

Ondskapens akse

I denne utgaven av *PACEM* presenterer vi et variert utvalg av artikler. Gudmund Waaler er sjøkrigsskoleprest med hovedansvar for undervisning i etikk. Hans artikkel «Ondskapens akse – hvor går den?» er den første i en serie på to artikler. I denne artikkelen spør han; hvor går egentlig ondskapens akse? Hva skjer med oss når ondskapen ikke tilhører «de andre», men oss? Og er ondskap en forutsetning for effektive soldater? Temaer som menneskets tvetydighet, ondskap som det godes skygge, den moralske ondskapens fire ansikter, ondskapens proporsjonalitet og moralske utkoblingsmekanismer blir her undersøkt av Waaler. I neste nummer av *PACEM* vil Waaler gå videre med dette og ta opp flerstemthet og kritisk tenkning som et metodisk og pedagogisk konsept for hvordan man kan drive etisk tenkning. Flerstemthet vil i den artikkelen bli utviklet som et direkte svar på Hanna Arendts utfordring – forenkling, som vi kan lese om i den herværende artikkelen.

Kadett Martin Falch Haugland skrev høsten 2010 en bacheloroppgave ved Krigsskolen hvor han sammenligner Norges og ISAFs strategi for oppdraget i Afghanistan og hvordan man tenker om forholdet mellom militære og sivile innsatsmidler. I artikkelen vi publiserer baserer han seg på hoveddelene i oppgaven. Haugland konkluderer med at det i utgangspunktet kun er i selve gjennomføringen av operasjoner at det ligger et virkelig merkbart skille, norske militære styrker kan ikke operere samtidig i tid og rom med sivile innsatsmidler.

Haugland viser til at en slik felles innsats er en helt sentral del av strategien til ISAF. Han peker på at de norske føringene domineres av ideer hentet fra det humanitære domenet og en interesse av et sterkt FN, mens ISAFs føring er utelukkende kommer fra tenkning og strategier knyttet til COIN og opprørsbekjempning. Dette betyr at føringene fra de to aktørene skiller seg betydelig fra hverandre, mer enn hva man kanskje får inntrykk av fra de uttrykte føringene. Haugland poengterer at det er svært viktig å forstå dette, både for norske offiserer og NGO'er, slik at innsatsen kan bli så effektiv som mulig.

I *PACEM* nr 1/2009 utga vi Feltprestkorpsets utredning «Religiøst mangfold og militær enhet». Vi har senere også publisert resultatene etter en bred høringsrunde om utredningen. I denne utgaven er vi stolte av å publisere Hanne Eggen Røisliens prøveforelesning som hun holdt i forbindelse med sin disputas den 12. november 2010 ved institutt for Arkeologi og Religionsvitenskap ved NTNU. Artikkelen er en religionsvitenskapelig betraktning av utredningen. Med dette håper vi å holde diskusjonen i gang rundt et meget viktig tema. Eggen Røisliens

artikkel inneholder en kritisk analyse av utredningens bruk av begrepet «civil religion». Hun gir en religionshistorisk bakgrunn for utviklingen av civil religion som både et analytisk begrep og som en samfunnstese. Her redegjør hun for Jean-Jacques Rousseau, Émile Durkheim og Robert N. Bellah sine noe ulike forståelser av civil religion. På bakgrunn av dette analyserer hun Feltprestkorpsets bruk av begrepet. Eggen Røislien framholder at en slik religionsvitenskapelig betraktning vil kunne bidra med innspill til en konstruktiv debatt for et mer integrert Forsvar:

Civil religion kan ikke sidestilles med konfesjonell religion, men dreier seg om kollektivets felles kjennetegn og det medlemmene opplever at de har til felles. I det norske forsvaret går utviklingen i en retning der konfesjonell religion ikke er et fellestrekk. Således vil en religionsvitenskapelig tilnæringsmåte til de utfordringene som utredningen reiser, kunne bidra med alternative løsningsforslag.

