the Ottoman period. Many non-Muslim individuals attained wealth and power, but the Ottoman government used the language of Islam to legitimate its rule, and in times of stress could fall back on anti-minority sentiment. Moreover, the institution of the *devshirme* clearly discriminated—both for and against—Christians in Ottoman lands. The *devshirme* was the slave levy, in which Ottoman officials went to Christian territories under Ottoman rule and rounded up boys to be used as servants of the Sultan and the state. These boys were converted to Islam, trained in literacy, law, arithmetic, and martial arts. They became not only the renowned Janissary soldiers, but also the most important ministers of the state, staffing the bureaucracy, and rising to leadership in the military. Many Ottoman Grand Viziers came from the *devshirme*. The famous Mimar Sinan, architect of the Suleymaniye mosque and numerous other monumental structures, was also a product of the *devshirme*. In addition, young Christian slave girls mothered most of the Ottoman Sultans from the third generation on. With the exception of Sulayman, who married his beloved former slave Hurrem, nearly all of the mates of the Ottoman rulers were Christian concubines. As their sons attained the throne, these women became Queen mothers (Valide Sultan), and were among the most powerful people of the empire.⁷³

Changing Balance, Changing Context

Later contact between the Muslim world and the Western world took place in a new context, as the balance of military power shifted to the West. During the last Ottoman century, European imperialism and growing nationalism changed the relationships between the Muslim world and outside governments, on one hand, and defined a new relationship between Muslim rulers and religious

⁷² Courbage and Fargues, 92.

⁷³ See Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993).

minorities on the other. For example, France began her occupation of Algeria in 1830, a brutal conquest which took the lives of non-combatants as well as soldiers, and required decades to complete. After the first invasion was successful, the local population rose in opposition to the new colonizer. The first successful anti-French leader, Abd al-Qadir, managed not only to hold off the conquerors, but also to create the foundations of an Islamic state. Finally captured by the French, he was sent into exile in Syria, and is still venerated by the Algerians as a nationalist hero. Abd al-Qadir raised his opposition in the name of Islam, as did others, like the Mahdi, who resisted British incursions into the Sudan later in the century. But their movements were against European invaders, not against Christians or Christianity. Indeed, Abd al-Qadir was decorated by the French while in exile for protecting the lives of Christians endangered during the mid nineteenth-century riots in Damascus.⁷⁴ The French claimed that this shows that Abd al-Qadir had renounced his opposition to them. To the contrary, Abd al-Qadir's position was completely consistent with his role as a religious Muslim: on one hand, it was necessary to oppose foreign domination, while on the other hand, it was required that he protected the Christians living within Muslim lands.⁷⁵

Fearful Images

The historical record suggests that fear of Muslim violence and intolerance was based more in Western rhetoric than in actual experience. Contemporary America seems to bear out these conclusions. American popular culture both reflects and creates a terror of terrorists. Who are terrorists? For us, they look like Muslims. Think about films, *The Siege*, *True Lies*. Hollywood has been so convincing that when the Murrow Building in Oklahoma City was blown up, our newscasters described someone with Middle Eastern features. Networks

⁷⁴ In response to the growing role of the Europeans in the Ottoman economy, and the privileges accorded to religious minorities as a result of their connections to Europeans, Muslims in Syria and Lebanon attacked Christians in 1858 and 1860, looting their shops and attacking their homes. There is voluminous literature on these events. A good place to start is Ussama Makdisi's *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Lebanon* (Berkeley: University of California Press, 2000).

⁷⁵ The nationalism of the nineteenth and twentieth centuries, whether as anti-colonialism in Algeria or anti-Ottomanism in Greece, sharpened the lines between Muslims and others. Nationalism is inherently exclusionary; it defines people as belonging to a group, but defines all others as not belonging. It is this nationalism instead of religious intolerance which contributed to the anti-Western (*not* anti-Christian) sentiment so recently evident in the Muslim world. Perhaps the most interesting and telling episode of anti-Christian nationalism was in secular Turkey. Unlike the prior Ottoman Empire, the Turkish Republic which emerged from World War I would eschew empire and religious legitimation. It would be a nation-state, a state of Turks, whom Ataturk defined as those living within the borders of the new republic. It is ironic, then, that the League of Nations agreed to oversee a population transfer between Turkey and Greece. "Turks" left Greece, "Greeks" left Turkey. How did the authorities decide who was a Turk and who was Greek? The decision was based on religion, not language. Greek-speaking Muslims were sent "back" to Turkey; Turkish-speaking Christians were sent "back" to Greece. After centuries of pluralism under the Ottoman empire, the new nationalist secular republics considered religion a part of their identities. It was under the national state, not the religious Ottoman state, that the Christian population of Anatolia disappeared, as a result of flight, massacre, and transfer. Today, Turkey is 97% Muslim.

sought specialists on the Middle East to do radio interviews. It seems now that two mid-western former soldiers carried out the act. Indeed, the facts as presented by the US Federal Bureau of Investigation suggest that Americans need fear Muslims least of all. In the decade between 1982 and 1992, the FBI claims that Puerto Rican groups carried out 72 terrorist attacks in the US, *left-wing* groups 23 attacks, Jewish groups 16 attacks, anti-Castro Cubans' 12 attacks, *right-wing* groups six attacks. Note the absence of terrorist acts in the US by people from the Middle East. Even abroad, 1994 witnessed 44 anti-US terrorist attacks in Latin America, eight in the Middle East, five in Asia, five in Western Europe, and four in Africa. In the years from 1982 to 1998, during which there were 130 attacks inside the US labeled terrorist by the FBI, the 1993 World Trade Center bombing appears to be the only attack by Middle Easterners.⁷⁶

Perhaps the fearful images come from coverage of angry groups in the Muslim world calling for retribution against the United States. Day after day in the US we watched "Death to Carter" demonstrations as Iranians "held America hostage." The revolution in Iran twenty-two years ago provided Americans potent images for fearing crazed Muslims.

Why hold America hostage? Why burn the US flag? What were the Iranian students doing In the Name of Islam? Isn't that evidence for the hostility we are being warned about? Anti-US sentiment in Iran did not result from an essentially timeless chasm between Christianity and Islam. It was anti-US, and it arose for clear historical reasons. The Shah of Iran spent enormous amounts of oil income on palaces and luxury, on military supplies, and on SAVAK, the secret police, which achieved world-wide notoriety for its brutal methods. According to an Amnesty International report for 1974-75, "The Shah of Iran retains his benevolent image despite the highest rate of death penalties in the world, no valid system of civilian courts, and a history of torture which is beyond belief." By 1978, 80% of rural families in Iran were landless or nearly so, 60% of Iran's adult population was illiterate, food prices were rising 25-30 percent *each year*, and a group of professionals, intellectuals, and clerics began demanding an end to torture, censorship, inflation, shortages, and corruption. In September 1978, 500,000 demonstrators from all classes rallied against government policies. The next day the Shah declared martial law, and sent tanks to fire on a peaceful demonstration. According to the BBC, more than 475 people were killed within 45 minutes.

The United States was responsible for keeping this extremely unpopular despot in power in Iran, and that was not lost on the population. When Iranians revolted, what we called an "Islamic Revolution," Americans were confused. It looked like an anti-modern, anti-American insanity. We did not understand the reasons people were frustrated and angry with our ally's regime, and the analyses of that fury have still not been widely circulated. The Iranians wanted

⁷⁶ <http://www.fbi.gov/library/terror/terror98.pdf>

to put their oppressive government on trial; the US allowed the Shah to enter this country for medical treatment.

“Resurgent Islam”

Even after the Iranian Revolution, however, western governments did not worry about Islamic resurgence. Focused on the Cold War, they funded and armed the Taliban as a way to remove the USSR from Afghanistan. They supported governments in Pakistan that oppressed local people in the name of Islam and continued to be allied with Saudi Arabia, despite its human rights record. Caught up in international cold-war struggles, western attitudes toward Islamic parties and governments were purely instrumentalist.

With the end of the cold war, Islamic political movements seem to elicit increasing interest among policy makers and growing fear in the population. Where does this fear of Islamist movements come from? Why the anxiety about civilizational struggle? Why are our policymakers warning us about an intolerant Islamic world hostile to Christians? Although many of the more recent Islamic political groups have tried to work within existing political systems, their critique threatens western economic, cultural, and political control over their countries.

Why, for example, would Turkey, a successfully secular and often-democratic state, have an electorally successful Islamic revolutionary movement? The westernizing and statist policies of the early Turkish Republic promised affluence along a western model, a modern state, but also a state in which the government would look out for the needs of the people. After an extended depression and the failure of import-substitution policies to create “modern” affluence, the government capitulated to IMF requirements, removing subsidies and large-scale employment commitments. In 1980 the military government shifted from a national-statist to a market-oriented, transnationalist strategy. The results were increasing poverty, the creation of large urban slums, corruption, and joblessness. The government could no longer rely on the loyalty of the people; it had broken its part of the old Republic’s contract. Economic restructuring ruined agriculture, leading to massive unemployment. By 1989, the richest 20% of the population controlled 60% of the national income, while the poorest 20% controlled only 4%. By 1993, only 10% of the budget went to education, 3% to health, whereas 40% to defense and security. Things were worse by 1994, with unemployment at 16.6%, hovering right around the rate for the US Great Depression. The Refah (Welfare) Party, an Islamist group, steadily increased its share of the vote. In 1995 the party won a plurality of votes, and the mayorships of both Istanbul and Ankara. Even then, the revolutionary part

was the most important, as 41% of the people voting for Refah defined themselves as “secular.”⁷⁷

Revolutionary parties have been attractive throughout the Islamic world because the existing governments are viewed as corrupt, unjust, and unresponsive to the needs of the people. However, the current revolutionary sentiments are opposed not only to the existing state system, but also to the emerging global order. To many in the Muslim world, the emerging global order compromises not only autonomy, but also sovereignty.⁷⁸ After long struggle for independence, many in the Middle East view the new globalization as simply another form of Western hegemony. At a political and economic level, old globalization under the IMF and the World Bank led those in power to act on behalf of foreign debt-holders instead of their own populations. The new globalization goes even further, implying also a loss of state sovereignty in the face of world bodies’ insistence on setting economic, environmental, and labor standards. At a cultural level, it means the presence everywhere of McDonalds, Levis jeans, MTV, US films, and *Dallas*. These do not reflect *global* values, Islamists argue, globalization imposes *Western* values. Islamic political movements demand a revolution, accusing the current regimes of acquiescing in this imposition of foreign economies and foreign values, refusing to accept the control of outsiders and the loss of sovereignty. Islamic political parties use anti-Western (*not* anti-Christian) rhetoric not because of a lack of tolerance, but because they desire to set themselves apart from failed political and economic systems, and because they see the new globalization as another form of Western domination.⁷⁹

Resurgence of Fear

Just as the growth of Islamist political movements is a response to specific historical contexts, the resurgence of Western demonization of an Islamic enemy is likewise historically contingent. The new portrayal does reflect an

⁷⁷*Middle East Report*, spring 1996. The Refah Party was banned in 1998, to be replaced by a new Islamist Party. See Haldun Gülalp, “The Crisis of Westernization in Turkey: Islamism versus Nationalism,” in *Innovation* 8 (1995).

⁷⁸ This is an issue close to home for many in my home state of North Carolina, whose senior senator refuses to accept legislation which gives international bodies any form of control over the US economy or legal system.

⁷⁹ “The old Westphalian concept of a system of sovereign states is no longer an adequate way of conceptualizing world politics. Sovereignty is now a much looser concept and largely empty of the meaning of the control of one’s domestic economy. The globalization of the economy renders the idea of sovereignty to a more restrictive meaning of affirming cultural identity. The paradox of economic globalization, of the homogenization of markets and consumer tastes, is the politics of culture and religion, of resistance to the emasculation of indigenous identity, has emerged as a counterpoint in the South to the suffocating power of the North.” Atif Kubursi and Salim Mansur, “From Sykes Picot Through Bandung to Oslo: Wither The Arab World,” *Arab Studies Quarterly* (1996).

older one: Islam as aggressive, intolerant, violent, uncompromising, and incomprehensible.⁸⁰ I think that current situations explain this present polemic.

Islamic political rhetoric is about asserting autonomy, refusing the domination of Western companies, cultures, and politics. Many Muslim-dominated countries have important natural resources. Their governments are currently collaborating with Western governments to make those resources available on favorable terms. Islamic political opposition movements threaten Western control over those resources. Thus, while the US can ally with governments that purport to be Islamic in Saudi Arabia and Kuwait, they fear the consequences of Islamic movements in Somalia and Iran.

Myths of intolerance have also proved essential to countries trying to assert national identities in the Balkans. In order to create a specifically Serbian identity, those in power must find a historical adversary against which to define “Serbianness,” for example. The Muslim Ottomans are an obvious candidate, and the nationalist retelling of Serb history is fascinating. Threatened by the narrative that explains how Serbs collaborated with the Ottoman government, the new version redefines a fourteenth-century military defeat as a religious struggle between the forces of Islam and the forces of Christianity. Presenting centuries of Ottoman rule as foreign oppression, the new Balkan nation-states can create identities as freedom-lovers who suffered under foreign occupation while awaiting the time their true, non-Muslim identities could find full expression.

Thirdly, longer-established nation-states with thriving economies have imported Muslim workers for decades. As their economies begin to slow, those laborers appear to be taking needed jobs. More important, they can be accused of menacing the inherent nature of the true European character. Blaming immigrants or outsiders for current problems is a well-documented historical phenomenon. In this case, the threat is described by faith, and the faith is constructed as other-than-Christian. Muslims become the enemy within.

Conclusions

The images blend and blur, until *Der Spiegel* and *The Economist* cover become one: the Crusades are the same as Islamic political movements, and guest workers resemble Ottoman invaders. The result is fear and polarization. In an ironic twist, fear of Muslims leads simultaneously to the Huntington creation of separate civilizations, and the policy-makers demand for more military force to defeat this Other.

Some in the West, seeing the new Islamic religious militancy as a threat, an indication of the inherent differences and even mutual hostility of the two civilizations, have tried to read these back into a past of conflict. These leaders

⁸⁰ For a wonderful discussion of the arguments about civilizations in conflict, see Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East* (I. B. Tauris, 1996).

have their counterparts in the Islamic world, where many in the new Islamist political movements likewise see the two societies as essentially not only different but also incompatible. Both groups insist on perceiving a long history of mutual animosity and antagonism. A past with two faiths and cultures ceaselessly at war, a contemporary world with only one right path and a clear map to the truth. Clearly, from these vantagepoints, the two visions must fight to the death for both survival and domination.

These polarized views both reflect and necessitate clear political agendas. In each case, the argument for antagonism serves the needs of elites, both Christian and Muslim, desiring to remain in power. Western elites call for more military spending, more immigration laws, more ethnic cleansing. New “national security” restrictions are required to keep the enemies out, to prepare for the eventual confrontations, to “protect” the people – and win profits, elections, and power. Muslim elites demand an end to corruption and Western domination, even at the cost of curtailing freedoms of speech, press, dress, and assembly. Both elites flourish, at tremendous costs for non-elites at both newfound civilizational poles.

In sum, while elites conceive these societies as essentially adversarial, history suggests that we can connect the dots to find a long history of Muslim toleration. Convivencia helped to create the kind of society that Marco Polo was able to travel through, that freed King Francis I from captivity, and that produced the science, medicine and literature that propelled Europe into the early modern period and the Age of Discovery. In the present and the future, as in the past, the interactions between these societies will be determined by context, by the hierarchies of power and dependence, by the needs of some to exercise control over others both within their own countries and outside. Perhaps new Western policies replacing current concerns about power and resources with commitment to justice and universal human rights would make space for bridges between centuries-old neighbors, depriving new demagogues from claiming the hearts and rights of both East and West.

Sarah D. Shields, Associate Professor, Department of History, University of North Carolina, CB 3195, 27599 Chapel Hill, North Carolina. E-mail: sshields@email.unc.edu

Religion – roten til alt ondt?

Mennesket mellom identitet og art

AV BÅRD MÆLAND

Tittelen jeg har valgt på denne artikkelen* vil for noen være provoserende, for andre bekreftende. For de som har opplevd religion som frigjørende, som en positiv kraft i hverdagen, som noe som bidro til selvrespekt og sunn identitet, vil spørsmålet virke provoserende eller defensivt. «Skal han nå la religionen få skylden for all ondskap i verden? Er det ikke på tide å fokusere de positive, konstruktive sidene ved ulike religioner?»

For andre vil spørsmålet om religion er roten til alt ondt, bekrefte en oppfatning om at religiøse fundamentalister har skapt en verden av konflikter. Religion er menneskefiendtlig i sitt vesen, vil man kanskje si. En kadett på Krigsskolen røpet ganske tydelig en slik posisjon da jeg for noen år siden inviterte en prest med et pasifistisk grunnsyn til Krigsskolen. Etter en lang og intens debatt rakte kadetten armen i været og halvveis spurte og halvveis konstaterte: «Hadde vi kvittet oss med religionene ville det ikke vært krig i verden».

Det enkleste svaret på det, er selvsagt å vise til Stalins utryddelser av titalls millioner russere på 1900-tallet. På tross av Stalins paradoksale bakgrunn som prestestudent, var dette uhyggelige avsnittet i forrige århundrets historie alt annet enn religiøst motivert.

Likevel: Man kommer knapt unna at religiøse motiver spiller en til dels avgjørende rolle i mange av dagens konflikter. På den annen side vil jeg hevde at det finnes potensial i enhver religiøs tradisjon for å skape fred i verden. Min påstand er derfor: *Religion kan på samme tid være både konfliktskapende og konfliktløsende*. Den katolske teologen Hans Küng har fremsatt følgende kjente tese: «Ingen verdensfred uten religionsfred».⁸¹ Fordi det er meningsløst å be om religionsfred dersom man ikke også forutsetter at religion inngår i aktuelle konflikter, faller Küngs tese sammen med min egen.

At man tillegger religion en så sentral plass i dagsaktuelle konflikter i vår del av verden, er både nytt og gammelt. Under og etter reformasjonen på 1500-tallet presset det seg frem en rekke konflikter med religiøse fortegn. Bileggingen av disse ved freden i Westfalen i 1648, var nettopp en religionsfred, der styresett ikke lenger skulle være et spørsmål om maktkamp mellom paven, andre protestantiske religiøse ledere, fyrster og konger, men et spørsmål om *hvilken fyrste* som skulle styre over *hvilket område*. Bestemte

* Artikkelen er en bearbeidelse av et foredrag holdt på dagskonferansen «Ingen fred mellom nasjonene uten fred mellom religionene» 24. oktober 2000 i regi av Nordnorsk Fredssenter.

⁸¹ Hans Küng, *Etikk for verdens fremtid*, Oslo: Gyldendal, 1991 (original: *Projekt Weltethos*, 1990), s. 13.

fyrsten så at man skulle være katolske i hans område, ble borgerne katolske. Bestemte han at man – som for eksempel i Danmark-Norge – skulle være lutherske, ble man det.

Denne tenkningen har preget vår forståelse av nasjonalstaten, inklusive statskirken, som jo fortsatt er en del av den norske statsforfatningen, selv om den nok synger på siste verset. At statskirkeordningen gjør nettopp det, har interessant nok å gjøre med at Norge i dag fremstår som alt annet enn et religiøst homogent samfunn. Nasjonalstaten har fått en konkurrent i det religiøse mangfoldet, globaliseringen, overnasjonale sammenslutninger og bestemmelser, universelle menneskerettigheter, osv. I dette bildet fremtrer ulike religiøse tradisjoner som *delvis uavhengige eller konkurrerende identiteter*. På terskelen til å bli sugd opp av en verdensvid amerikanisering, der frihet og demokrati selges under titlene «McDonald» og «vil du ikke, så skal du», velger man å hoppe av og dyrke sine forfedres kultur og religion. At man midt i tjukkeste Oslo finner svært tradisjonelle, eksotiske kulturer som fremstår som svært livskraftige, er derfor forståelig som et uttrykk for frykten for kulturell selv-utslettelse. Man unngår likevel ikke påvirkningen og utvanningen. Foreldre velger derfor talende nok å sende sine jenter til sitt opprinnelige hjemland for å skaffe dem en bedre ektemake enn en fornorsket og avmoralisert tredjegerasjons gutt fra samme miljø. Mange av jentene ser også ut til å dele foreldrenes ønske.

Vår verden er derfor paradoksal og selvmotsigende. På den ene siden er vår verden i ferd med å bli en stor global landsby der alle kan snakke engelsk og surfer på den samme elektroniske bølge innenfor den samme elektroniske veven av svært ulike tråder. På den annen side dyrkes det særegne, det spesielle, det karakteristiske. Av frykt for å miste sin identitet, pleier og dyrker man det som man i det minste *tror* var ens identitet. Det paradoksale er ofte at det viser seg å være en *konstruksjon*. Videre ser man også at mennesker ikke bare vender seg til gamle og tradisjonelle identiteter, de *kombinerer* også flere av disse.

Jeg nevnte freden i Westfalen i 1648. Siden vi i dag markerer FN-dagen, kan det være naturlig å fokusere på FNs menneskerettighetserklæring som så dagens lys 300 år etter freden i Westfalen; i 1948. Mens freden i Westfalen fokuserte på *territorier* og trakk opp geografiske grenser for fyrstens maktutøvelse, inklusive valg av religion, fokuserer Menneskerettighetserklæringen på det *individet* staten er satt til å verne om og gi solide vekstvilkår. Vi snakker om rettigheter det enkelte menneske har, og som staten er satt til å verne. I dette er vi alle *like*. Retten til liv, retten til personlig sikkerhet, retten til skikkelig behandling ved anklage og rettssak, retten til fritt å velge religion, ytringsfrihet, osv. Alt dette har man krav på som menneske, dersom den staten man er borger av har undertegnet Menneskerettighetserklæringen. Her fokuseres det ikke på hvor vidt man er albaner, kroat eller serber, om man er jøde, kristen eller muslim, om man er katolsk eller luthersk. Det avgjørende er *at man er menneske*. Det at man

tilhører *arten menneske* er det som understrekes, ikke hvilken type menneske man er.

Det kan synes som om det faktum at man tilhører arten menneske ikke betyr noe som helst i en del av dagens konflikter. De serbiske soldatene som voldtok muslimske kvinner i Bosnia på 90-tallet, så ikke en mor til fem, men en muslim. Den albanske UCK-geriljasoldaten så ikke en far som hadde mistet alle sine sønner i gjengjeldelsesangrep fra UCK-geriljaen da de spikret ham til et kors, men en serber. Mye tyder på at arten menneske har dårlige kår for tiden, mens dyrking av mindre identitetsgrupper oppleves som det beste forsvar mot å skyves utenfor stupet.

Konfliktbildene i verden tyder på at etnisk opprinnelse og/eller religiøs tilhørighet er i ferd med å overta for statsstilhørigheten når det gjelder hva som er verdt å kjempe for. Og blir noe verdt å kjempe for, blir det også fort den beste begrunnelsen for å gå til krig. Navnet på dette kan være alt fra 'sivilisasjonskrig' til 'hellig krig'. For den som måtte tro at sistnevnte er et eksklusivt muslimsk konsept, kan det nevnes at religion raget høyt, til dels høyest, på listen over gode grunner for å gå til krig i middelalderen. Hva annet skulle korstogene være enn hellige kriger – religionskriger, for ikke å si: *jihad*? Dro kristne krigere fra Vesten til Jerusalem fordi de var angrepet. Slett ikke. De dro for å «befri» kristne pilegrimsmål fra Muslimsk herredømme; Jesu fødested, Jesus grav, for ikke å si hele Palestina.

I dag har muligens sivilisasjonskrigene overtatt for religionskrigene, selv om religion spiller med som bare det. Den amerikanske politiske filosofen Samuel P. Huntington leverte i 1993 en påstand om at vår tids kriger kommer til å anta form av sivilisasjonskriger. Med dette mener Huntington at 2000-tallets kriger vil foregå mellom etniske grupperinger, mellom kulturer og sivilisasjoner, som har andre grenser enn statsgrensene. I dette, sier Huntington, vil religion komme til å spille en sentral rolle. Det gjelder så vel på *makroplan* som på *mikroplan* (for eksempel i mindre områder der landsbyene er delt opp etter religionstilhørighet).

Dette grepet forutsetter at ideologienes tid er forbi; kommunisme, maoisme, nazisme, o.a., like mye som rene økonomiske forklaringsmodeller er utilstrekkelige. Konflikter i fremtiden, vil Huntington hevde, vil ikke først og fremst være økonomisk drevet, f.eks. som en reaksjon på skjev fordeling av ressurser, men etnisk og kulturelt drevet, dvs. en strid om *identiteter*.

Selv om mye av dette har vist seg å slå til, er det likevel god grunn til å reise innvendinger mot en slik forståelse av aktuelle konflikter:

1. En slik forståelse kan komme til å bli selv-oppfyllende. Teorier er slik konstruert, at så fort de er presentert, evner man kun å se tingene fra den vinkelen som teorien anlegger.

2. Helt konkret betyr dette at sosiale, økonomiske og politiske forhold blir skjøvet i bakgrunnen i konflikter som har nettopp dette som en viktig ingrediens, selv om religiøse og etniske innslag er svært fremtredende. Et

eksempel på dette er konflikten slik den har forløpt i Sør-Libanon. I denne konflikten dreier det seg ikke først og fremst om at muslimer i alminnelighet ønsker jødene «på havet», selv om noen av dem nok kan rope dét utover megafonene langs grensen til Israel med jevne mellomrom. Det dreier seg mye mer om en reaksjon fra en del av den libanesiske befolkningen, shia-muslimene, som har stått langt nede på den libanesiske rangstigen både økonomisk og når det gjelder politisk innflytelse. Ved Israels invasjon av Libanon i 1982 kastet disse blomster på de israelske stridsvognene fordi de så dem som sin redning mot andre grupperinger i Libanon. Da de etter hvert ble skuffet over behandlingen israelerne gav dem, vendte de den harde siden til. Et skuffelse som ble beseglet i 1996 da over 100 mennesker ble massakrert i byen Quana av israelske bombekastere etter at de hadde søkt tilflukt i hovedkvarteret til den Fijianske FN-bataljonen. At det var fattige shia-muslimer, men også kristne, som ble massakrert, var ingen tilfeldighet. At det skjedde i hovedkvarteret til et ubetydelig Stillehavs-land, var helle knapt en tilfeldighet. Dette viser kanskje mer enn noe annet at vår tids konflikter fremstår like mye som en kamp om menneskesyn og menneskeverd, om arten menneske, som om etnisk og kulturell identitet.

Vi er derfor tilbake til FNs Menneskerettighetserklæring, der det enkelte menneske, uavhengig av rase, etnisk herkomst, kjønn, økonomisk situasjon, eller noe annet, skal sikres grunnleggende livsbetingelser der er langt fra er selvsagte. I denne sammenhengen er det Hans Küng ser religionene som viktige bidragsyttere. Dersom man ser dette slik, faller nærmest menneskets *identitet* sammen med mennesket som *art*. Sagt på en annen måte: *Kan man bruke det som på en særlig måte bestemmer menneskets identitet i en bestemt kultur eller kulturkrets for å sikre grunnleggende betingelser for menneskeverdig liv uavhengig av forskjeller som måtte være mellom mennesker?* Noe kortere formulert: Kan et menneskes religionstilknytning brukes som ressurs til beste for mennesker som ikke deler en slik tilhørighet?

På mange måter er ikke dette noe annet enn Hans Küngs prosjekt, det han har kalt «Prosjekt verdensetos»⁸², eller rett og slett: «Prosjekt fellesverdier». Kan man enes om verdier på tross av alle skillelinjer? Kan man være optimalt tro mot sin egen tro og samtidig maksimalt åpen overfor andres, slik Küng argumenterer for?⁸³ Eller for å være mer konkret: Kan man som kristen sette seg ned med somaliske muslimer, amerikanske jøder og thailandske buddhister, eller for den saks skyld norske humanetikere, og bli enig om *én etikk*? Mange vil kanskje si: Ja, hvorfor ikke? Deler ikke alle religiøse mennesker den samme moralske plattform?

Disse spørsmålene kan strammes til, slik at det ikke blir for lett å svare «ja». Hva om jeg stiller spørsmålet slik: Kan Clinton, Mahatma Ghandi, Ayatollah Khomeini, Dalai Lama og Rosemarie Køhn finne frem til én og samme etikk?

⁸² Jf. den tyske originaltittelen på *Etikk for verdens fremtid: Projekt Weltethos*.

⁸³ *Etikk for verdens fremtid*, s. 84.

De fleste vil nok nå si: Neppe. Kanskje Dalai Lama og Biskop Køhn, som er avbildet kinn til kinn, omtrent som et kjærestepar, på reklamen for en ny bokserie fra Bokklubben om Verdens Hellige Skrifter. Ghandi kunne sikkert også vært invitert i deres selskap. Om man profilerte det disse tre stod sammen om noe lavere, ville det kanskje vært mulig å få med Clinton også, selv om denne krigsherren bak Kosovo-krigen neppe ville fått mye sympati fra den ikke-voldelige Ghandi. Men én ville man under ingen omstendighet tatt i med ildtang: Ayatollah Khomeini. Til hans person og rykte ville man i stedet for «felles menneskelige verdier», knyttet begreper som «fundamentalist», «hjernen bak kynisk terrorisme», «kvinneundertrykkelse», «iskaldt prestestyre», osv.

Jeg vil hevde at dette tankeeksperimentet har innebygget i seg to spørsmål:

1. Er det egentlig så mye man kan bli enige om på tvers av religiøse og kulturelle skillelinjer?

2. Hva skal man egentlig med fellesverdier dersom viktige ledere på den internasjonale arena, konfliktskaperne, holdes utenfor? «De andre» er jo, nærmest per definisjon, ikke noe problem.

Küings prosjekt har blitt omtalt som et prosjekt for spesielt interesserte, ikke minst liberale representanter fra ulike religiøse tradisjoner. Hans ideer er for humanistisk anlagte mennesker, enten de er kristne, muslimske, buddhistiske, eller hinduistiske humanister. Det man kan enes om, er «Das Humanum», det sant menneskelige, som også blir den målestokken alt annet bedømmes ut fra. Et påtrengende spørsmål blir imidlertid: Hvilken religion passer til dette? For: Dersom en kristen og muslim har svært mye til felles, har man ikke da sluttet å være kristen og muslim og blitt noen annet?

Dersom vi vender tilbake til temaet «Fred og religion», har man i dokumentet *Erklæringen fra Parlamentet av Verdens religioner* fra 1993, som er en direkte frukt av Küings tanker, kan man nettopp se hvilke resultater man kommer frem til dersom man forsøker å enes om vårt forhold til vold. I denne erklæringen heter det i kortversjon:

*Vi forplikter oss på en kultur av ikke-vold, respekt, rettferdighet og fred.*⁸⁴

Man spør seg uvilkårlig: Ja, hvem kan ikke forplikte seg på det? Går man til en mer utførlig formulering av dette punktet, heter det blant annet:

*Der det er mennesker vil det være konflikter. Slike konflikter bør likevel løses uten vold innenfor en ramme av rett og rettferdighet. Dette er sant for stater så vel som for individer. Personer som innehar politisk makt må arbeide innenfor et rettferdig system og forplikte seg på de mest ikke-voldelige, fredelige løsninger som er mulige.*⁸⁵

Jeg har uthevet «de mest ikke-voldelige» og «mulige». Man ser derved at det entydige er forlatt, og dermed også den klare forpliktelsen. Küng innrømmer

⁸⁴ Hans Küng og Karl-Josef Kuschel, ed., *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, London: SCM, 1993 (original: *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München: R. Piper GmbH & Co KG, oversatt av John Bowden), s. 15.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 25, min utheving.

selv i en kommentar til denne passasjen at man ønsket å romme muligheten for å gripe inn i forhold til de overgrepene som fant sted på samme tid i Bosnia, samt at både en iskald *Realpolitikk* og en ubetinget pasifisme var utelukket som fellesposisjoner.⁸⁶

Küng kaller selv dette en «minimal etikk»; altså en etikk med formuleringer som ganske mange, for ikke si svært mange, kan enes om. Selv om det vi nå har sett på er typiske kompromissformuleringer som kan underskrives av både forsvarsvenner og moderate pasifister, har jeg sans for selve grepet. Formuleringene er vage og ikke spesielt presise. Likevel taler de følgende språk: «Dette er hva vi i dag kan bli enige om, vi drar nå tilbake til våre respektive religiøse hjem for å forsikre oss om at vi kan si dette, og kanskje mer, slik at vi kan møtes og komme med enda klarere og mer forpliktende uttalelser neste gang». At det må være slik, henger sammen med Küngs forståelse av hva religion er:

1. Religion gir en *dybde*dimensjon til livet; den forsøker å fortolke og *gi mening* til det som ved første øyesyn fremtrer som meningsløst: urettferdighet, død, ondskap, lidelse, m.m.

2. Religion garanterer grunnleggende verdier.

3. Religion kan skape et åndelig fellesskap og hjemsted.

4. Religion kan også *begrunne protest* og motstand mot det urettferdige. Alt dette kaller han *ekte religion*. Etikk kan derfor ikke skilles fra religion, like lite som man kan lage en universell etikk som er frikoblet de religiøse tradisjoner som faktisk finnes.

Jeg tenkte også å illustrere Küngs fremgangsmåte ved å se på hvordan hans fellessverdier når det gjelder ikke-voldskultur og en begrensning av militær voldsbruk henger sammen med kristne og muslimske perspektiver. Altså: Kan man som muslim og kristen forlate Küngs bord og deklarasjonens ord om en mest mulig fredelig løsning av konflikter og samtidig finne gehør for dette i kristne og muslimske tradisjoner?

La oss starte med det vi kjenner, eller i alle fall burde kjenne best fra vår egen kultur: den kristne forståelsen av militær maktbruk. Frem til den romerske keiseren ble kristen på 300-tallet nektet kristne stort sett å delta som soldater i Romerhæren; dels av pasifistiske årsaker, dels fordi militærtjeneste innebar dyrkelse av keiseren og derfor stred mot budet om ikke å tilbe andre guder. Den pasifistiske begrunnelsen lå i Jesu ikke-voldelige tjeneste helt frem til døden på korset, særlig godt illustrert ved hans irettesettelse av en i følget hans som hugg øret av en av øversteprestens tjenere: «Den som griper til sverd, skal selv falle for sverd» (Matt 26,52).