Forholdet mellom den tradisjonelle vestlige verden og den muslimske er tematikken i de tre bøkene feltprest Reidar A. Kirkevold ser nærmere på i «Et lite sideblikk». Bernhard Lewis, *Faith and Power. Religion and politics in the Middle East*, Ayaan Hirsi Ali, *Nomad* og Paul Berman, *The Flight of the Intellectuals* er alle tre utgitt i 2010.

Kirkevold trekker fram at bøkene har som fellestrekk at de kommer med blikk fra den politiske høyreside med klare kritiske merknader mot islam generelt og mot ytterliggående politisk islam helt spesielt. Han berømmer forfatterne for at de bringer vesentlige synspunkter inn i en virkelighet som det er vanskelig å orientere seg i, hvor tro, intellekt, følelser og sosiale bånd på innfløkt vis er bundet sammen. Kirkevold konkluderer med at han ofte savner en slik forståelse blant debattantene i Norge, enten disse kommer fra ytterste høyre fløy eller fra en kulturliberal side.

I det nummeret av *PACEM* du nå holder i hendene bør det være litt for en hver smak. Håper noe passer din. God lesning!

Ingeborg Mongstad-Kvammen

Ondskapens akse – hvor går den?

AV GUDMUND WAALER

... for mye rent mel i posen?

Knut Hamsun

En gummibåt med fire amerikanske soldater kommer langsomt sigende inn mot kaien. Et tau er festet bak i båten, det sleper med seg en tung last. Idet de siger inntil den provisoriske kaien og motorduren stilner, høres en høylytt og oppglødd samtale mellom mennene. Soldatene sleper med seg to Vietcong soldater, lemlested og drept for ikke lenge siden. Senere på dagen blir patruljen stilt opp av kompanisjefen. Med en intens stemme nærmest hvisker han frem:

«Dere har to fiender. Hvis dere ikke identifiserer begge to, kan dere ikke være her. Den ene har dere med all tydelighet funnet og tilintetgjort. Den andre fienden har dere ikke identifisert. Han bærer dere med dere – han sitter her, på innsiden av hver enkelt av dere!»

Kompanisjefen snur seg langsomt vekk, synker sammen og går. Soldatene blir stående. Etter en stund forsvinner de langsomt...

(Fritt gjengitt etter en historie fortalt av en rabbiner som var øyenvitne til hendelsen.)

Menneskets tvetydighet

I en tale etter 9/11 karakteriserte George W Bush Nordkorea, Iran og Irak som «... the axis of evil». Det onde ble plassert hos *den andre*. Min påstand er at Bush med dette gav oss et forenklet bilde av virkeligheten. Jeg tror Alexander Solsjenitsyn har rett i at ondskapens akse ikke går mellom gode og onde personer, men gjennom menneskets hjerte.

If only there were evil people somewhere, insidiously committing evil deeds, and it were necessary only to separate them from the rest of us and destroy them. But the line dividing good and evil cuts through the heart of human being. And who is willing to destroy a piece of his heart?

Alexander Solsjenitsyn (Waller 2007, 171)

Alle er tvetydige. Ondskaperen sitter *i* oss som en mulighet. Menneskets tvetydighet er så gjennomført at det har evne til å koble inn og ut sine moralske standarder og veksle mellom ondt og godt.

Our ability to selectively engage and disengage our moral standards (...) helps explain how people can be barbarically cruel in one moment and compassionate the next (Bandura, se Zimbardo 2007, 18).¹

Hensikten med denne artikkelen er å bidra til et felles språk til forståelse av det onde og bidra til moralsk bevisstgjøring, noe som kan hjelpe soldater til å begrense ondskaperen. Også i et militært ledelsesperspektiv vil evnen til bevisst bruk av instrumentell ondskap, være avgjørende. Uten språk vil dette bli umulig. Hvordan kan vi oppdage, beskrive, språksette, kategorisere og forstå det onde?

Å oppdage og språksette ondskaperen

Krig er systematiske brudd på en rekke fundamentale moralske regler. Krig innebærer at vi skader, ødelegger og dreper. Skal mennesker bli satt i stand til å drepe, betyr det at vi bevisst må lære ungdommer å bryte den intuitivt innlærte moralen. Det medfører at vi må påregne at våre soldater viser hat mot fienden. Krig betyr å slippe ondskaperen løs, også i egne rekker. Mek 4 i Telemarks bataljon brukte som emblem dødningskallen, «The Punisher», med teksten «Jokke – We will never forget» etter at Claes Joachim Olsson (25) ble drept i januar 2010. Ingen kan være overrasket over at soldater ønsker å hevne seg når de har mistet en venn. Soldater dreper som oftest for å hevne eller beskytte sine kamerater eller i raseri, sjelden for å redde verden eller beskytte sivilbefolkningen (Gray 1970, 28 ff). Skal vi ha effektive soldater, må de være motiverte og tilstrekkelig aggressive.

Vi må forholde oss bevisst til de negative følelsene en krigssituasjon igangsetter. Profesjonelle soldater må kunne snakke realistisk og nøkternt om negative følelser. I krig får soldater hevtanker som innebærer lyst til å drepe og mange opplever også et adrenalinkikk når de tar liv. En soldat har både ytre og indre fiender. Major Douglas A. Pryer påpeker at det ikke er nok å nedkjempe den ytre fienden. Det er like viktig å ta kontroll over «the beast within» (Pryer 2011, 1). USA vant slagene i Vietnam, i Irak og i Afghanistan, men klarer allikevel ikke å skape fred. I krig er det ikke nok å nedkjempe fienden. I krig blir soldater og avdelinger avkledd. Det går en hårfin grense mellom nødvendig og unødvendig

¹ Robert Lifton finner denne vekslingen mellom grusomhet og øyeblikk med vennlighet hos nazidoktorene i Auschwitz. Lifton 1986, 212-213).

bruk av vold i en krig. Det er også livsviktig å være bevisst på hvordan vi omtaler fienden og hvordan vi snakker om krigserfaringer. Vi må våge sette ord på det vi er med på. Det gjelder i laget, i kompaniet, men også offentlig. Den fiende vi ikke ser, ikke snakker om og ikke identifiserer, får makt over oss. Skal det være mulig å oppdage og begrense ondskapen, trenger vi et språk som setter oss i stand til å snakke om krigens og soldatenes bestialske sider. Et språk som er direkte, åpent og forståelig.

Men selv om jeg mener at ondskapen sitter i alle som en mulighet, betyr det ikke at ondskap alltid er et resultat av enkeltindividenes valg. I *ekstreme situasjoner* der etikkens grenser oppløses, utsettes vi for hat og ondskap som går ut over oss selv. Ondskapen ser i like stor grad ut til å utløses av *ulike situasjoner* og kontekster som vi reagerer sterkt på (Waller 2007, 230). Stanford Prison eksperimentet, utført og beskrevet av Philip Zimbardo, viser hvordan en situasjon kan transformere normalt fungerende studenter til onde fangevoktere. Situasjonene vi er i har betydning (Zimbardo 2007, 210). Men Zimbardo går videre og påpeker at *systemene* vi er en del av skaper situasjonene.

Systems provide the institutional support, authority, and resources that allow situations to operate as they do (Zimbardo 2007, 226).

Ondskapen utfordrer oss på tre ulike måter;

- a) Individuelt – hver og en av oss er bærere av ondskapens mulighet
- b) Situasjoner – ondskapen kan komme til oss i ulike situasjoner
- c) Systemer – kan påføre oss ondskap og/eller gjøre oss delaktige i ondskap

Til forståelse av begrepet ondskap.