Som borgere av en kristen stat, først under kristne romerske keisere, senere under kristne konger og fyrster i middelalderen, måtte kristne ikke bare fylle aristokrati og embedsverk, men også krigernes plasser. Fra Augustin av, utviklet det seg også en kristen lære om den rettferdige krig. Et av de sentrale

⁸⁶ Ibid., s. 67f.

elementene i denne var at krig kunne rettferdiggjøres dersom krigen avverget et større onde, eller rett og slett: at ondskap og urettferdighet ble forhindre. Dersom dette var hensikten med å ta til våpen, og ikke plyndring og hat, kunne vold aksepteres for å verne Guds skapervilje mot ondskapens ødeleggelser. I dette var det dels Jesu ord om «hva Guds er» og «hva keiserens er» som var forbilde, det vil si at keiseren var gitt et selvstendig ansvar for å styre, og dels Paulus' ord om at styremaktene bærer sverd «ikke til skrekk for den gode gjerning, men for den onde» (Rom 13,3). Underforstått: Våpenbruk skal tøyse det onde, og gi det gode livsvilkår.

Samtidig har det alltid i den kristne historien vært en indre spenning mellom disse aspektene. På den ene siden går Jesus våpenløs og totalt sårbar inn i døden slik at verdens ondskap skal åpenbares i all sin gru. Slik bæres ondskapen bort der den hører hjemme: i graven til en uskyldig Guds mann. På den andre siden har man ikke avstått fra å gripe til våpen når den svake og hjelpeløse trues av iskald ondskap. Dermed ser både Kungs tanker om mulighet for inngripen samtidig som ikke-vold er målet, ut til å passe med begge aspekter ved denne ambivalente kristne tradisjonen om krig og fred.

Hvordan ser dette ut i den såkalte muslimske verden, *dar-al-islam*? Stikkordet her er 'hellig krig' – *jihad*. Mens mange oppfatter *jihad* som ensbetydende med terrorisme og blind voldsbruk, ligner *jihad* på noen måter den kristne tanken om 'rettferdig krig'. Når vi går denne forestillingen nærmere etter i sømmene viser det seg at *jihad* kan bety flere ting. Kort fortalt betyr *jihad* 'strid/strev' der 'for Gud' underforstås. Tradisjonelt har dette betydd minst to ting: For det *første*: Å erobre den ikke-muslimske verden for Gud, det vil si for den muslimsk tro. Dette er den klassisk juridiske fortolkningen i islam, nemlig: hellig krig eller religionskrig. Den *andre* linjen handler om muligheten til å forsvare seg selv og sin tro mot trusler fra ikke-muslimer, inkludert å ta tilbake muslimske områder som fra klassisk muslimsk tid (600-tallet) var muslimske. Saladdins gjenerobring av Jerusalem i 1187 er et eksempel på en slik forsvars-krig.

Begge disse tradisjonelle forståelsene innen islam har motsvarigheter i Kirkens og Vestens historie. Mens den første, krig for å utbre religionen, som nevnt korresponderer med deler av korsfarerideologien, men kanskje enda mer i ulike kriger før fredsslutningen i Westfalen, kommer den sistnevnte, krig for å forsvare religionen, noe nærmere hovedtypen av kristen begrunnelse for krigføring slik vi finner den i tradisjonen om rettferdig krig. Innen rettferdig krig-tradisjonen ble krig med tanke på å ekspandere området for ens religion etter hvert utelukket som krigsformål.

Denne gjennomgangen viser hvordan deler av kristen og muslimsk forståelse av hvordan krigføring kan begrunnes, sammenfaller, samt at de kan sammenholdes med de kompromissformuleringene vi så på i Verdens religions-parlament fra 1993.

Hva så med det vi *vanligvis* oppfatter som muslimsk forståelse av krig og fred, slik vi ser det hos ekstremistgrupper som Hamas og Hizbollah? Når det gjelder disse og deres forløpere i det 20. århundret, kort sagt: muslimsk fundamentalisme eller islamisme, må man være klar over at dette ikke først og fremst er nødvendige utslag av hva Koranen foreskriver. De representerer ikke eneste mulighet for muslimer. Det man gjør klokt i å legge seg på minnet, er at slike bevegelser ikke minst oppstod som *reaksjoner* på Vesten, både i kulturell, moralsk og geopolitisk forstand. Som studenter i Vesten, ikke minst i USA, fikk ikke få muslimer sjokk i møte med seksuell frigjøring, blasfemi, materialisme, individualisme, manglende respekt for eldre, etc. Sjøkket avstedkom i neste omgang en søken tilbake til kildene; til Koranen, og til en religiøs bestemmelse av livet. På samme måte førte europeisk kolonisering av muslimsk land til en redsel for å miste sin identitet. Dermed var mye av oppvåkningen et faktum. Vi må ikke tro at en Ayatollah Khomeini fikk sine meninger bare fordi han hadde lest at det måtte være slik i Koranen. Hans program var like mye en reaksjon, for ikke å si overreaksjon⁸⁷, på de vestlige samfunn vi selv produserte i det 20. århundre. Kort sagt: Er tilbudet porno og endeløse rekker av skilsmisser, er alternativet en politikk, en kultur og en etikk bygd på islam. Istedenfor å rubrisere alle ekstreme muslimer som banditter og terrorister som USA og Russland gjør, burde dette heller lede oss til kulturell og moralsk selvkritikk. Min påstand er derfor: *Ingen verdensfred uten kulturell og moralsk selvkritikk*, for å omskrive Kung noe. Det betyr ikke at det er greit å ofre sine barn i striden mot jødiske bosettere på Vestbredden, slik vi så det høsten 2000 på Vestbredden, men det betyr at ydmykelsen muslimer opplevde i forrige århundre kulturelt sett, og i og med koloniseringen etter første verdenskrig, ikke kan bagatelliseres. Like lite som Holocaust skal glemmes femtifem år etter at ovnene i konsentrasjonsleirene var blitt kalde.

Jeg har som Kung argumentert for at religion kan være både bensin på bålet, for ikke å si gnisten som tenner bålet, men også vannet som kan slukke flammene. Eller i det minste det som sakte men sikkert kan kvele flammene. Jeg har også sagt at man skal være forsiktig med å tillegge kultur, etnisitet og religion for mye tyngde i konflikter, nettopp fordi vi lever i en tid der historiske identiteter konstrueres for å tegne sylskarpe fiendebilder hvor man enten passer helt inn, eller absolutt ikke. I den forbindelse vil det alltid være påkrevd i vår verden at mennesker kan avsløre slike strategier og fortelle oss hva ting hovedsakelig dreier seg om.

La meg avslutningsvis sitere en tankevekkende passasje fra *Huckleberry Finns opplevelser* av Mark Twain, som min generasjon med sterk innlevelse så filmatisert på TV. Sammenhengen er en feide mellom to grupperinger; Grangerfords og Sheperdsons, som to unggutter reflekterer over:

«Var det meningen å drepe ham, Buck?»

⁸⁷ Det er ikke bare vi i Vesten som utvikler myter om muslimer, også det motsatte er tilfelle. Tanken om det umoralske Vesten fungerer for mange nettopp slik.

«Det kan du banne på.»

«Hva har han gjort deg?»

«Han? Han har aldri gjort meg noe.»

«Hvorfor ville du da drepe ham?»

«Hvorfor? Ingenting! Det kommer bare av feiden.»

«Hva er en feide for noe?»

«Hva? Hvor vokste du opp? Vet du ikke hva en feide er?»

«Har aldri hørt om det før – fortell meg om den.»

«Jo, en feide,» sa Buck, «er slik at en mann krangler med en annen og dreper ham. Og siden blir han selv drept av broren til den mannen. Så tar de andre brødrene på begge sider til å drepe hverandre. Deretter kommer turen til fetterne, og slik holder de på til alle sammen er slått i hjel – da er det slutt på feiden. Men det går smått, det tar lang tid.»

«Har denne feiden vart lenge?»

«Det skulle jeg tro, ja. Det begynte for en tredve år siden. De kranglet om noe, og saken kom for retten. Den ene tapte saken, og gikk deretter hen og skjøt han som hadde vunnet – naturligvis. Det ville alle ha gjort.»

«Hva var det de trettet om? En eiendom?»

«Kanskje det, ja. Nei, jeg vet ikke.»

«Hvem var den første som skjøt – en Grangerford eller en Sheperdson?»

«Det kan jeg da ikke vite. Det er jo så lenge siden.»

«Er det ingen som vet det?»

«Jeg mener at far vet det, og noen av de andre gamle, men de vet ikke nå hva ufreden først gjaldt.»

Talende nok er denne passasjen plassert som innledningen til Thomas Friedmans klassiker om Midt-Østen konflikten på 70- og 80-tallet; *From Beirut to Jerusalem*.⁸⁸ Er det et sted religion og krig henger sammen, er det der. Samtidig, paradoksalt nok, er det et sted lengselen etter fred er religiøst betinget, så er det i dette området. I den sammenheng kan gjerne Salme 133, en jødisk tekst, siteres.

Se hvor godt det er når brødre bor fredelig sammen.

Dét utsagnet og håpet kunne imidlertid like gjerne vært av kristne eller muslimer.

Major Bård Mæland, f. 1968. Meklenborgåsen 82, 1274 Oslo. E-post: bamaelan@start.no Krigsskoleprest, Krigsskolen. Redaktør av PACEM og Journal of Military Ethics (kommer i 2002). Se for øvrig PACEM 1:1(1998), s. 130.

⁸⁸ London: Harper Collins, 1993 ('1989), s. vii.

Changing Sovereignty and Security Policy⁸⁹

BY DR. JANNE HAALAND-MATLARY

There is a shift from interest-based to value-based foreign policy, it was argued in the debate following the Kosovo air campaign. The West intervened militarily to protect human rights, it was said. Some called it a humanitarian intervention, a concept much in vogue at present, but with a long history. Yet others maintained that this was plain, old-fashioned interest-based policy, seeking to consolidate balances of power between the great powers in the Balkans.

But they were hard pressed to identify exactly whose and which interests were being served by the risky and costly campaign. It was simply not plausible to maintain that the US made this risky and costly intervention just in order to enhance its power in the area, or that other NATO allies has this intention. As a partial explanation it seemed right, but it was not the basic explanation.

Values such as human rights seemed in this case to carry the upper hand as an explanatory variable. Massive violations of human dignity such as massacres, ethnic cleansing, and deportations were seemingly impossible to watch by the bystanders. The media reporting on the internal situation in Kosovo did play a prominent part in NATO's decision-making. Exactly how much, will be discussed in Chapter Nine. But the point of departure is that values seem to play a major role also in exercising hard power, or the use of military instruments.

So-called 'humanitarian interventions' – or hard power interventions that are justified and perhaps really motivated by values – are not new phenomena in world politics, but in the 90's we have seen more violent intra-state conflicts than ever before. Most wars in the present age are what used to be called civil wars before. Civilians are both protagonists and victims here. Modern media put the spotlight on these events in 'real time', and audiences all over the globe follow the same news. They naturally demand of their politicians: "What are you doing about this?"

The mechanisms of foreign policy have thus increasingly come to resemble those of ordinary, domestic politics: NGOs, media, and citizens act and launch initiatives in posing questions and demanding accountability from foreign

⁸⁹ This article is based on Chapter One of my forthcoming book *Soft Power, Hard Values: The Impact of the Human Rights Regime in Europe* (Macmillan, 2001), which also discusses hard power intervention.

policy-makers. Thus, foreign policy-makers have to react and to act. They are no longer insulated from the domestic political process, while also being subject to international pressures, constraints, and persuasion. In a certain sense the distinction between the domestic and the international political processes are like a 'line in water', to cite Kjell Goldmann (1989), and it has long been known that there are profound mutual influences between the two levels (Hanrieder 1978). There can be little doubt that national interests are determined by both international and domestic variables, and that the foreign policy executive is not always the 'gate-keeper' between the two levels. Today there is growing evidence of transnational organisation of value-based advocacy networks (Keck and Sikkink 1993) and of the role of global media in setting also national agendas. In addition, it appears that values and norms are transmitted mostly from the international to the national level.

With this 'democratisation' of foreign policy, there has arisen a great interest in *human rights*. The legitimisation of policy which is offered, is increasingly that of human rights and democracy. We 'intervene' in other states in terms of media support, human rights dialogues, party cooperation to develop multi-party systems, 'shaming' of recalcitrant states in international fora, economic boycotts of non-democratic regimes, and so on. There is a long list of such policy tools, and the list of states that do not claim to be democracies today, is short indeed. Foreign policy seems to gravitate more and more towards such values, at least in terms of the justification policy is given by policy makers. To put it simply: almost all states in the world today want to be accepted as democracies and as upholders of human rights. The states of the former Soviet Union and the CMEA also called themselves 'democracies', with the qualifier 'peoples' first. Today the few communist states left, such as Cuba, insist that they are both democratic and have a good human rights record.

But do such values as democracy and human rights really matter? Are we not rather talking about window-dressing between states which all seek to enhance their relative power in the international system? Is not the promotion of human rights and democracy just a convenient Western approach, concealing other, more sinister motives – the quest for national power?

My argument, as an academic and as a former foreign policy-maker,⁹⁰ is that values generally are increasing in salience on the international agenda, and that these values sometimes are the real, moving forces of politics – they have independent explanatory power, as it were. The hypothesis is that there has developed a human rights regime which is particularly strong in Europe, but which is universal in terms of content. This human rights regime contains democracy and the rule of law as the only form of government that is consistent with the implementation of human rights. There has been a notable shift away from the view that the form of government is a matter for domestic policy

⁹⁰ I was state secretary of foreign affairs in the Norwegian government (representing the Christian-Democratic party) from 1997 to 2000, *inter alia* during the Norwegian chairmanship of the OSCE.

choice to the view that only democracy is a legitimate form of government. This study documents how democracy and the rule of law have become intrinsic to the human rights regime.

The values human rights, democracy, and the rule of law are embedded in different declarations and conventions. The UN's human rights acquits is authoritative, especially the Declaration of Human Rights and the two Human Rights conventions of 1966. Later and regional documents all correspond to and are inspired by the former.

Values also seem to matter in the very few cases of hard power intervention. Security policy in the 1990s increasingly has to grapple with the dilemma of massive human rights abuse in internal conflicts, and the interventions authorized by the Security Council are several in the present period. Although not justified by reason of human rights abuse, the humanitarian situation clearly matters much in determining whether there is a situation of a threat to 'international peace and security', which is the formal basis for intervention by the Council. The old issue of 'humanitarian intervention' has again come to the fore of international security policy.

Thus, the role that the values human rights, democracy, and the rule of law play in foreign policy making merits attention, both as regards soft and hard power intervention.

Sovereignty: The Key Principle

It is not news that there is a tension between human rights, by nature universal; and the central defining characteristic of the international system, which is the principle of sovereignty.

Historically sovereignty has many meanings. Mostly we associate it with the treaties of Westphalia of 1648, which ended the 30 years' war by laying down the principle that the ruler decides within his territory. In a Europe where feudalism had defined power structures non-territorially and where the Catholic Church exercised both temporal and spiritual power, there had not been such a thing as the nation-state. Power or authority had been defined along functional, not territorial lines. But the long struggle between emperor and Church on the one hand and the Protestant princes on the other was won in favour of the latter.

The Westphalia treaty made it clear that

to prevent for the future any differences arising in the politick state, all and everyone of the Electors, Princes and States of the Roman Empire, are so establish'd and confirm'd . . . that, by virtue of this present Transaction: that they never can or ought to be molested therein by any whomsoever upon any manner of pretence. (art. LXIV)

In other words, the norm of non-intervention into a state was established. In addition it was made clear that these principalities had the right to close agreements between them and with other states, thus making the *territorial border*

the main political variable. The theorists of the new order, such as Jean Bodin, referred to this as the fact that the sovereign or prince is not subject to any other's command. However, intervention continued to exist in the form of war, which was until this century a recognised tool of foreign policy (DUPI report), and there were religious minority rights recognised by the sovereigns in the period after Westphalia. These rights mostly concerned the rights of Christians in Muslim states, yet they were clearly accepted by all parties, and as such, relativizes the principle of sovereignty from its very beginning.

This principle of concentration of power inside a given territory however became the cornerstone of the international system, and is laid down in the UN charter. 'Non-intervention' is here made the central norm, as expressed in paragraphs 2.4. and 2.7. which state that the use of force against another state is impermissible, apart from the cases where military power is used in self-defence or where 'international peace and security' is threatened. The Security Council, however, has in the 1990s defined several conflicts as such threats – Haiti, Somalia, Bosnia, and to some extent Kosovo, which signals a new trend in international relations.

But if non-intervention is the key norm, how can we reconcile this with a politics based on *universal* norms and values? Human rights are per definition universal, and democracy and the rule of law are increasingly regarded as the only viable form of government. We see that some states will exclude any kind of 'intervention' based on such norms, invoking the principle of non-intervention. But we also see that an increasing number of states accept such criticism by trying to justify that they are both democratic and that they respect human rights. The norm of sovereignty has been changing over the last

The argument of this book is that norm of sovereignty is changing because there is a growing acceptance of intervention in the Western world. This is primarily true for 'soft power' intervention, but also seems to be true for 'hard power' intervention. We will trace the ways in which international organisations such as the OSCE, the COE, and the EU intervene on the basis of human rights, democracy, and the rule of law.

An Essential and Persistent Tension

While non-intervention remains an established norm that to a great extent defines what the international system is about, the notion of legitimate political order is another matter. Here we speak about how politics within the state is *regarded* by peer states and other actors like global media and NGOs, and how the ruler can justify his claim to power.

The question of a state's legitimacy is thus not the same as the question of its sovereignty. The views on what is considered legitimate government have changed with time, and are changing. Despite this, relatively little attention has been focussed on the ways in which legitimacy works / legitimacy works (Cort-

rell and Davis 1996). There is growing evidence that norms influence the formation of state interests through diffusion of new standards and definitions of what is considered appropriate internationally.