H. C. Andersens eventyr, *Keiserens nye klær*, er en god illustrasjon på hvor viktig det er å våge sette riktig navn på det man ser. På gresk brukes betegnelsen *epicheirekakia* om ondskap. Det betegner *menneskets glede ved andres ulykke(r)* og omfatter både tanker, følelser og handlinger (Thielst 2001, 25). Peter Thielst fremhever at denne forståelsen av det onde er mangelfull. Vi skal se at ondskap også betegner fenomener som ikke kommer til som et resultat av menneskers dårlige intensjoner og sinnelag. Betegnelsen på djevelen er på gresk *διαβάλλω*. Ordet er satt sammen av *δια*, en preposisjon som betyr over/på tvers/i mellom, og verbet *βάλλω* som betyr å kaste. Ordet betyr bakvasker eller falsk anklager. Det diabolske er det som splitter, skiller og ødelegger. Det onde betegner det som bryter ned fellesskapet og setter skille mellom mennesker. Philip Zimbardo definerer det onde med utgangspunkt i menneskelige relasjoner:

Ondskap består av viljen til å opptre på måter som skader, misbruker, fornedrer, unen-

neskeligjør, eller ødelegger uskyldige – eller ved hjelp av ens myndighet og systemisk makt, å oppmuntre eller tillate andre å gjøre det på ens egne vegne. (Zimbardo 2007, 5. Min oversettelse)

Zimbardo knytter ondskap til menneskets vilje. Lars Fr. H. Svendsen understreker på lignende vis at det onde er et relasjonelt begrep, som ikke finnes som noe selvstendig. «'God' og 'ond' er relasjonsbegreper – noe er godt eller ondt i forhold til noe annet. Det onde er ikke en substans, en ting, men en egenskap ved ting, hendelser og handlinger» (Svendsen 2001, 23). Men Svendsen reduserer ikke ondskapen til et psykologisk fenomen. «Begrepet refererer til et (...) mangfold av fenomener – for eksempel sykdom, naturkatastrofer, død, krig, folke-mord, terrorisme...» (Svendsen 2001, 23).

Svendsen hevder at det er en metodisk feiltagelse å redusere mangfoldet i fenomenet ondskap til en grunnform (Svendsen 2001, 78). Ondskapen har mange ansikter. Svendsen deler det onde inn i tre kategorier:

1. *Det moralske*. Det moralsk onde kjennetegnes av at det bare kan tilskrives subjekter som har evne til selvbestemmelse.
2. *Det fysiske* som betegner naturlig lidelse.
3. *Det metafysiske (ontologiske)*. Denne siste kategorien betegner han som verdens ufullkommenhet.²

Hos Thielst finner vi i tillegg til disse tre kategoriene også en fjerde:

4. Det estetiske som betegner det heslige.

Ondskapen som det godes skygge.

Det er lett å forestille seg at det onde står i sterk kontrast til det gode og at de to begrepene befinner seg i hver sin ende av en skala. Men jeg tror det onde ofte følger det gode så tett at det er vanskelig å skille dem. Ondskapen kan beskrives som det godes skygge. Sosialpsykologen Philip G. Zimbardo beskriver forholdet slik:

I will argue that the potential for perversion is inherent in the very processes that make human beings do all the wonderful things we do (Zimbardo 2007, 229).

Hos Platon blir det onde forstått som en negativ bestemmelse av det gode. Alle former for ondskap blir forstått i relasjon til det gode og vegeterer på det gode. Ondskap har egentlig ikke et eget liv, men er å forstå som fraværet av det gode. Ondskap er dermed *ikke – væren* (Thielst 2001, 41). Det onde er høyst virkelig

² Thielst har en litt annen nyanse i bruken av dette begrepet. «[D]et *ontologiske* eller *metafysiske* onde, [er] det onde som noget givet i den menneskelige væren eller natur.» Thielst 2001, 24.

og kan erfares, men det eksisterer ikke uavhengig av det gode. Det er en nødvendig sammenheng mellom det gode og det onde.

Det er umuligt, at det onde kan forsvinde; for det er nødvendigt, at der altid findes noget, som er i modsetning til det gode. Platon (Thielst 2001, 59).³

Det heslige er det som *ikke* er vakkert og tiltrekkende, men frastøtende. Lidelse er det som *ikke* er behagelig og deilig, men fravær av det behagelige og nærvær av det smertefulle. Det moralsk onde er det som *ikke* inneholder medfølelse, tanker for konsekvenser og pliktfølelse for fellesskapet. Det betegnes av *fraværet* av moralske vurderinger og emosjonell modenhet. Slik jeg her omtaler ondskap, vil den alltid være en følgesvenn til det gode. En skygge vi er avhengig av for å forstå og oppleve det gode som godt. Opplevelsen av ensomhet gir fellesskapet innhold. Opplevelse av døden setter livet vi lever, inn i et nytt perspektiv. Opplevelse av fravær skaper lengsel etter nærvær. Zimbardo beskriver det på en lignende måte:

Any one of our special attributes contains the possibility of its opposite negative, as in the dichotomies of love – hate; pride – arrogance; self-esteem – self-loathing (Zimbardo 2007, 230).

Livet leves i kontraster. Mennesker kan velge. Men valget av det gode forutsetter det ondes mulighet. Det onde må derfor erkjennes og begrenses, men det kan aldri utslettes.

At tvinge fienden til at holde sig på avstand, det er nok den største triumf der lader sig opnå. Thi en definitiv tilintetgørelse af det onde det kan man ikke regne med. Det er blot en vanvittig drøm der ikke svækker, men tvertimod bare styrker det onde og fremskynder virkningen af det, idet man ser bort fra dets sande eksistens og dermed forandrer virkeligheden (Franz Kafka, se Thielst 2001, 11).

I en operativ militær kontekst er det viktig å *akseptere* nærværet av ondskapen. Ondskapen finnes som en mulighet i ulike situasjoner vi står overfor, men også som en potensiell kraft i oss.

Men hvis det onde er fravær av det gode, kan vi da også utnytte det onde i det godes tjeneste? Kan vi oppnå noe godt ved å påføre den andre noe ondt, f. eks ved å drepe, lyve, bombe og ødelegge? Det er ikke umiddelbart lett å gi et svar. Her er vi midt inne i militæretikkens grunnlagsspørsmål. Skal vi kunne svare ja, må en rekke forutsetninger være til stede. For å komme nærmere et mer presist svar skal vi se på ulike typer ondskap.

³ Jeg tar utgangspunkt i en europeisk dualistisk (todelt) tradisjon, der godt og ondt sees som motsetninger. Jfr. Thielst 2001, 58.

Det metafysisk onde, det fysisk onde og det heslige

Begrepet det metafysisk onde er en kategori som gjør det onde til noe mer enn et antropologisk problem. Filosofen J. Glenn Gray som selv deltok i 2. verdenskrig, beskriver den onde stemningen som hviler over slagmarken etter en voldsom trefning med følgende ord. «Denne ondskapen [på slagmarken] ser ut til å overgå den menneskelige og kreve en forklaring av mer ontologiske eller religiøse termer» (Gray 1970, 51 min oversettelse). Det er ikke uproblematisk å hevde at et onde eksisterer som en selvstendig (eventuell personlig) kraft. Men jeg tror Glenn Gray har et poeng når han ikke uten videre vil legge hele ansvaret for krigens ondskap på enkeltmennesket. Hvis vi ikke opererer med det onde som en faktisk metafysisk størrelse uavhengig av mennesket, vil mennesket stå alene med ansvaret for det onde som skjer. I denne sammenheng skal vi nøye oss med å ikke prinsipielt benekte det ondes metafysiske eksistens.

Både den fysiske og den «estetiske ondskapen» er meget relevante i det militært operative perspektivet. Krigens egen estetikk som for en stor del består av *det heslige*. Vonde lukter, voldsomme lyder, ødelagte bygninger, ødelagt natur og ikke minst, døende og døde mennesker, danner en estetikk som står i kontrast og motsetning til det vakre og skjønne. Denne krigens estetikk er ikke bare stygg, men kan også beskrives som fascinerende og tiltrekkende. Glenn Gray mener krigens estetikk er med på å motivere soldater til kamp.⁴ Mennesker er redde for å gå glipp av noe, og søker avveksling fra kjedsomhet og monotoni, hevder han. Med bakgrunn i egen erfaring fra 2. verdenskrig understreker han han; «... the ugly can please us too, as every artist knows. And furthermore, beauty in various guises is hardly foreign to scenes of battle» (Gray 1970, 31). Gray fremhever at spenningen ved synet av det heslige er en av flere motivasjonsfaktorer for å ville delta i krig. «How many men in each generation have been drawn into the twilight of confused and murderous battle 'to see what it is like'?» (Gray 1970, 29). Et fenomen som er parallelt til dette er menneskers behov for samle seg rundt når det foregår et slagsmål eller der det har skjedd større ulykker.