This has implications for how the norm 'non-intervention' is viewed. To public opinion today, it does matter whether a regime is authoritarian or not; democratic or not. It is today increasingly accepted that democracies attempt to influence other states into becoming democracies, however with important exceptions and with a clear difference between the use of 'hard' and 'soft' power. Interventions with 'hard' power are reserved for the Security Council, and happen only in rare cases, although we have seen more interventions in the 1990's than before. This body is the only one with a mandate in international law to use 'hard' power. But as the debate on 'humanitarian intervention' shows, also this norm may be changing.

The view of 'intervention' or seeking to influence within a state with 'soft' power tools is however also changing rapidly. There is now more and more acceptance for the need to establish a basis for human rights in all states. This is a phenomenon that has become manifest in the post WWII period (Sikkink 1993), and which seems to be strengthened with the globalisation of knowledge and the media as well as with growing multilateralism and the emergence of advocacy networks that are global. Such actors seek to have an impact on how issues are framed and defined in international fora. This in turn has an impact on the domestic state level (Sikkink 1993).

The Westphalian principle says that the state has a monopoly on the use of force both *inside* and *outside* the state. On the outside, the state shall refrain from attacking other states and is obliged to protect its own territory, mostly by having an army. On the inside, the state has the monopoly on the use of force vis-à-vis its citizens.

Today an increasing number of states are democracies, and the state therefore derives its authority and ability to use force from the people. The rule of law secures that force is not used arbitrarily, and free and fair elections ensure that the state is not despotic. Thus, there is no central tension between non-intervention and human rights in a democratic system that respects human rights. The rights of the individual are in theory at least ensured by the state.

Thus one can argue that the individual right to security of person, for instance, entails an obligation on the part of the state to implement this right. If the state fails to do so, one may say that it is an illegitimate ruler, despite being an elected or at least *de facto* ruler. In the day and age of democracy – essentially in this century – this is logical. But there are many states that are so-called 'failed' states, which means that the government is too weak to do much for its citizens, or states that are anarchic or dominated by internal conflicts. In such states the rulers do not fulfil their duty to protect individual rights. One may there argue that such regimes are illegitimate, despite the fact that they are

sovereign states. The question then becomes: It is acceptable, i.e. legitimate to intervene in such states?

We can at the outset conclude that there exists a tension between the principles of human rights and non-intervention: On the one hand, we agree that the individual has rights that are universal and thus cut across borders; on the other hand, we accord the states themselves such rights, by accepting the Westphalian principle that the state has all power over citizens within its territory. How can these principles be reconciled if at all?

Power

Power is the key concept in any analysis of politics. Power is the means to reach one's ends. The ends vary greatly. Sometimes the ends are the values of democracy, rule of law and human rights. Sometimes the ends are quoted to be such, but this is just a cover-up for other, more sinister motives. And sometimes the ends are conquest or simply to achieve more influence internationally.

A great deal of confusion arises when we confuse means and ends. There is nothing negative about power – it is the necessary means to achieve any goal. Power is the ability to make others do what you want, a standard definition tells us. But power is much more than this – it is also the ability to make others accept your own visions, values, and goals. There are thus many types of power, and we need different types of power for different goals.

There is a renewed discussion about power in the post-cold war period. As Ingebritsen notes, “international relations . . . have begun to focus on how states exercise influence in ways that do not conform to strictly economic or military capabilities. Instead of viewing the international system as fragmented and anarchic, a new wave of scholarship examines how states become socialized into an international community or society” (Ingebritsen, 1999, p. 2). Nye has developed this theme, coining the term ‘soft power’ as the power that persuades rather than coerces, and argues that the US is the leading ‘soft power’ holder also in ‘hard’ fields like security policy, where the future belongs to those that command “technology, education, and institutional flexibility” (Nye and Owens, 1996).

In the military field, they argue, it is the US that leads because of its ability to process and gain knowledge through sophisticated systems of intelligence collection, surveillance, and reconnaissance. This enables the actor to “use deadly violence with greater speed, range, and precision” (ibid., p.23), such as was evidenced in the Gulf War. The authors predict that with the leading edge in communication technology, the US will be able, “without commensurate risk, to thwart any military action” (ibid, p. 24). Indeed, this is what we may be witnessing in the effort to create a shield against missile attacks.

Nye provides a very useful continuum of types of power (Nye, 1995). On the most familiar end, we find coercive power. This power gives you the ability

to command others to follow your will. Military power is the key power source here, but also economic power counts. Sanctions are one instance of this. But at the other end of the continuum we find co-optive power. This is the power to make others agree with you and desire the same things as you do. They may be induced to do so; through light pressures such as creating incentive structures that they follow, or through ‘shaming’ and open criticism, or threats of such. There are many diplomatic ways of arm twisting.

But as we move towards the right side of the continuum, we find ‘agenda-setting’ and ‘attraction’. These power-sources may be even stronger, for when you really manage to define a problem and set its agenda, then you have control of the decision-making process to a great extent. But still your power may be based on light coercion and pressures, although they are hidden as part of a ‘democratic’ decision-making procedure.

The most powerful situation is when you persuade others to think like you do and strive for the same goals. When they accept your problem definition and the premises for the subsequent decision-making, you have exercised the most important power resource: The other person is convinced that you are right, and he internalises your views. You have exercised the power of persuasion.

With command power, you must assume that the other will turn against you and disobey you when you no longer threaten him. With co-optive power, you obtain your goal – to make the other do as you want – without pressures and threats. It is obvious that this type of power is much more effective than the first. Communists, like some Jesuits, have always known this. Indoctrination means to learn a doctrine; doctrine means the ‘right view’.

There is nothing new in this. Power has always come in different kinds. Throughout history women have often only been able to exercise power through their men, in an indirect and covert fashion. Today there are luckily other power resources available to women.

Karl Marx’s analysis of structural power is eminent: power that you need not exercise is more effective than active power use. If you own the town, you need not use the ballot to get elected – it is enough to throw your weight around. The Norwegian political scientist Stein Rokkan formulated this in the famous phrase: “Votes count, resources decide”. Structural power is also embedded in social situations – everyone knows who is powerful, and they behave in anticipation of this. When journalists do not write about certain subjects, they exercise self-censorship because someone in that society has communicated that doing otherwise will lead to punishment.

The unseen power is hard to challenge. It may be personal power over others at the work place, it may be power exercised over economic resources and jobs, and it may be military and economic power in the international system which determine who is big power and who is not. When a big power moves a little, the small states jump. Some call it the ‘dinosaur effect’.

But what is new today, says Nye, is the salience of co-optive or ‘soft’ power. He argues that the US continues to be the most powerful state because it succeeds in exercising ‘soft’ power in addition to traditional ‘hard’ power:

Soft co-optive power is just as important as hard command power. If a state can make its power legitimate in the eyes of others, it will encounter less resistance to its wishes. If its culture and ideology are attractive, others will more willingly follow . . . In short, the universalism of a country’s culture and its ability to establish a set of favourable rules and institutions that govern areas of international activity are becoming more important in world politics today (ibid., p.33).

Can one have soft power without having hard power? This is a key issue for small states, like Norway, as well as for international organisations and regimes. I will discuss this in more detail in chapter 3, suffice it here to say that I think the answer is yes, but on certain conditions: A state with much hard power can more easily exercise soft power because of the ‘dinosaur effect’: Everyone listens. But also other actors – small states and NGOs, regimes and international organisations, can exercise soft power in particular areas where their knowledge and energy is applied. And finally, hard power does not translate into soft power. A big state which has no persuasive power will deter, but not attract.

Soft power resources enhance the promotion of values such as human rights and democracy, in fact, soft power relies on an open society with free press and public discussion. This is because soft power is typically exercised in public, as part of public diplomacy. The actors using soft power are not only states, but also NGOs, media and international organisations and regimes. The issues raised by the latter often concern international norms and issue areas such as human rights, the environment, humanitarian standards, detente, and so forth. Keck and Sikkink (1999) provide a penetrating analysis of the phenomenon called ‘advocacy networks, which are trans-national interest groups. They can mobilise power on questions that are related to values such as human rights – typically issues where right vs. wrong can be easily defined, and where the public can identify with a ‘just cause’. The point of departure for foreign – as well as domestic – policy, is more and more the individual and his rights, much more than states and their prerogatives. Multilateral diplomacy concerns itself with common interests or common problems, not with national interests in a narrow sense.

In the public sphere the *justification* offered for a policy stance cannot be just narrow national interest. It is not acceptable to argue that one is against an environmental measure because one’s national industry will suffer losses. Another explanation must be given, preferably related to scientific reasoning. Thus, science as well as human rights can be the source of political power to a much greater extent than before.

When discussing and negotiating in multilateral diplomacy, the public explanation is never blunt national interest. There needs to be justification for policy stances which is part of the general discourse. If an international treaty is

not followed, there is an expectation for an explanation that refers to a general phenomenon. One cannot say that one simply does not care to implement it.

Thus, the logic of public diplomacy is such that principled and general reasons must be given. These must be relevant to the issue in order to be seen as legitimate by the other parties. Many times the real motivations are naturally traditional national interests, but even so this has to be hidden.

What is the connection between *soft power and values*? We argue that values not only become increasingly salient as justifications in foreign policy, but also that they are real reasons for action, real motivations; at least in some cases. Furthermore, we argue that even in hard power interventions, like Kosovo, massive human rights violations have become real forces of action. But it is nonetheless probable that the most interesting connection exists between soft power resources and values.

This has to do with justifications. When human rights are invoked as reasons for policy action, it is mostly a policy by a state or a group of states aimed at conditions in a third state. It involved infringements on sovereignty in a certain sense: criticism, ‘shaming’, or monitoring – or more benign tools, like missions, aid and assistance. But in all cases, the object of policy-making is another state. Therefore it is difficult to employ hard power, even sanctions or boycotts of various sorts are very hard to establish.

But even in some cases of hard power use, values may play a real role. This is particularly noteworthy in the development of post-cold war security policy:

The new security policy agenda: ‘human security’

It is a commonplace that the agenda of international politics has changed after the fall of the Berlin wall. The world may be increasingly unipolar, but it is also multipolar. There are new issues on the agenda, also in security policy. The threats have changed – from Russia there is no threat of invasion, but of poverty, anarchy, disintegration, and mafia in addition to nuclear accidents, insurrections, and armed conflicts. One should of course add that the nuclear arsenal of Russia remains in place as before, and that the Russians still see themselves as a superpower. But there is no doubt that the power balance has shifted dramatically, and that security policy has changed accordingly.

There are of course national interests of a military and economic kind, and these are rather constant. But a host of new issues have emerged that are truly common to many states: environmental problems, conflict resolution and peace implementation, terrorism, etc.

Here there is no zero-sum game, but a possibility for problem solving that benefits many. The problems in the Balkans are common to Europe, and the many wars in Africa are a common problem to the whole world, and even more so to Africa. Environmental problems such as climate change are truly global, and require common solutions. Poverty, immigration, terrorism, resource deple-

tion of the seas – all these are examples of the new type of issues where we can often not isolate any national interest.

The modern type of war is the internal conflict. More than 90 % of current wars are internal, armed conflicts, and in these conflicts civilians are the main actors – first and foremost as victims, but also as protagonists. Women and children suffer just as much as men. There are child soldiers in many of these conflicts, and they are fought with small arms and light weapons, with mines, and with guerrilla techniques. We have seen atrocities on a scale only matched by the Holocaust in Bosnia and Kosovo, and there have been and are armed conflicts in the Caucasus, a region bordering on Europe.

Internal conflicts: Why bother? Why are other peoples' wars on the international agenda?

This has to do with the globalisation of the media as well as with people's mobility. From a cynical point of view it is clear that states fear large influxes of refugees, but it is also clear that human suffering through the TV medium into your living room mobilises political action through reactions from the population. Thus, it is not at all easy to 'shut out' ongoing conflicts.

'Human security' refers to this emerging security agenda where the point of reference is the individual person and his or her right to personal security. This is a human right enshrined in all relevant human rights documents.

It is symptomatic of the present-day concern for human rights that also security policy is defined in these terms. Traditional state security is not being supplanted by a new security policy, but is developed into new forms that complement state security as a result of the proliferation of modern-type conflicts. Both the EU and NATO are preoccupied with so-called 'out-of-area' operations, also called crisis management. At the 1999 NATO summit it was this kind of security policy that was the object of most of the discussion in the new strategic concept of the organisation, and it is the same topic that engages the EU in the process of making a common security policy.

These types of conflicts are now routinely labelled 'human security'. The Kosovo air campaign highlighted the question of intervention: when and with which mandate is it acceptable to intervene in an armed conflict in another state? But all the attention given to this question misplaced the focus somewhat, because the major kind of 'intervention' that takes place in terms of human security is with soft, not with hard power. This is indeed one of the main points of this book.

The term 'human security' was first used in the Global Governance Commission in 1994. There the concept was used for a plethora of situations, broadening the security concept so much that it seemed to comprise everything. This, in my view, rendered the concept of 'human security' rather useless. But during

the work on the land mine convention in 1996-97, the Canadian foreign minister Lloyd Axworthy proposed to work with Norway on 'human security', but defined the concept in physical security terms, referring to all types of threats that could harm the person. The first meeting arranged by Norway and Canada took place at Lysøen outside of Bergen in Norway in 1998, resulting in a declaration from 14 countries on the need to form trans-national cooperation on issues such as land mines, small arms and light weapons, child soldiers, civilians in war, on so on. These 14 states represented all regions of the world, but were selected because they were interested in driving this kind of agenda. For instance, in 1999 Canada, during its tenure as chairman of the Security Council, launched a debate on 'Civilians in Armed Conflict' after the secretary-general had presented a report on the issue. In the Spring of 2000, Norway, Canada, and Switzerland again arranged a conference with like-minded states within the 'human security' network, focussing especially on improving legislation on non-state actors such as guerrilla movements and on preventing armed conflict (sources). This 'like-minded' group has undertaken a large number of commitments to common policy in human security projects already.

It is clear that the states that are hosts to modern armed conflicts are often either failed states, where governments cannot provide basic security to its citizens; or repressive states, where citizens are endangered by the state itself. There is thus a need for international intervention, but this immediately raises the question of hard power intervention, i.e. military means. Kosovo was a case in point; Bosnia another. The issue of so-called 'humanitarian intervention' was discussed widely in the aftermath of the Kosovo campaign, illustrating the field of problems raised by military intervention and values: Could one intervene because human rights were violated? Ethically it seemed that this was acceptable and indeed necessary, but both in terms of political reasoning and international law there was not much enthusiasm for this concept.

The debate on 'humanitarian intervention' was one that combined all the elements of the 'values agenda' in foreign policy: It was felt that massive human rights violations could not be accepted, even if it meant hard power intervention in another state. Both governments and the UN Security Council rejected this notion, because there is no legal basis for intervention in human rights argumentation. But the secretary-general nonetheless spoke the General Assembly in the 1999 session about this issue, posing the dilemma of non-action by the Security Council: If it is unable to act when it should act, what about its legitimacy?

If also security policy becomes more embedded in human rights discourse and justification, it means *that values have pervaded the very core of traditional foreign policy*. It is often thought that the values of human rights are more salient because the international agenda embraces more low politics issues, such as the environment, women's rights, and so on. Values in this sense are seen as appropriate there, whereas traditionally high politics – security – is thought to

have nothing to do with such values. But this bifurcation may be wrong. If we find that values also play a key role where hard power is employed, it means that the mainstream, high-politics foreign policy agenda is transformed – in terms of rhetoric, but perhaps also in terms of explanatory variables.

References

- Cortrell, A. and Davis, J.W. (1996). “How Do International Institutions Matter? The Domestic Impact of International Norms and Rules”, *International Studies Quarterly* 40, pp. 451-478
- DUPI (Danish Foreign Policy Institute), *Humanitær intervention. Retlige og politiske aspekter*, Copenhagen, 1999 (No specific authors, study presented by DUPI itself)
- Goldmann, K. (1989), “The Line in Water: International and Domestic Politics”, *Cooperation and Conflict* XXIV.
- Hanrieder, W. (1978). “Dissolving International Politics: Reflections on the Nation-State”, *American Political Science Review* 72.
- Ingebritsen, C. (1999?). “Scandinavia’s Influence on International Norms: The Cases of Environment, Security and Welfare”, unpublished paper.
- Nye, J. (1995). *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, Basic Books, New York.
- _____. (1999). “Redefining the National Interest”, *Foreign Affairs* 78:4 (July/August).
- Nye, J. and Owens, W. (1996). “America’s Information Edge”, *Foreign Affairs* 75 (March/April).
- Sikkink, K. (1993). “The Power of Principles Ideas: Human Rights Policies in the US and Europe”, in Goldstein, J. and Keohane, R., eds. *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Krigen – realitet eller drøm?*

AV KOMMANDØRKAPTEIN INGE TJØSTHEIM

1. Innledning

Krig og fred har alltid vært oppstilt som to motpoler som på mange måter definerer hverandre. Artikkelens tittel tar utgangspunkt i denne motpol og stiller spørsmålet om det er mulig, rent mentalt, å oppleve krigen som like virkelig som freden, hvis dette altså er vår normaltilstand? Den danske dikter Helge Rode skriver like etter krigsutbruddet i 1914: «Søker vi en tilknytning mellom krigen og noe som har hatt plass i vårt eget liv, så finner vi våre barndoms romaner, leker og kamper».⁹¹ Det Helge Rode antyder er at krigen i menneskets bevissthet har et preg av fiksjon, et skuespill på en krigsskueplass for eksempel, og spill, liksom en boksekamp eller fotballkamp. Denne illusjonen var rimelig lett å opprettholde når statsmakten hadde monopol både på organisert voldsanvendelse og informasjon. Spørsmålet er imidlertid om ikke forestillingen om krigen eller volden i dag har et enda dypere drømmeaktig skjær over seg enn noen gang tidligere. Jeg tenker da på krigen som blant annet TV-underholdning og utfordrende dataspill.