Krigen medfører også en overopphopping av *fysisk lidelse*. Den lidelse som mennesker blir påført i kriger, trenger ikke følges av en tilsvarende opplevd moralsk ondskap hos den som påfører lidelsen. En økt teknifisering av krigen har ført til at det oppstår en større avstand mellom soldaten og hans/hennes offer. Soldaten ser ikke sitt offer, verken før eller etter han har avfyrt raketten.

⁴ Han nevner tre ulike motivasjonsfaktorer som gjør kamp attraktiv: 1. Gleden ved å se 2. Gleden ved kameratskapet. 3. Gleden ved å ødelegge /utøve vold. (Gray 1970, 28 ff.)

Den moralske ondskapens fire ansikter

Svendsen deler den moralske ondskapen inn i fire (Svendsen 81-83).

- *Demonisk ondskap* definerer han som en ond handling som utføres i den hensikt å gjøre noe ondt.
- *Den instrumentelle ondskap* handler om å gjøre noe ondt vel vitende om at det er ondt, men med den hensikt å oppnå et annet formål (som kan være godt).
- *Den idealistiske ondskap* defineres som onde handlinger som er utført i den tro at det var gode handlinger.
- *Det ondes banalitet* defineres som onde handlinger utført i tankeløshet. Svendsen bruker begrepet *den dumme ondskapen*, men jeg følger Hannah Arendt som bruker begrepet det ondes banalitet.

Demonisk ondskap, instrumentell ondskap og idealistisk ondskap handler om ulike typer *intensjoner* hos den som utfører det onde. Enhver krigshandling vil med nødvendighet inneholde instrumentell ondskap. Ondskapens tre andre ansikter, demonisk ondskap, idealistisk ondskap og det ondes banalitet, bør vi søke å unngå. Når Mek 4 i TMBN bruker «Til Valhall!», som slagord, betyr det ikke nødvendigvis at de har onde hensikter og eller at de mangler forståelse for situasjonen. Slik det fremstår i media, mener jeg det er grunn til å tro at dette er en bevisst språkbruk for å skape samhold og sette soldatene i stand til å ta liv, det vil si et utslag av instrumentell ondskap. Men var det klokt? Vi skal se nærmere på et praktisk skille mellom demonisk og instrumentell ondskap i en militær kontekst.

Instrumentell og demonisk ondskap - det første og det andre ansiktet.

I krig må vi utøve ondskap mot fienden, men det er viktig å begrense seg til *nødvendig* ondskap. Den nødvendige ondskapen vil alltid være instrumentell, utført med *gode hensikter* (sinnelag) og med et *klart mål* (konsekvens). Men denne formen for bevisst bruk av ondskap bærer alltid med seg en fristelse til å vippe i retning av det vi har definert som djevlesk ondskap, en ondskap utført i affekt uten gode hensikter. I det følgende skal vi se på to ulike situasjoner hentet fra kamphandlinger.

Situasjon1: I den danske filmen Armadillo (2010) følger vi en dansk avdeling i kamp. Noen av de danske soldatene blir skadet. En håndgranat kastes i en grøft hvor flere Taliban soldater ligger i skjul. Etter dette ebber kampene ut. To danske soldater tar seg frem til grøften. Vi hører og ser at de fyrer av sine automatvåpen mot fienden i grøften og vi får inntrykk av at de danske soldatene rensker slagmarken og dreper de fiendene som hadde overlevd.

Aggresjon som ikke går veien om hodet, men bare løper av med oss, er ondskap ute av kontroll og kan betegnes som *demonisk ondskap*. Ingen kan være overrasket over at aggresjon, hat og raseri oppstår på en slagmark. I filmen ser vi også hvordan soldatene etter kampene mangler språk for det de har vært med på.