Jeg har ingen ambisjon om å definere hva som er realitet og drøm, det er sannsynligvis umulig. Jeg ønsker imidlertid å spille på dette motsetningsparet i forskjellige sammenhenger for å vise hvor vanskelig det er å forstå de dypeste 'sannheter' om krigens og de mellommenneskelige konflikter natur.

For å undersøke disse forhold vil jeg dele artikkelen i to. Først vil jeg forsøke å belyse hva krigen er sett *ovenfra*, fra statssystemets perspektiv. Jeg vil primært fokusere på noen faktorer som indikerer at krigen synes å ha endret karakter etter den kalde krigen. I annen del av artikkelen vil jeg forsøke å beskrive krigen *nedenfra* – fra soldatens og tilskuerens ståsted. Hvordan har soldaten opplevd krigen, hvordan opplever han eller hun dagens nye kriger? Hvordan opplever vi som tilskuere krigene som underholder oss til alle døgnets tider?

* Opprinnelig holdt som foredrag på Militæretisk fagseminar, Sjøkrigsskolen, Bergen, 18. oktober 2000.

⁹¹ Helge Rode, *Krig og Aand*, København og Kristiania: Gyldendalske Boghandel, 1917, s. 15.

2. En teoretisk modell: Statens svekkede makt

For å forklare hva vi har vært vitne til av væpnede konflikter gjennom de siste ti årene, er det nyttig med et *teoretisk* utgangspunkt. Jeg har valgt den spansk-amerikanske sosiologen Manuel Castells som i et omfattende trebindsverk om informasjonstidsalderen,⁹² fremsetter og begrunner tesen at mens

den globale kapitalismen blomstrer og nasjonalistiske ideologier bryter frem over hele verden synes nasjonalstaten, slik den historisk ble skapt i nyere tid, å miste sin makt⁹³ om enn ikke . . . dens innflytelse⁹⁴.

Poenget her er at statene ikke forsvinner som aktører på systemnivået, men vil måtte omdefinere sine roller i forhold til andre overnasjonale og ikke-statlige aktører.

Ifølge Castells undergraves statens makt på tre sentrale områder; innenfor økonomi, innenfor medier og elektronisk kommunikasjon, og innenfor kriminalitetsbekjempelse. Martin van Creveld trekker frem et fjerde område, som er helt sentralt for oss, men som er tett knyttet de tre først, nemlig evnen til å anvende militær makt.⁹⁵

Den *økonomiske* politikken er det første området Castells nevner. Stort sett alle verdens valutaer er knyttet opp til det han betegner som «rikdomstrekanten». Den omfattende vekslingen mellom dollar, yen og euro fremtvinger en systemkoordinering mellom disse valutaer fordi det er den eneste måten å bevare en viss grad av stabilitet på valutamarkedet, ifølge Castells. Om nå vekselkursene er systematisk avhengige av hverandre, så er også pengepolitikken det, eller så kommer den til å bli det. Og om nå pengepolitikken harmoniseres på en eller annen måte på overnasjonalt nivå, kommer det også til å gjelde for styrenten og til sist for budsjettpolitikken. Derfor vil de enkelte statene, ifølge Castells, nå og i fremtiden komme til å miste kontroll over grunnleggende elementer i sin økonomiske politikk. Det var det utviklingslandene opplevde på 1980-tallet og de europeiske landene i begynnelsen av 1990-årene.⁹⁶

Det som på sikt kan være den farligste konsekvensen for statene ved denne utvikling, er at globalisering av produksjon og investeringer truer velferdsstaten. Og det å sikre befolkningen velferd har siden annen verdenskrig sannsynligvis vært en av statsmaktens viktigste byggesteiner for legitimitet. Velferdsstatene holder på, ifølge Castells,

⁹² Manuel Castells, *Informasjonsåldern, band II: Identitetens makt*, 2000, s. 253.

⁹³ Makt betyr her evnen til å *påtvinge* en motstander statens vilje eller *påtvinge* ham en atferd som staten ønsker. Det er slik vi kjenner ordet fra militærteorien, men maktbegrepet kan overføres på alle politikkers områder.

⁹⁴ Det betegner her en relasjon hvor en stat eller flere stater kan *påvirke* en annen stat eller ikke-statlig aktor til å handle på en måte som staten eller alliansen av stater anser er i deres interesse.

⁹⁵ Martin van Creveld, *The Rise and Decline of the State*, Cambridge University Press 1999

⁹⁶ Manuel Castells, *op.cit.*, s. 254-55.

*å skaleres ned til en laveste felles nevner, som også er på vei nedover. Dermed blekner et grunnleggende innslag i statenes legitimitet og stabilitet, ikke bare i Europa, men i hele verden.*⁹⁷

Norge er her et dårlig eksempel for å forstå denne dramatiske endringen i andre stater, for vår økonomi holdes, ifølge van Creveld, «flytende på en innsjø av olje»⁹⁸.

Det andre området hvor statsmakten har miste mye av sin makt er innenfor *medier og kommunikasjon*. Kontrollen over kommunikasjon og underholdning, og gjennom dem over meningsdannelser, har historisk sett vært et ankerfeste for statsmakten. På dette området stilles staten, ifølge Castells, overfor tre store sammenhengende utfordringer. For det første, globalisering og uoverskuelige eierforhold, for det andre teknologiens fleksibilitet og evne til å trenge over territoriale grenser, og for det tredje selvstendighet og mangfold hos mediene selv. Statsmakten har allerede kapitulert i de fleste land. Denne forandring som startet for fullt i begynnelsen av 1980-årene, var primært teknologistyrte. Den banet veien for interaktive multimedier, gjorde det umulig å kontrollere satellitter som sendte over grensene, og datakommunikasjon som ble formidlet via telefonnettet, sprengte reguleringenes tradisjonelle forsvarslinjer.⁹⁹

Selv om regjeringene ennå har innflytelse over mediene, har de mistet mye av sin makt, bortsett fra når det gjelder de mediene som står under direkte kontroll av autoritære stater. Dessuten behøver mediene å styrke sin uavhengighet som et nøkkelinnslag i sin troverdighet. Medier som blir for tett knyttet til bestemte partier eller interessegrupper blir lite troverdige og vil lett kunne tape kampen om seertallene, og om annonser dersom de er reklamefinansierte. Et like viktig trekk ved medierevolusjonen er veksten i selvstendige lokale og regionale medier som utnytter den fleksible kommunikasjonsteknologien. Disse mediene er like viktige som medienes globalisering, ikke minst inne i forskjellige konfliktområder når det gjelder å forme allmennhetens holdninger.

Det tredje området som undergraver statsmakten, er *den grenseoverskridende kriminaliteten*. Det som her er nytt, er den organiserte kriminalitetens globale koplinger, dens måte å danne internasjonale relasjoner, både økonomiske og politiske, gjennom den kriminelle økonomiens betydelige størrelse og dynamikk. Hvitvasking av penger står her helt sentralt. Uten denne virksomheten skulle den kriminelle økonomien verken være global eller særlig lønnsom. Og gjennom hvitvasking knyttes den kriminelle økonomien til de globale finansmarkedene, hvor den representerer et betydelig innslag og en stadig kilde til spekulasjon. Den kapital som kommer fra illegale kilder og som vaskes i det globale finanssystemet ble i midten av 1990-årene oppgitt til i størrelsesorden 750 milliarder dollar om året. Slike kapitalstrømmer må, ifølge

⁹⁷ *Ibid.*, s. 263.

⁹⁸ Martin van Creveld, *op.cit.*, s. 365.

⁹⁹ Manuel Castells, *op.cit.*, s. 264.

Castells, håndteres med større mobilitet og fleksibilitet enn det som kommer fra noen annen bransje, ettersom det er deres stadige omløp som gjør at de er vanskelige å føre kontroll over.¹⁰⁰

3. Nye og gamle kriger

Hver samfunnstype har sin karakteristiske form for krig. Det som vi er tilbøyelig til å oppfatte som krig, og som de politiske makthaverne og de militære lederne definerer som krig, er faktisk et spesifikt fenomen som antok sine første former i Europa en gang mellom 1400- og 1700-tallet. Det var et fenomen som var intimt forbundet med den moderne statens fremvekst. Jeg har ved hjelp av Castells forsøkt å vise at alle stater nå er i ferd med å miste en større eller mindre del av sin fullkommenhet eller suverenitet. Denne utvikling har selvfølgelig rammet statene ulikt. Når den sentraliserte, territoriale moderne staten viker til fordel for nye former av statsdannelser, som oppstår i de globale prosessene, blir krig, slik som vi ennå oppfatter den, en anakronisme.¹⁰¹

Hun påstår, ut fra en analyse som minner om Castells', at en ny type kriger blomster opp i samband med at den statlige suvereniteten uthules og i ekstreme tilfeller ved at stater bryter sammen. Det opptrer mer spesifikt i samband med at monopolet på legitim, organisert vold uthules. Dette monopolet uthules både ovenfra og nedenfra. Ovenfra gjennom multinasjonalisering av de militære styrkene og i det utall av overnasjonale forbindelser mellom væpnede styrker som har utviklet seg i etterkrigstiden. I overensstemmelse med van Creveld hevder hun at statenes evne til å gripe til vold på egen hånd mot andre stater har minket.¹⁰²

De nye krigene blomstrer opp i situasjoner hvor staters inntekter avtar på grunn av at økonomien går tilbake, og kriminalitet, korrupsjon og ineffektivitet sprer seg. Volden privatiseres stadig mer som følge av økende organisert kriminalitet og fremveksten av paramilitære grupper. Resultatet er at den politiske legitimiteten forsvinner. Dermed utviskes, ifølge Kaldor, skillet mellom ytre barbari og innenlandsk sivilisering, mellom den stridende som legitim bærer av våpen og den ikke-stridende, mellom soldaten eller politimannen og forbryteren.¹⁰³

For å underbygge påstanden om at vi i dag ser en ny type kriger, beskriver hun tre sentrale forhold ved krigføringen. For det første de *politiske målsettingene*, for det andre *metoder for krigføringen* og for det tredje *finansiering av krigføringen*.

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 269.

¹⁰¹ Jfr. Mary Kaldor, *Nya och gamla krig: Organiserat våld under globaliseringens era*, Göteborg: Daidalos 1999, s. 23.

¹⁰²; *Ibid.*, s. 12-13.

¹⁰³ *Ibid.*

3.1. De politiske målsettingene

Hvis overbygningen, representert ved den internasjonale ordningen og statsmakten, svekkes eller mister sin legitimitet i enkeltindividers og grupperes øyne, er det naturlig å anta at psykologiske faktorer kommer til å spille en betydelig rolle som grunnlag for utøvelse av vold. Det er helt i overensstemmelse med Sigmund Freud som i *Kulturens byrde* sier at når

omstendighetene er gunstige for aggresjon og de motstående sjelelige krefter som ellers hemmer den er falt bort, ytrer den seg også spontant og avslører mennesket som et villdyr som står fremmed overfor å vise skånsel mot sin egen art . . . Som følge av denne primitive fiendtlighet som mennesker nærer overfor hverandre, trues kultursamfunnet til stadighet av forfall.¹⁰⁴

De politiske målsettingene i de nye krigene blir derfor, i følge Kaldor, å *konstruere eller bygge nye identiteter*. Identitet er, ifølge Manuel Castells, menneskenes kilde til mening og erfaring, og han definerer identitet som

den prosess der mening skapes på grunnlag av en kulturell egenskap eller beslektede kulturelle egenskaper som får prioritet fremfor andre kilder til mening.¹⁰⁵

En identitetsbyggende politikk, som kan være nasjonal, bundet til en klan eller gruppe, religiøs eller språklig, kommer alltid til uttrykk gjennom maktfordringer og defineres alltid, som Freud antyder, i en ekskluderende dualisme – Vi og Dem – og tenderer derfor mot fragmentering.

Konfliktene på Balkan i 1990-årene er et typisk eksempel på en identitetspolitikk: Målet er å kontrollere befolkningene gjennom å bli kvitt alle med en annen kulturell identitet. Det strategiske målet i slike kriger er derfor å fordrive deler av sivilbefolkningen ved hjelp av masse mord og påtvunget omflytting samt ved bruk av en rekke politiske, psykologiske og økonomiske skremmeteknikker. Det er, ifølge Kaldor, grunnen til at alle disse krigene har vist en dramatisk økning i antall flyktninger og internflyktninger, og til at volden stort sett blir rettet mot sivile.¹⁰⁶

3.2. Metoder for krigføring

For å illustrere hvem som er aktører i de nye krigene og hvilke metoder de bruker, viser Kaldor til krigen i Bosnia-Hercegovina, 1992-95. Aktørene består av et fargerikt mangfold av ulike grupper: paramilitære, lokale krigsherrer, forbryterligaer, politistyrker, leiesoldater og regulære hærer, inklusive forbånd som har brutt med disse. Organisatorisk er de meget desentralisert og opererer gjennom en blanding av konflikt og samarbeid. De bruker avansert teknologi, og moderne kommunikasjonsmidler – mobiltelefoner og internett – for å samordne operasjoner, og for å formidle og forhandle mellom hverandre. De

¹⁰⁴ Sigmund Freud, *Kulturens byrde*, (1929) København: Hans Reitzels Forlag, 1987, s. 54.

¹⁰⁵ Manuel Castells, *op.cit.*, s. 20.

¹⁰⁶ Mary Kaldor, *op.cit.*, s. 16.

første sivile som utpekes som måltavler er ofte dem som støtter en annen politikk, som forsøker å opprettholde *inkluderende* sosiale relasjoner og en form for *allmenn* moral.¹⁰⁷

Det fantes ingen bosnisk hær når krigen brøt ut. Forsvaret av bosnisk territorium var hovedsakelig lokalt organisert. Sarajevo ble forsvart av en blandet skare bestående av det patriotiske forbund og andre paramilitære grupper, til en stor del organisert av Sarajevos underverden. Tuzla ble forsvart av den lokale politistyrken forsterket av et lokalt patriotisk forbund. Selv om Izetbegovic annonserte dannelsen av en regulær hær i mai 1992, var det ikke før høsten 1993 at hæren ble sentralisert og man fikk kontroll over de forskjellige gangstergruppene.

Utover de regulære styrkene fantes det tre hovedtyper av irregulære styrker: 1. paramilitære organisasjoner, som normalt ble kontrollert av en bestemt leder, 2. utenlandske leiesoldater, og 3. lokale politistyrker forsterket med bevæpnede sivile. FNs ekspertkommisjon identifiserte 83 paramilitære grupper på territoriet til det tidligere Jugoslavia: 56 serbiske med mellom 20 og 40.000 medlemmer, 13 kroatisk med mellom 12 og 20.000 medlemmer og 14 bosniske med mellom 4 og 6.000 medlemmer.¹⁰⁸

Kaldor beskriver den bosnisk-serbiske taktikken på følgende måte: Først beskjøt regulære styrker området samtidig som de spredte skremselspropaganda for å skape panikk. Rapporter om terror i nabobyene bidro ytterligere til panikken. Siden dro paramilitære styrker inn og terroriserte ikke-serbiske innbyggere med uvilkårlige drap, voldtekter og plyndring. Deretter overtok serberne kontrollen over den lokale forvaltningen. I mer ekstreme tilfeller ble mennene skilt fra kvinnene og satt i interneringsleirer. Kvinnene ble ranet og/eller voldtatt før de ble sluppet fri, eller ført til spesielle interneringsleirer for å bli voldtatt der. Hus og kulturelle bygninger som moskeer ble plyndret, brent ned og sprengt i luften. De paramilitære gruppene syntes også å ha hatt lister over fremstående personer som ble skilt fra resten og henrettet.¹⁰⁹

3.3. Finansiering av krigføring

Den nye globaliserte krigsøkonomien fungerer nesten motsatt av hva som skjedde under begge verdenskrigene. Den siste var sentralisert, total og eneveldig. De nye krigsøkonomiene er *desentraliserte*. Deltakelsen i krigen er lav og arbeidsløsheten ekstremt høy. Videre er disse økonomiene enormt avhengige av ytre ressurser. Under slike kriger synker den hjemlige produksjonen dramatisk på grunn av den globale konkurransen, den fysiske ødeleggelsen og forstyrrelsene i den normale handelen. Det samme gjør skatteinntektene. Under krigen i Bosnia-Hercegovina kollapset den formelle

¹⁰⁷ *Ibid.*, 16-18.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 57-58.

¹⁰⁹ *Ibid.*, s. 62-63.

økonomien. Industriproduksjonen var en tiendedel av nivået før krigen og arbeidsløsheten var mellom 60 og 90%. Valutaen havarerte; veksling bygget på en kombinasjon av byttehandel og D-mark. De fleste ble stilt overfor et smertelig valg: enten skulle de leve på utilstrekkelig humanitær bistand, melde seg som frivillige til hæren eller bli forbrytere, eller begge deler, eller forsøke å forlate landet. Mange valgte det siste alternativet, særlig de unge og høyt utdannende. Derfor ble nedgangen i befolkningen enda mer dramatisk enn det som fremgår av tallene fra de etniske rensingene.