Situasjon 2: – Vi kommer inn i det vi kaller målområdet, der det har vært kamp. Der ligger det en Talibansoldat som er skutt flere ganger. Vi kommer raskt bort til ham, får kastet bort våpenet hans. Jeg kommer selv raskt til. Jeg ser inn i øynene til en mann som vet at han skal dø. Han vet at vi skal likvidere ham. Han er sikker på det. Så, i løpet av et minutt, skjer det noe. Vi forsøker å roe ham ned, gir ham livreddende førstehjelp. Jeg ser forvirringen i ansiktet hans. Han forstår ikke hva som skjer, at han faktisk får hjelp.

Det er i sånne øyeblikk all den beinharde treningen, allestridsforberedelsene, alt snakket om hva vi skal gjøre og hvordan vi skal opptre i de kaotiske situasjonene, sier Wenneberg.

– I en sånn situasjon går du inn i en modus der du handler automatisk. Det eneste som styrer deg er instinktene dine, verdiene dine og det du har vært drillet på. Det er nærkampsituasjoner med kaos, der de fleste ville skutt og drept, situasjoner der du lar være å bruke håndgranat når du skal inn i et hus der Taliban har skutt mot deg. Du vet det kan være sivile der. Du tar en risiko som du egentlig ikke har lov til, men du skal leve med deg selv etterpå. (Aftenposten 10.10.2010.)

Wenneberg beskriver hvordan soldatenes moralske intuisjon fører til at de begrenser sitt hat og sitt raseri. I en brøkdel av et sekund tar soldaten en rett avgjørelse og sparer fienden. Hans begrunnelse er enkel. Han peker på de verdiene som er drillet inn og han understreker at man skal leve med seg selv etterpå. Begge deler er vesentlige momenter. Men vi kan utvide perspektivet. Fri flyt av negative følelser og ondskap kan føre til at vi vinner krigen, men taper freden. Instrumentell ondskap er *ondskap satt i system* med en klart uttalt god målsetting. Vi står overfor kravet om begrensnig og måtehold. Måten vi kriger på er vesentlig. «Hvordan kjempe mot det onde, uten selv å bli ond?» spør Paul Otto Brunstad (Brunstad 2004). Spørsmålet er retorisk godt, men tar ikke på alvor at vi i krig må bruke et visst monn av nødvendig ondskap for å oppnå en ønsket konsekvens (instrumentell ondskap). Soldater må slippe løs negative følelser, hat og raseri, for å bli i stand til å drepe. Soldaten må lære seg å anvende det onde. Vi skal nå se nærmere på et skremmende fenomen; den gleden soldater kan føle når de tar livet av en fiende.

Gleden ved og lysten til å drepe.

Veteraner sier ofte at de ikke ønsker å snakke om krigen. Vi antar at dette dreier seg om vonde erfaringer og følelser som de forsøker å unngå å snakke om. William Broylers, en soldat med kamperfaring, hevder det finnes en helt annen for-

klaring: «I believe that most men who have been to war would have to admit, if they are honest, that somewhere inside themselves they loved it too» (Bourke 1999, 14). Å drepe og ødelegge innebærer en uimotståelig spenning, hevder han. Vi finner det samme fenomenet beskrevet av norske soldater med erfaring fra Afghanistan.

Det å være i kamp er verdt de tre månedene uten puling. Det høres kanskje teit ut, men det er bedre enn å knulle (...) Fem av oss har tatt talibanliv. Man blir sykt gira rett før man trekker av. Man har lyst til å skyte hele tiden om man har fått verifisert våpen og vet at fienden er et legitimt mål. Når man endelig får skyte, er man blodfokuset, det er nesten så ting går i sakte film fordi man er så fokusert. Da gjør vi alt vi kan for å treffe, for å drepe. Og av og til har man flaks, jeg traff en Taliban-kriger i nakken fra 2770 meter 2. februar i år. Da var det jubel, da! (Alfa Magasin nr. 1. 01.09.2010).