Under slike forhold finansierer de stridende gruppene sin krigføring gjennom plyndring, svartebørshandel og støtte utenfra. De regulære styrkene ble primært forsørget og utrustet av en eller annen regjering. De paramilitære forsørget seg ved plyndring og utpressing av fordrevne mennesker og ved konfiskering av materiell og verdisaker på erobrede territorier, og «skatter» på humanitær bistand som de tok inn ved mange veisperringer samt handel på det interne sorte markedet. Dessuten drev de illegal handel med våpen, narkotika eller verdifulle varer som olje og diamanter. Den lokale militsen ble forsørget av kommuner som mottok de «skatter» på humanitær bistand som var tatt inn innenfor *deres* område og fortsatte med å beskatte borgerne, inklusive de som hadde flyktet utenlands, og virksomheter innenfor deres territorium.

Alle disse kildene, og det er verd å merke seg, kan bare opprettholdes gjennom fortsatt vold, derfor er krigens logikk innebygget i økonomienes måte å fungere på. Dermed synes krigen å bli et mål i seg selv hos militslederne og krigsherrene.

4. Krigens psykologiske aspekter

Jeg vil gå over til å se på noen psykologiske aspekter ved dagens kriger. Jeg vil begrense meg til to aspekter som på en eller annen måte er knyttet til spørsmålet om krigen oppleves som virkelighet eller drøm. Det første aspekt er knyttet til krigen som et teaterstykke. Den forestillingen går i hvert fall tilbake til første verdenskrig. Det andre aspektet er knyttet til krigen som et medieobjekt. Det er et aspekt som henger sammen med den kommunikasjonsteknologiske utvikling og medienes frigjøring fra statsmaktens monopol. Det er et relativt nytt aspekt ved krigen og synes allerede å ha forandret dens karakter.

4.1. Krigen som et teaterstykke

Den mest åpenbare grunnen til at «teater», eller skueplass, og moderne krig synes å være så forenlige, er, ifølge Paul Fussell, at første og annen verdenskrig ble utkjempet med vernepliktshærer, hvor deltakerne visste at de kun midlertidig spiller deres dårlig lærte roller.¹¹⁰ Hvis 'virkelig liv' er 'virkelig', så

¹¹⁰ Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Oxford University Press, 1977 (1975), s. 191.

må det militære livet være innbilt. Det å bære 'kostymer' som ikke er valgt av dem som bærer dem, forsterket følelsen av det teatraliske.

Teatermetaforen var mye brukt under første verdenskrig. Fussell sier at utallige sårede soldater kunne huske at de ble splittet i en skuespiller eller deltaker og tilskuer i de mest kritiske og grusomme øyeblikk. Det er det faktum at situasjonen er så ytterst utrolig som gjør det vanskelig for deltakeren å tro at han har deltatt i slike morderiske foretak med sin egen personlighet. Det oppleves bare *for* uvirkelig.

Under første verdenskrig ga denne uvirkelighet seg noen underlige utslag. For eksempel første juledag 1914 da både britiske og tyske soldater overholdt en uformell *ad hoc* våpenstillstand i ingenmannsland for å utveksle sigaretter og ta bilder, noe som gjorde stabene rasende. Eller når avdelinger konkurrerte om hvem som først var i stand til å sparke en fotball mot fiendens linjer mens de angrep gjennom ingenmannsland. For å forstå absurditeten i disse hendelsene, må man ha i bakhodet at en soldat ved frontlinjen hadde en gjennomsnittlig levetid på seks uker.¹¹¹

Om soldatene i skyttergravene hadde problemer med å skille mellom drøm og virkelighet, var forholdet til virkeligheten enda mindre reelt for dem som faktisk trodde de hadde vært tilskuere til krigen: befolkningene hjemme. De eneste kildene de hadde, var aviser hvor alt stoff fra fronten var sensurert, i tillegg til brev fra fronten som også var sensurert. Hjemvendte soldater var dessuten ikke i stand til å formidle de grusomheter de hadde opplevd. Derfor var det ved krigens slutt to slags briter som gjennom sine opplevelser levde i hver sin verden: kampstyrkene på den ene siden, og alle de andre, inkludert regjeringen, på den annen.¹¹²

Fra Balkan finner vi andre former for uvirkelighet. Ignatieff forteller om noen serbiske soldater fra reserven som ligger i stillinger utenfor en kroatisk by, og begge parter skyter på hverandre om kveldene – det er jo teatertiden. På en serbisk besatt bondegård finnes det også en paramilitær som kaller seg Chobi. Han er kledd i sort lue med et emblem med mottoet: «Serbia: frihet eller død». Han får tak i en gammel kroatisk venn over radiosenderen. «Ustasja», snerrer han, «treffer du stadig den jenten». «Hvorfor skulle jeg fortelle deg om det», svarer kroaten: «din tsjetniske psykopat». Morsomhetene fortsetter og siden legger de på. For Ignatieff virket det som om de snakker med hverandre nesten annen hver kveld.¹¹³

¹¹¹ *Ibid.*, s. 124.

¹¹² *Ibid.*, s. 89.

¹¹³ Michael Ignatieff, *Krigarens heder: Etniska krig och det moderna samvetet*, Göteborg: Daidalos, 1998, 1999, s. 37-38.

4.2. Krigen som medieobjekt

Gjennom nyhetssendinger og spektakulære forestillinger har TV blitt et medium hvor moralske relasjoner mellom fremmede overføres til den moderne verden. Til tross for dette studeres sjelden effektene av TV-bilder eller de regler og konvensjoner som styrer de elektroniske mediefremstillingene av slike moralske relasjoner.

På den ene siden har TV bidradd til å bryte ned grensene mellom landsmenn, religioner, raser og geografiske områder. På den annen side er vi blitt tilskuere til andres lidelse; turister i deres pinefull landskap. Vi stilles ansikt til ansikt med deres skjebne, noe som opphever avstanden mellom oss – sosialt, økonomisk og moralsk.

TV er også instrumentet for en ny form for politikk. Organisasjoner som Amnesty International, Care, Redd Barna og andre, bruker TV som en sentral del av sine kampanjer for å mobilisere samvittigheten og penger til formål for nødstilte mennesker og deres nærmiljø rundt om i verden. Dette er en politikk som ser verden snarere enn nasjonen som sitt politiske område og som ser menneskearten snarere enn spesielle landsmenn, raser, religioner og etniske grupper som sitt objekt. Dette er, ifølge Ignatieff, en «artspolitikk» som arbeider med å beskytte menneskearten mot seg selv. Disse organisasjonene forsøker å omgå de bilaterale relasjonene på statsnivå mellom mennesker, og opptrer derfor som nye selvstendige aktører i krigsområdene.¹¹⁴

Medienes blikk er, ifølge Michael Ignatieff, korte, intense og troløse. Den tid TV bruker på hvert av de moralske tilfellene de tar opp er brutalt korte.¹¹⁵ Nyheter er en sjanger i like høy grad som for eksempel drama eller skjønnlitteratur. Det er et system av visuell autoritet – en tvangsorganisering av bilder styrt av en stoppeklokke, som han sier. Dette vil få enorme konsekvenser for politikk og krigføring i fremtidig. «All politikk er ikke mediepolitikk», sier Castells,

men all politikk må gå via mediene for å påvirke beslutningstakere. Dermed blir politikken i innhold, organisasjon, prosess og ledelse fundamentalt innrammet av mediesystemets innebygde logikk, og særlig av de nye elektroniske mediene.¹¹⁶

Det samme tror jeg vil skje med krigføringen, og det er i dette lys vi må forstå den vekten som nå legges på informasjonsoperasjoner.

Ignatieff advarer sterkt imot å la oss trollebinde av medienes fremstilling av verden.

Mediene spiller nå den avgjørende rollen i konstitueringen av nasjonens eller verdens 'tenkte samfunn', den myte at millioner av ulike 'jeg' treffer en felles identitet som 'vi'. Nyhetsredaktørene fungerer som buktalere for dette 'vi'. De serverer oss en

¹¹⁴ *Ibid.*, s. 25.

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 16.

¹¹⁶ Manuel Castells, *op.cit.*, s. 327.

informasjonsdiett som anses å være det 'vi' behøver. Faktum er at det vi får vite er det som passer sjangerens visuelle og kronologiske begrensinger.¹¹⁷

Det blir ikke bedre av at CNN har en så dominerende global posisjon som den har. Spørsmålet er om vi som tilskuere til verdens kriger og elendighet har noe annet valg som primærkilde til begivenhetene?

5. Avslutning: Finnes det en drømmens etikk?

Hvis vi aksepterer Castells' og Kaldors analyse som den beste modell for å beskrive de mellomstatlige og konfliktskapende prosesser vi er vitne til i verden i dag, kan vi trekke en del interessante konklusjoner.

For det første kan vi hevde at Østblokken, Sovjetunionen, Tsjekkoslovakia, Jugoslavia og andre, brøt sammen og gikk i oppløsning som følge av globaliseringens effekter. I denne modellen var altså Sovjetunionens sammenbrudd ikke primært en konsekvens av NATOs og USAs vedvarende press. Vestmaktene vant derfor ikke den kalde krigen, men i motsetning til Sovjetunionen, har de, så langt overlevd globaliseringens virkninger fordi statsmakten i disse land har vært mer tilpasningsdyktige og har derfor tilsynelatende bevart sin politiske legitimitet.

Det fører, for det andre, over i spørsmålet om nasjonalismens funksjon i konfliktene på Balkan. For mange i Vesten, inklusive David Owen, har det vært naturlig å hevde at Balkans historie kjennetegnes av en aggressiv nasjonalisme som nå har dukket opp igjen. Det er en *essensialistisk* oppfattelse av nasjonalisme, som om det er en latent *egenskap* som ligger rotfestet i sjelen hos folkene der. Dermed blir Balkanproblemet på en måte geografisk begrenset og ufarliggjort – det kan ikke skje hos oss!

Med utgangspunkt i Castells og Kaldor kan vi hevde at nasjonalismen på Balkan ikke primært er historisk betinget, men har sine årsaker i nåtiden. Da kan nasjonalismen ikke lenger oppfattes som *essensialistisk*, men *instrumentell*,

det at nasjonalistiske bevegelser gjenoppfinner visse versjoner av historien og det kollektive minnet for å konstruere nye kulturelle former som kan brukes til politisk mobilisering.¹¹⁸

Hvis dette er tilfelle, vil såkalt aggressiv nasjonalisme kunne dukke opp hvor som helst der statsmakten ikke klarer å tilpasse seg sine omgivelser og håndtere de utfordringer som globaliseringen skaper.

Den identitetsbyggende og fragmenterende politikk vi har vært vitne til, ikke bare på Balkan, men også i flere deler av Afrika og Sentral-Asia, er klart ekskluderende og skaper grobunn for en *stamme-etikk* som er uforenelig med en universell moralkodeks som menneskerettighetene. Nøkkelsen til løsning av denne type konflikter er å gjenopprette legitimitet, det vil si å tilbakeføre

¹¹⁷ Michael Ignatieff, *op.cit.*, s. 30.

¹¹⁸ Mary Kaldor, *op.cit.*, s. 45.

kontrollen over det organiserte voldsapparatet til en *inkluderende* maktinstitusjon.

For det fjerde vil de lokale og globale mediene radikalt endre betingelsene for bruk av militær makt. De elektroniske mediene har som nevnt sin egen logikk. De fokuserer på personer og enkelthendelser, forenkler verden ved å spille på dualismer som god–ond, krig–fred og venn–fiende, og er konfliktorientert, for det er der billedteknikken kommer til sin fulle rett.

Krigens logikk passer som hånd i hanske med medienes logikk. *Der finnes til overmål alle sjangerens ingredienser. Dette var noe Milosevic visste å spille på under Kosovokonflikten.*

Ved å tillate CNN og BBC å fortsette sine sendinger inne fra Serbia, håpet han å destabilisere og uroe den vestlige opinionen med nattlige historier om sivile som var blitt forkullet i et bombet tog og mediemedarbeidere [som til og med var kolleger] som var blitt forbrent ved angrep på TV-stasjonen.¹¹⁹

Det vi her har vært vitne til er at krigens logikk formidles til oss som tilskuere gjennom et filter som premierer bilder og sekvenser som sprenger hele følelsesregisteret vårt. Hvis det er denne nye fagre 'virtuelle' virkeligheten som er utgangspunktet for den etiske refleksjon som nå pågår i Norge og andre steder, er spørsmålet om den ikke bare er et symptom på et enda dypere problem. Nemlig det at statene og deres tvangsapparat (forsvar, politi og andre virkemidler) verken enkeltvis eller i multinasjonalt samarbeid er konstruert for å håndtere denne nye type virtuelle kriger, som springer ut fra den type identitetskonflikter som jeg har beskrevet, og som synes å være en konsekvens eller bieffekt av globaliseringen. Det er altså dypest sett et spørsmål om realitetsforståelse, om hva krig er og hvorfor de dramaer som formidles til oss gjennom TV-apparatene angår oss.

Vi kan se på den terminologien som brukes at disse nye krigene *ikke* oppfattes som sådanne. Våre myndigheter snakker om 'fredsoperasjoner', amerikanerne om 'Military Operations Other Than War'. Derfor er også generalene tilbakeholdne med å gå inn i denne type konflikter: De oppfattes ikke som 'virkelige' kriger, det er ikke det forsvaret egentlig skal brukes til? Hva så om det er faktisk det de er? Hva hvis det som skjer på Balkan, i store deler av Afrika, på Sri Lanka, i Kashmir, osv., er fremtidens *virkelige* eller 'varme' kriger? Ja, da må flere vekkes fra sine drømmer eller forestillinger om hva krig er. Forsvaret må utvikle en struktur med kapasiteter som er relevante for denne type oppdrag, og offiserer og mannskaper må gis en relevant utdanning og trening for å kunne løse sine oppgaver i denne forbindelse.

Jeg vil avslutte med en siste advarende pekefinger til dem som tror at globaliseringen og dens positive og negative sider bare er et motefenomen som egentlig ikke inneholder noe nytt. Det som gjør de prosesser jeg skisserte innledningsvis kvalitativt forskjellige fra tidligere, er at de er entydig *teknologistyrte*. Og den informasjons- og kommunikasjonsteknologien som

¹¹⁹ Michael Ignatieff, *Virtual War: Kosovo and Beyond*, London: Chatto & Windus, 2000, s. 52.

driver disse prosessene kan like lite avoppsfinnes som atomvåpenet. På samme måte som de kjernefysiske våpen har endret rammene for bruk av konvensjonell væpnet makt mellom stormaktene, vil informasjonsteknologien og de elektroniske mediene endre premissen for bruk av fysiske tvangsmidler i fremtiden.

English Summary

«War: Reality or Dream?»

In this article the author discusses how war should be perceived related to the alternatives of 'real' and 'virtual'. The author argues that what seems to be treated as virtual nowadays may very well be conceived as real in the future. Consequently, new concepts of war will also change the premise for use of force.

Inge Tjøstheim. Hovedlærer i militærmakt og doktriner ved Forsvarets stabsskole. Han er mag. art. i filosofi fra Universitetet i Oslo. Foruten fem års tjeneste på forskjellige fartøystyper har han tjenestegjort i Norges rederiforbund/ Skipsfartens beredskapssekretariat 1986-89. Han var militærstipendiat ved Institutt for Forsvarsstudier 1992-93 og prosjektoffiser ved Forsvarets forskningsinstitutt 1993-95. Før han kom til stabsskolen gjennomgikk han Forsvarsakademiet i København 1995-96. Han har skrevet flere forskningsrapporter og artikler om militære og sikkerhetspolitiske emner. I tillegg har han oversatt Xenofon/ Aineias. Fra antikkens krigskunst fra gammelgresk i Torleif Dahls Kulturbibliotek (1994).

Offiserenes verdiforankring*

AV FLAGGKOMMANDØR JACOB BØRRESEN

Innledning

Jeg antar at en av grunnene til at dere har bedt meg å skrive om offiserenes verdigrunnlag, er at jeg var en av de tidlige kritikerne av Forsvarets verdigrunnlag, ikke av det som sto der, men av det som ikke sto der.¹²⁰ Bortsett fra fire pliktskyldige formuleringer, var verdigrunnlaget blottet for henvisninger til det som gjør offisersyrket særegent sammenliknet med ethvert annet yrke, kanskje med unntak for deler av politiet: Offiserens yrke går ut på å forberede seg på å kunne føre krig. Og krig går ut på å drepe fiendens soldater og innebærer fare for selv å bli drept. Offiserene er dessuten forvaltere av statens maktapparat. De kontrollerer en større mengde maktmidler i form av våpen enn noen annen institusjon, og representerer derfor også en potensiell trussel mot den staten de er utgått fra og er forutsatt å skulle beskytte.

Det betyr, etter mitt skjønn, at det bør stilles særlige krav til offiseren både med hensyn til etikk og moral.

I det følgende skal jeg forsøke å begrunne dette standpunktet nærmere, og på det grunnlag forsøke å si noe om hvilke holdninger og karakteregenskaper vi bør søke å utvikle hos offiseren.

Vi kan tilnærme oss spørsmålet om Forsvarets og dermed offiserens rolle og funksjon fra tre forskjellige synsvinkler:

- Forsvaret som representant og utøver på vegne av samfunnet
- Forsvaret som aktør i samfunnet
- Offiseren i utøvelsen av sitt yrke

I det følgende skal jeg forsøke å utdype og begrunne hver av disse tre synsvinklene eller tilnærmingsmåtene i den hensikt å undersøke hvilke holdninger og karakteregenskaper vi bør se etter hos offiseren i forsvaret:

Forsvaret som representant og utøver på vegne av samfunnet

Forsvaret forankrer sin etikk i samfunnets historiske og kulturelle grunnverdier slik de framstår i vårt samfunns kristne og humanistiske tradisjon, FN-pakten, FNs menneskerettserklæring og internasjonal rett,

* Foredrag på Militæretisk fagseminar på Sjøkrigsskolen, Bergen, 18. oktober 2000.

¹²⁰ Jfr. PACEM 2:1 (1999), s. 5ff.

heter det på side 9 i Forsvarets verdigrunnlag. Det følger av dette at også Forsvarets offiserer, som jo er Forsvarets representanter utad, som legemliggjør det forsvaret står for, også må forankre sin personlige etikk, sine etiske grunnholdninger, sitt verdisett, på dette grunnlaget. Det er med andre ord ikke plass til ytterliggående fascistiske, anarkistiske, kommunistiske, rasistiske osv. blant offiserenes rekke. Offiserene forutsettes å ha holdninger og verdistandpunkt som ligger trygt innenfor rammen av det konvensjonelle når det gjelder borgerlig etikk og moral. En offiser i det norske forsvaret er demokrat, alminnelig tolerant. Forsvaret og Forsvarets offiserer framstår dermed som en typisk borgerlig institusjon, ikke i den politiske betydningen av ordet, borgerlig i motsetning til sosialistisk, men i den sosiale betydning av ordet; borgerlig i motsetning til elitistisk eller ultra radikal. Samfunnsstormeren søker seg ikke til Forsvaret.

Et annet poeng som trekker i samme retning er Det norske forsvarets funksjon som ordensmakt. Det norske forsvarets overordnede formål er å forhindre krig i vår del av verden. Det norske forsvaret skal bidra til stabilitet og dermed til handlefrihet for regjeringen i dens arbeid for å trygge og fremme norske interesser. Det norske Forsvaret skal bidra til den internasjonale orden. Og orden er i seg selv et overordnet gode, ettersom orden er en forutsetning for rettferdighet. Det ligger i sakens natur at ordensmaktens representanter også er representanter for status quo, og der med ikke radikale samfunnsstormere.

Jeg bruker for øvrig bevisst uttrykket «Det norske forsvaret» i denne sammenhengen, ettersom det jo finnes militære forsvar i andre land som ser det som sin oppgave å forrykke den bestående orden fordi den er uutholdelig. Jeg forfølger ikke det punktet videre.

Forsvaret som aktør i samfunnet

Forsvaret er anrettet for å kunne forsvare Norge mot militært angrep, eller for å kunne sette inn militære midler til støtte for regjeringens utenriks- og sikkerhetspolitikk. For det formål er Forsvarets offiserer forvaltere av et våpenarsenal som i omfang og styrke overgår alt annet her i landet. Slik sett representerer for så vidt forsvaret en potensiell trussel mot landets sivile myndigheter, slik at parlamentarisk politisk kontroll med forsvaret blir et sentralt spørsmål i forhold til hvordan forsvaret skal organiseres. Debatten i tilknytning til Forsvarets øverste ledelse, om FO og FD bør integreres, handler blant annet om dette. I vårt land er for øvrig forestillingen om at de militære på egen hånd skulle gripe inn i statens styre og stell så fjern at vi, som ett av de meget få demokratiske land i verden, holder oss med en Forsvarssjef som har myndighet til å uttale seg i strid med den politiske ledelses syn. En frittstående forsvarssjef er til og med av mange ansett for å være den beste garanti mot at politikerne ikke svikter sitt ansvar for forsvaret.

Nok om det. Det er allikevel, etter mitt syn slik at man bør kreve særlige holdninger, karakteregenskaper og mental balanse av det personellet, offiserene, som er betrodd ansvaret for å forvalte statens våpenarsenal, slik at det for enhver offiser er utelukket, ikke engang diskusjonstema, å vurdere å legge press på for eksempel de bevilgende myndigheter dersom man ikke får de budsjetter man mener seg berettiget til.

Et annet aspekt av denne problemstillingen som går på politisk kontroll med forsvaret, er at den politiske ledelse må forvente at dersom den har fattet et lovlig vedtak om å sette inn norske militære enheter i en operasjon, så blir dette vedtaket utført av Forsvarets offiserer. Spørsmålet om frivillighet for befal ved tjeneste utenlands har satt dette spørsmålet på dagsorden:

I henhold til lov om utenlandstjeneste, er slik tjeneste gjenstand for frivillighet for alt personell unntatt yrkesbefal tilsatt etter 1. januar 1999. Norge har lagt seg på Nato's konsept der innsats i fredsoperasjoner i første omgang skal utføres ved hjelp av Alliansens IRF-styrker. For Sjøforsvaret betyr det blant annet vår deltakelse i SNFL og MCMFORNORTH. Sjøforsvaret har derfor for eksempel lagt seg på en linje der de ikke sender fartøyer ut i disse to stående styrkene uten at hele besetningen har undertegnet erklæring om villighet til fredstjeneste. Prinsippet om frivillighet har dermed ført til at Norge ved to anledninger har måttet trekke en minerydder fra MCMFORNORTH fordi medlemmer av besetningen reservertet seg mot å undertegne.

For det første er det prinsipielt betenkelig at når regjeringen har fattet lovlig vedtak om å sette inn avdelinger av Forsvaret i internasjonale operasjoner som ledd i norsk forsvars- og sikkerhetspolitikk, så kan gjennomføringen av dette vedtaket effektivt hindres ved at noen få personer av private grunner bestemmer seg for at de ikke vil. Dypest sett går dette på regjeringens kontroll med de militære styrker. Jeg understreker for øvrig at dette ikke må oppfattes som noen kritikk fra min side mot de offiserene dette gjaldt. De var bare rasjonelle aktører i et system andre, blant annet vi i Sjøforsvarets ledelse, har skapt. Men det understreker også betydningen av å skape holdninger blant offiserene som sikrer at de stiller opp selv om de skulle få valget å la være. Dette er først og fremst en øvelse i lederskap, og her kan man kanskje hevde at vi i Sjøforsvarets øverste ledelse sviktet i og med at vi ikke klarte å få fartøyet ut i tjeneste.

Offiseren i utøvelsen av sitt yrke

Offisersyrket er et krigeryrke. Offiserens oppgave er å forberede seg og sin avdeling på å føre krig, og – i siste instans – å sloss.

En offiser, og da spesielt en militær sjef, må derfor være forberedt på å beordre sine folk til å ta liv og til å risikere og miste sitt eget. De holdninger og personlige egenskaper som skal til for å kunne fungere som leder i felt, om bord eller i lufta i en kampsituasjon krever mer av trening og sosialisering, eller indoktrinering om man vil, enn hva som er rimelig og hensiktsmessig å kreve av

offiserer i tekniske eller administrative stillinger i bakre linje. Disse kravene forsterkes dersom det dreier seg om operasjoner utenlands, i internasjonale forband og for et formål man bare har et teoretisk forhold til, i motsetning til operasjoner som ledd i forsvar av hjemlandet mot fremmede inntrengere.

Jeg er redd for at vi i vårt daglige strev for å holde budsjetttrammene, for å etterleve de tusenvis av byråkratiske detaljbestemmelsene som regulerer dagliglivet i et stort statlig byråkrati som forsvaret, kan risikere å glemme dette aspektet ved offisersyrket og ved den militære lederrollen. Og det å holde fast på at offisersyrket er noe særskilt og at det må stilles ekstraordinære krav til offiseren, krav det er urimelig eller unødvendig å stille til andre yrkesgrupper, er ikke blitt lettere etter at vi ble underlagt arbeidsmiljølovens bestemmelser. Juridisk sett ble vi dermed en helt vanlig yrkesgruppe. I stedet for å være militære sjefer, er vi langt på veg og i økende omfang og grad blitt timeskrivere, pengepugere og papirpushere. Og jeg er dypt skeptisk til at denne stadig mer omseggripende «sivilisering» av Forsvaret nå også er blitt institusjonalisert gjennom et verdigrunnlag som i all sin vakre glanstrykk og sine elegante formuleringer like gjerne kunne vært myntet på de ansatte i en sjokoladefabrikk. Det er ikke tilfeldig at en av toppsjefene i Forsvaret her en dag betrodde meg at Forsvarets hovedproblem var at vi ikke hadde dyktige nok konsernsjefer!!

Dette er en utvikling vi må snu – snarest. På denne bakgrunn er jeg veldig glad for at regjeringen har besluttet at Norge skal påta seg sjefsjobben og være «lead nation» for K-for 5. Det vil bli et kjempeløft rent profesjonelt for forsvaret som vi vil kunne profitere på i årtier etterpå, dersom vi bare passer på å ta vare på erfaringene og systematisk pløye dem tilbake i utdanningsprogrammene og doktrinene våre.

Men, tilbake til offisersyrket, til offisersrollen: Min påstand er altså: For at vi skal ha

- * et offiserskorps som duger i krisetid og i strid,
- * dersom vi skal ha militære operative ledere av et format soldatene og gastene våre fortjener og har moralsk rett til å kreve,
- * militære ledere som er trent i og derfor forberedt på å måtte ta selvstendige avgjørelser under krevende omstendigheter,

da må vi ha offiserer som ikke betrakter sin profesjon som et vanlig yrke, mens han ellers egentlig har helt andre interesser. Vi trenger offiserer som ser på offisersyrket som en livsstil, som yrke og hobby på en og samme tid. Vi trenger holdningen: *Det å være offiser er ikke noe man driver med, det er noe man er!*

La meg gå helt konkret til verks og beskrive nøyaktig hvilke holdninger og egenskaper jeg mener at en offiser bør være i besittelse av, hva som er mitt egentlig nokså enkle, men allikevel – og spesielt i vår jappetid tid der egennytte, grådighet, og egoisme er tidens løsen – derfor også krevende, offisersideal. Men før jeg begynner med det, la meg – for sikkerhets skyld – understreke at det ikke er mitt inntrykk eller oppfatning at de holdninger og ferdigheter jeg nå vil liste opp er helt fraværende i vårt forsvar. Tvert i mot kan vår innsats i for eksempel

Bosnia og Kosovo tyde på at det tross alt ikke står så verst til på holdningsfronten hos våre offiserer. Mitt poeng er at vi ikke må ta det som noen selvfølge, og at det derfor er nyttig en gang i blant, og slik det blir gitt anledning til på denne konferansen, å bli bevisstgjort på hva det dreier seg om. Dessuten...vi kan alltid bli bedre. Og nå til saken:

1. En offiser tar ansvar!

Holdningen må være at «The buck stops here»; at sjefen står fram, tar ansvar skaper tillit og trygghet. Evne og vilje til å ta ansvar er en forutsetning for effektivt lederskap i strid. At man får lov til å stå frem og ta ansvar for det man sier og gjør har dessuten noe med menneskenes verdighet å gjøre. Å få og ta ansvar, og det at ansvar gjøres gjeldende, bidrar til å skape selvstendighet og integritet. Vi er slik skapt at vi vokser med ansvar. Der ansvar aldri gjøres gjeldende hersker passivitet og likegyldighet – ja bokstavelig talt ansvarsløshet. Det bør derfor være en forutsetning i vårt system at det stilles krav til offiseren, og at ansvar gjøres gjeldende når kravene ikke oppfylles. Over skipssjefsnivået – for å ta et eksempel fra Sjøforsvaret – er det dessverre ikke tradisjon i vårt forsvar for at ansvar gjøres gjeldende. Men dersom ansvar skal gjøres gjeldende, også på de øverste gradsnivå i Forsvaret, kan vi ikke ha det slik at det er Kongen i Statsråd som ikke bare utnevner i grad men som også tilsetter folk i stilling som FSJ, ØK, Stabssjef FO, generalinspektør, landkommandør, osv. Kongen i statsråd bør, slik jeg ser det, kun utnevne i grad på embedsmannsnivå. Det bør tilligge Forsvarssjefen å beordre i stilling. Dermed kan FSJ også frabeordre personell på dette gradsnivå uten at han er nødt til å gå til Stortinget. Ansvar kan mye enklere gjøres gjeldende dersom vedkommende sjef ikke leverer det produkt han eller hun er forutsatt å levere. Når det gjelder FSJ selv, kan han for eksempel beordres i stilling av Forsvarsministeren.

2. En offiser har selvrespekt!

Selvrespekt er kilden til utstråling av den naturlige autoritet som er så viktig for en leder. Selvrespekt er også en forutsetning for evne til respekt for undergitte, og respekt for undergitte er en forutsetning for den tillit som kreves for å delegere. Evne og vilje til å delegere er en forutsetning for effektiv ledelse i strid.

3. En offiser er profesjonell!

En profesjonell offiser lar ingen anledning gå fra seg til å øke sin kunnskap og sin erfaring. En profesjonell offiser søker utfordringer for dermed å øke sitt erfaringsgrunnlag. En profesjonell offiser har alltid en bok om operasjoner,

strategi, krigshistorie, eller liknende på nattbordet. Offisersyrket fordrer livslang teoretisk læring. Lykkes nemlig forsvaret i sin hovedoppgave, å forhindre krig, vil offiseren aldri få sjanse til å praktisere sin profesjon på alvor. Dersom han skal utvikle den evnen til å fatte intuitivt riktige beslutninger om fienden som Clausewitz hevder kjennetegner den dyktige feltherre, er eneste alternativ studier av militær teori, militær historie og deltakelse i øvelser. Inngående kunnskaper i eget fag er en viktig kilde til selvtillit, til undergittes tillit og er dermed en viktig forutsetning for effektivt lederskap i strid. Høy faglig dyktighet i operativ ledelse og operativ planlegging på nivået over skipssjef, skvadronsjef, brigadesjef har dessverre aldri hatt noen høy status i vårt land. Det må være enestående, i alle fall innen Nato, at vi en periode hadde utnevnt en marineingeniør, og dermed naturlig vis en offiser uten enhver erfaring i operativ ledelse og planlegging, som sjef for operasjonsstaben i Forsvarets overkommando. Vi bør snarest etablere «Generalstabsoffiseren» som eget fagfelt og karrierevei også i det norske forsvaret. Vi kan jo begynne med å sette opp liste over militærfaglig litteratur det er en forutsetning at offiseren har lest og forstått, og som han er eksaminert i før han får godkjent karakter fra Stabsskole 2.

4. En offiser er ærlig!

En offiser snyter ikke på skatten, trikser ikke med reiseregninger, sniker ikke på trikken. Ærlighet er en forutsetning både for selvrespekt og for å vinne undergittes og foresattes respekt. Ærlighet er også en forutsetning for ubestikkelighet, for personlig integritet og en karakteregenskap som øker evnen til å stå imot fristelsen til å velge den lettvinde men ikke nødvendigvis den beste løsning i en krise når mye står på spill. Ærlighet er dermed også en forutsetning for effektivt lederskap i strid.

5. En offiser er lojal!

Sjefens lojalitet overfor de undergitte skaper tillit og trygghet og er dermed en viktig forutsetning for effektivt lederskap i strid. Sjefens lojalitet overfor foresatt sjef er en nødvendig forutsetning for at denne sjefens planer og intensjoner kan bli satt i verk også dersom noe uforutsett skulle inntreffe. Lojalitet oppad, nedad og til siden og den gjensidige tillit og respekt slik lojalitet både forutsetter og skaper, er limet som holder avdelingen sammen når den settes under press, i krise, i strid. Ubegrenset lojalitet fra offiserskorpsets side overfor landets politiske ledelse er dessuten en nødvendig forutsetning for et effektivt militært forsvar som integrert del av et stabilt demokrati.

6. En offiser er i god fysisk form!

God fysisk form er en viktig forutsetning for fysisk og mental utholdenhet, og er dermed også en viktig forutsetning for å makte å ta gode og selvstendige avgjørelser under press. God fysisk form gir også selvtillit og bidrar til å vekke undergittes respekt. God fysisk form er således en viktig forutsetning for effektiv ledelse i strid. Men det hjelper ikke med all verdens pålegg og direktiver om at offiserer skal drive fysisk trening, dersom offiseren ikke betrakter det som en nødvendig og selvsagt del av hans identitet som offiser at han er i god fysisk form, og derfor sørger for å være det uavhengig av pålegg og forordninger. Dersom du er profesjonell offiser, dersom du er militær leder, er du pr. definisjon i god fysisk form, verken mer eller mindre.

7. En offiser er proper i klesveien!

Uniformen er symbol både på Forsvaret og på offisersyrket. At offiseren bærer en proper uniform er et signal både om selvrespekt, respekt for offisersyrket og respekt for Forsvaret. Parallellen til offiseren i felt er at utrustningen til enhver tid er i orden, at han holder seg ren og tørr, hviler når han kan, osv. Naturlig properhet kan lett bli det lille ekstra som avgjør liv eller død i en kritisk situasjon. Og det følger av dette at:

8. En offiser er en ordensmann!

Orden og presisjon er en viktig forutsetning for å holde oversikten og roen under press, og er dermed en forutsetning for effektivt lederskap i strid. Om bord i et marineskip er orden en viktig forutsetning for evnen til effektivt brann og havarivern, til damage control. Dersom klesplagg ligger og flyter kan de bidra til at lensepumper går tett eller de kan bidra til at en brann sprer seg lettere og raskere enn om de hadde vært stuert bort forskriftsmessig. Orden og presisjon er ikke noe man bare kan bestemme seg til å begynne med den dagen man blir beordret til en sjefsjobb. Orden og presisjon må ligge i blodet, være en del av den profesjonelle offiserens livsstil.

Ansvarsbevissthet, selvrespekt, profesjonalitet, ærlighet, lojalitet, god fysisk form, properhet og orden, er sentrale holdninger og ferdigheter der det, slik jeg ser det, bør stilles høyere krav til en offiser enn til hvem som helst. Og dette er ikke uttrykk for gammeldags borgerlig Margrethe Munthe pekefinger-moral, som doseres av en gammel desillusjonert tullebuk av en flaggkommandør som snart går av med pensjon, og som derfor kan ignoreres. Det er konvensjonell visdom blant alle profesjonelle militære organisasjoner der praktisk stridserfaring inngår som del av den kollektive hukommelse og kultur, at disse holdninger og ferdigheter, både enkeltvis og til sammen, faktisk er viktige forutsetninger for effektivt lederskap i strid og dermed for et effektivt militært

forsvar. De færreste av oss har de holdningene og ferdighetene jeg her har nevnt med oss som naturlig utrustning hjemmefra. Og de fleste av dem fordrer tidlig vanedannende drill for at de skal bli «second nature» en del av vår personlighet. Det er nødvendig at befals- og krigsskolene våre tar denne oppgaven på alvor. Vi har alt for lenge vært mer opptatt av sivil høyskolestatus, fagkompetanse, sertifikater og å kunne sammenlikne oss med og bli respektert av det sivile utdanningssystemet. Og det er også viktig. Men ikke dersom det går på bekostning av de holdninger og ferdigheter som er nødvendige forutsetninger for at våre offiserer skal få evne til å utøve effektivt lederskap i strid. Generalinspektøren for Sjøforsvaret har blant annet av de grunnene jeg anførte innledningsvis, om den økende «siviliseringen» av forsvaret, etablert arbeidet med bevisstgjøring rundt befalets holdninger til ett av Sjøforsvarets syv satsningsområder for den neste fireårsperioden. Dersom vi tar for lett på disse aspektene av vår offisersopplæring vil det nemlig gå oss dårlig den dagen Forsvaret blir satt på den alvorligste prøve.

Helt til slutt: Jeg innbiller meg altså ikke at vi vil finne noen offiserer, eller andre, som oppfyller de åtte punktene jeg her har listet. Punktene skal være mål å strekke seg etter, med å styre på. Og alle vet at når medet kommer for nært blir det vanskelig å holde kursen, og styrer man for lenge rett på, går man på grunn. Det er ikke «fariseere» – for å bruke et bibelsk uttrykk i denne teologtunge forsamling – jeg er ute etter at vi skal skape. Den gode leder er først og fremst et levende menneske med bakkekontakt, engasjement og kontaktflate også utenfor offiserenes rekker.

Jacob Børresen (f. 1943), flaggkommandør. Engasjert av Institutt for forsvarsstudier som medarbeider på bind 5 av Norsk forsvarshistorie (1970-2000). Tidligere militær sekretær for forsvarsminister Johan Jørgen Holst 1986-88, sjef Operasjonsstab Forsvarskommando Nord-Norge 1990-93, nestkommanderende ved Ops-Log divisjonen i SHAPE, Belgia, 1994-97, herunder daglig leder for SACEURs krisestyringsstab med ansvar for planlegging og ledelse av NATOs operasjoner i Bosnia (Operation Joint Endeavour) desember 1995-juni 1997. Stabssjef Forsvarets overkommando/Sjøforsvarsstaben 1998-2000.

Bokanmeldelser

En murstein om feltpresttjenesten i den katolske kirke

Torbjørn Olsen: *Die Natur des Militaerordinats: Eine geschichtlich-juridische Untersuchung mit Blick auf die Apostolische Konstitution «Spirituali Militium Curae»*, Kanonistische Studien und Texte, Berlin: Dunker & Humblot, 1998, 560 ss.

I mesteparten av kirkens historie har man kunnet finne kristne soldater. Etter Konstantins tid har dette vært relativt lite anfektet før den moderne pasifistiske bevegelse.

Siden kristne mennesker behøver kirkelig betjening, og kirken gjennom tidene, særlig i krigstid, har villet imøtekomme behovet, har det like lenge forekommet feltpresttjeneste.

Dette er en tjeneste som den lokale kirke, med sin ordinære embedsstruktur har vanskelig for å utføre. Feltpresttjenesten vil derfor alltid være en særtjeneste på siden av «kirken for øvrig». Den vil derfor ofte være en tjeneste, som utføres med spesielle fullmakter.

Tjenesten står i en spenning mellom *Kirken*, som «eier» prestatjenesten og *Staten*, som «eier» militærmakten. Stat-kirke-problematikken blir ofte akutt aktualisert i denne spenningen. Er feltpresttjenesten å forstå som «kirken i forsvaret» eller «forsvarets kirke»?

Siden det er konkrete kriger med bestemte felttog som har synliggjort behovet for – og utløst – iverksetting av feltpresttjeneste, har tjenesten ofte vært preget av fleksibilitet og ad hoc løsninger. Den stabile feltpresttjeneste i fredstid er i all hovedsak et moderne fenomen. Med sin avhandling bidrar Torbjørn Olsen på en spennende og utfordrende måte til å tenke prinsipielt om feltpresttjenesten. Han behandler katolsk feltpresttjeneste. Men både det faktum at forfatteren har flere års praksis som feltprest i det norske feltprestkorpset, og tjenestens mange universelle problemstillinger, gjør at boken fortjener å bli lest av alle som er interessert i feltpresttjenesten- både prinsipielt og historisk.

Ikke desto mindre er det tjenestens kirkerettslige spørsmål, som står i forgrunnen for forfatterens interesse. Historiske eksempler og linjer står som bakgrunn for- og illustrasjoner til de kirkerettslige bindende dokumenter som er avhandlingens gjenstand.

Det gjør at denne leser, med sin teologiske utdannelse fra et luthersk fakultet, og tjenesteerfaring fra norsk feltpresttjeneste, tidvis sitter med en følelse av å «drukne» i kanonisk rett. Samtidig evner forfatteren å pirre den

historiske interesse med sin grundige bearbeidelse av hendelser og dokumenter fra 1600-tallets tredve-års krig i Europa til den moderne feltpresttjenesten etter det annet vatikankonsil.

Med sin avhandling leverer Torbjørn Olsen oss, både på godt og vondt, en «murstein». Jeg tror den ikke vil være å komme utenom for den som vil være med å tenke kvalifisert og prinsipielt om feltpresttjenesten i vår tid. Som sådan er «mursteinen» en «hjørnestein». Men som mursteiner flest er den tung og ikke umiddelbart gjennomtrengelig. Boken bærer preg av å være en publisert vitenskapelig avhandling, snarere enn en lesebok. Den er skrevet på tysk, noe som i seg selv begrenser tilgjengeligheten. I tillegg inneholder teksten en stor mengde sitater som ikke er oversatt. Det er mulig at man kan forutsette at professorer i en bedømmelseskommisjon behersker fem språk, i tillegg til tysk og latin, men for mange av oss i «den interesserte allmue» hadde det vært å foretrekke å få teksten presentert i en noe mer popularisert versjon.

Heldigvis hjelpes lesningen av stadige oppsummeringer og en gjennomført struktur. Jeg vil tro at man kan få godt utbytte av bare å lese oppsummeringene dersom man er interessert, men skremmes av tekstens omfang.

Etter å ha lest boken sitter jeg igjen med to sterke ønsker. Det første grenser til utidighet, når jeg etter å ha lest en så grundig og interessant fremstilling som Torbjørn Olsen har gitt oss, ønsker meg at han kunne skrevet en popularisert artikkel basert på det arbeidet han har gjort med sin avhandling. Publisert f.eks. i herværende tidsskrift. En slik artikkel kunne bidra til nødvendig refleksjon omkring vår egen feltpresttjeneste. Det andre ønsket lesningen har vakt hos meg, er at noen, på samme grundige og vitenskapelig kvalifiserte måte, kunne behandle den hjemlige feltpresttjeneste.

*Arvid Seines,
regimentsprest, Trenregimentet, Sessvollmoen*

En nyttig bok for lagfører og general – og de imellom!

Rolf-Petter Larsen: *Ledelse og mestring i krig og fred*. Oslo: Cappelen Akademisk forlag, 2000. Kr. 228,-.

Det er sjelden akademisk litteratur kryper inn under huden og rører magen og ikke bare intellektet. Tidligere ble bokens tema dekket av begrepet «psykiske stridsreaksjoner» og ble framstilt i ekstrem varianter med ravende gale soldater og befal som ikke lenger kunne gjøre rede for seg. En slik framstilling gjorde temaet kuriøst og uvirkelig, langt fra den fredelige hverdag vi kjenner som normal.

Sivilt og militært engasjement internasjonalt, i krig og krise områder, og ved større ulykker i Norge har ført til at mange har gjort egne erfaringer om

mestring i krig, krise og fred. Med sin pedagogiske bakgrunn henter forfatteren kunnskap fra psykiatri og psykologi, og ikke minst fra militær erfaring i ledelse fra det militære miljø, og gjør dette tilgjengelig for de fleste.

Det er et stort tema med mange retninger som lett kunne avvises som stoff for et lukket fagmiljø. Med sin pedagogiske bakgrunn henter forfatteren kunnskap fra Psykiatri og psykologi og ikke minst fra militær erfaring i ledelse og gjør dette tilgjengelig for de fleste. Bare dette uttrykker noe av spennet og sprangene i boken. En bok som er nyttig for alle fra lagfører til general.

Boken veksler fra en akademisk diskusjon ut fra et rikt kildemateriale til direkte råd til ledere, både til bruk i ledelse og hjelp til egen mestring. Den fyldige Litteraturlisten er glimrende for de som ønsker å gå dypere i temaene.

I sin progresjon er boken springende, men sprangene er logisk. Jeg kan i et kapittel bli sporet til et tema jeg mener er relevant og burde vært behandlet, hvor boken da i neste kapittel gjør nettopp dette.

Språket er muntlig og lett tilgjengelig også i de delene som er mer akademisk preget. Enkelte steder kan meningen bli pakket inn i litt «platte» fraser, boken hadde tjent på å vært mer direkte også på disse stedene. Kanskje det er «sivil» tilpassning? Boken pakker heldig vis ikke bort noen temaer.

En bok som ikke bare bør leses, men også eies da den også vil egne seg for en leder å hente fra hylla i en kritisk situasjon for gode råd!

Kåre Grumstad, Jegerkorpsset – Akershus regiment, Sessvollmoen

Gammel tradisjon og nyere militære utfordringer

James Turner Johnson: *Morality and Contemporary Warfare*, Yale University Press 1999. 259pp. £ 16.95

James Turner Johnson er en av vår tids mest profilerte representanter for rettferdig krig-tradisjonen. Det er da også denne tradisjonen som legges til grunn *som fundamentalperspektiv* i hans studie av moralsk utfordringer som knytter seg til nyere bruk av militær makt innenfor en politisk kontekst (s. 4). En av Johnsons påstander er at «rettferdig krig», slik han forstår den, samsvarer og er konsistent med både folkerett og menneskerettighetene (s. 7). En annen måte å si dette på, er å hevde at rettferdig krig-modellen er den beste måten å begrunne militær maktbruk på dersom man skal operere innenfor de konvensjoner og erklæringer som de fleste nasjoner har forpliktet seg på. I tillegg hevder Johnson at rettferdig krig-tradisjonens forståelse av forholdet mellom politikk og militærmakt *forblir fundamentalt stabil*.

I den sammenheng er det interessant å se hvordan han utnytter en sammensatt tradisjonsstrøm med all den endring og ulike fasetter som vil måtte finnes her. At Johnson forstår rettferdig krig-tradisjonen som en bevegelig tradisjon, går klart frem av begreper som: 'war changes - moral issues changes'

(s. 1), 'dialogue', 'development', 'mutual influence' (s. 25), 'product of historical experience' (s. 39), 'expansion', 'renewal' (s. 40). Johnson ser nemlig en dynamisk sammenheng mellom rettferdig krig-tradisjonen i sine historiske former, og hvordan den fortsatt er relevant for utviklingen innen krigføring, folkerett og den politiske forståelsen av maktbruk.

Interessant er det at Johnson hevder at tiden etter den kalde krigens slutt har satt fart i den etiske refleksjonen rundt bruk av militær makt. I vår tid er det, i følge Johnson, åpnet for et *etisk tyngdepunkt* i den (sikkerhets)politiske debatten. Det vil i praksis si at (sikkerhets)politiske diskusjoner ikke kan reserveres til parter og deres egeninteresser alene. Også etisk refleksjon har en plass i dette landskapet fordi den utgjør et selvstendig perspektiv på både indrestatlige og mellomstatlige anliggender. For Johnson er dette «perspektivet» ensbetydende med rettferdig krig-tradisjonen, i etterkrigstiden særlig representert ved Paul Ramsey og Michael Walzer (s. 10).

Dette perspektivet kontrasteres dernest i forhold til a) realisme, b) ulike «evig fred»-bevegelser, og til slutt, med aktuell relevans fra Kosovo-krigen, c) moralsk opprørthet (ss. 16-21). Johnson anser rettferdig krig-tenkningen som: «a body of moral wisdom», «a proper forum», videre: en vestlig «synthesis of idealist and realist [positions]», samt en blanding av religiøse og filosofiske elementer (ss. 22f). Hans egen posisjon innefor rettferdig krig-tradisjonen kan betegnes som «presumption against injustice» (s. 35), en posisjon han mener Augustin og Thomas Aquinas representerer (s. 49). Denne til forskjell fra en *jus contra bellum*, eller «presumption against war», som han mener var tilfelle hos mange under den kalde krigen, særlig markant uttrykt i hyrdebrevet fra de katolske biskopene i 1983 (ss. 34f).

Nå er ikke rettferdig krig-tenkningen et selvvinnlysende system som ved egen hjelp klart kan uttrykke seg selv. Som tradisjon betraktet, trenger den fortolkningshjelp. Johnson fremstår i den sammenheng som en rettferdig krig-fortolker. Et viktig tolkningsprinsipp for ham er at ordningen av elementene innenfor rettferdig krig-tenkning ikke er likegyldig. Helt konkret betyr dette at *jus ad bellum* (rett årsak, kompetent myndighet, rett intensjon, håp om suksess, total proporsjonalitet, siste utvei) skal ha prioritet fremfor *jus in bello* (krigføring; proporsjonalitet og diskriminering mellom militære mål/stridende og ikke-militære mål/stridende). Johnsons prioriteringer slutter imidlertid ikke der. Også innen *jus ad bellum* skjelner han mellom *deontologiske* (rett årsak, kompetent myndighet, rett intensjon) og klokskaps-aspekter («prudential»; håp om suksess, total proporsjonalitet, siste utvei). Med dette kan man noe grovt si at «rett» og «plikt» understrekes fremfor «klokt» og «mest hensiktsmessig», uten at det siste anses som irrelevant (s. 43).

Som man raskt kan tenke seg, vil begge differensieringene innen rettferdig krig-tenkningen få betydning for hvordan konkrete militæretiske spørsmål behandles. Når det gjelder spørsmålet om (humanitær) intervensjon, for eksempel, vil «rett årsak» veie tyngre enn for eksempel muligheten for «rask

oppnåelse av hensikt». I dette kapitlet (kap. 3) er også suverenitets-forståelsen drøftet, som jo er et påtrengende problem i dagens verden, særlig illustrert ved kompetansestriden mellom FN og NATO (og Russland). Johnson hevder at *jus ad bellum* vanskelig kan forenes med FNs prioritering av enighet fremfor suverenitet. Johnsons bud er derfor å styrke statssuvereniteten i resonnementer som ønsker å argumentere langs rettferdig krig-tradisjonen. Han ser også en parallell til dette i den folkerettslige utvidelsen av legitim bruk av militær makt. Mens denne tidligere var knyttet til FN og «bokstaven» i positiv rett, vektlegges nå «rett årsak» og den sedvanen som knytter seg til kollektive holdninger og praksis hos koalisjoner av stater (s. 62). Johnson ser dette som en styrking av rettferdig krig-tradisjonen. Dette betyr også at egeninteresser og ideelle verdier ikke kan skilles fra hverandre. I dette farvannet, «presumption against injustice», foreslår også Johnson at man skal gjenoppta klassiske kriterier for «rett årsak», blant annet retten til «avstraffelse» og «ta tilbake» (eiendom/eiendeler som er frarøvet) (s. 69).

I tillegg til kapitlet om intervensjon (kap. 3), inneholder boken også case-studies omkring krig mot ikke-stridende (kap. 4), konflikter som har blitt betent av kulturelle forskjeller (kap. 5), samt temaet «krigsforbrytelser og forsoning etter konflikt» (kap. 6).

Min konklusjon er: Denne boken inviterer til et dynamisk møte med rettferdig krig-tradisjonen. I dette møtet *revitaliserer* Johnson rettferdig krig-tradisjonen ved både å knytte den til aktuelle problemstillinger, og ved å hente inn tapte elementer fra dens klassiske utforming. I alt dette får man innsyn i en tradisjonshermeneutisk etterrettelig omgang med en gammel – men vital – tradisjon.

Til slutt nevner jeg følgende om bokens pedagogiske fortrinn: Boken leverer en strukturert og gjennomsiiktig argumentasjon for sin egen posisjon til de temaer som behandles. Dernest inneholder den en rekke oversikter som relaterer seg til historiske, innholdmessige sider ved rettferdig krig-tradisjonen, og dens materialisering i krigens folkerett (ss. 24-30). Disse er ikke minst egnet for de av oss som søker hjelp til å strukturere et komplekst konglomerat av tradisjonselementer innen rettferdig krig-tradisjonen med tanke på undervisning.

Bård Mæland, Krigsskolen