Det er interessant å se hvor en negativ og delvis fordømmende reaksjonene på artikkelen i Alfa magasinet var, både i media og i forsvarsledelsen. Vi er relativt språkløse når vi skal beskrive hvordan vi bruker ondskapen i en krig. Glenn Gray omtaler *the delight in destruction* (gleden ved å ødelegge) som en meget viktig drivkraft på slagmarken (Gray 1970, 51). Soldater dreper ikke bare fordi de er redde, men også fordi de har lyst. Den tyske soldaten Ernst Junger bruker ord som blodtørstighet, raseri og rus, når han beskriver følelsene han hadde når de angrep fienden under 1. verdenskrig (Gray 1970, 52). *Gleden ved å drepe* er tabubelagt, hevder Johanna Bourke. Krigserfaringer beskrives litteraturen ofte med ord som kameratskap, lidelser ved frontlinjen og redselen for døden (Bourke 1999, 2). Det er viktig å anerkjenne at enhver krig innebærer et møte med våre negative følelser, som raseri og hat. Å unngå å snakke om dette innebærer fortieelse og løgn. Følelser som hat, hevntanker og raseri må selvfølgelig temmes og reguleres. Men skal vi vinne en krig, er vi samtidig nødt til å anerkjenne at vi må bruke ondskapen og de destruktive følelsene på en konstruktiv måte. Forskjellen mellom den instrumentelle og den demoniske ondskap kan forstås som et spørsmål om bevisst bruk av språk. Velger vi å unngå og beskrive krigserfaringene med et språk som også rommer de reelle følelser, blir det umulig å tenke etisk om krigen slik den virkelig er. Undertrykker vi denne realiteten, lærer vi soldater å skjule ondskapen og forenkle virkeligheten. Å snakke ærlig om de sterke negative følelser er første skritt til å få et grep om den operative moralen. Det vil være naturlig å tillate bruk av sterkere språk i operasjonen, mens vi i planleggingsfasen og under debriefing etter operasjoner bør tilstrebe et språk som er presist og direkte. Språk handler om ledelse, og i denne sammenhengen har vi ikke råd til å la ulike subkulturer styre språket som benyttes. Det kan få uante og negative konsekvenser der ondskapen kommer ut av kontroll.

Ondskapens proporsjonalitet

I *rettferdig krig* - tradisjonen er kravet om *proporsjonalitet* vesentlig (Michelsen 2005, 350 og 359). Den mengde ondskap du påfører skal ikke overskride det gode (eller den nytten) du oppnår. På den måten forsøker en å begrense bruken av ondskap til det strengt nødvendige. Prinsippet er ikke uproblematisk. For det første kan vi innvende at i moderne krigføring er dette blitt mer komplekst. Vi kan bruke invasjonen i Kosovo som eksempel. Her påførte man fienden store tap gjennom massive bombetokt. Den ondskapen man påførte gav stort tap av sivile og medførte ødeleggelser av infrastruktur. Mengden ondskap man påfører fienden i bombetokt er det umulig å måle. For det andre er det ikke selvsagt at det gode kan måles opp mot det onde. Det er gode grunner til å hevde at det onde vi opplever får en større større tyngde for oss enn det gode vi opplever. I artikkelen «Bad is stronger than good!» viser forfatterne til at f.eks ett seksuelt overgrep ikke utlignes av gode seksuelle opplevelser (Baumeister mf 2001, 326 ff.). Den sorgen du føler når du mister ett barn, kan ikke oppveies av at du får flere barn. Mister du din ektemann eller din sønn, hjelper det lite at krigen er over og resten av familien er berget. Selv om ondskap kan forstås som en skygge av det gode, utlignes ikke det vonde når vi tilfører noe godt.

I forlengelsen av proporsjonalitetsprinsippet anvender man prinsippet om *dobbel effekt*. En ønsker å vurdere om en handling i en militær kontekst er etisk korrekt ved å analysere konsekvensene. I korthet skiller en mellom ønskede (intenderte) og uønskede (ikke intenderte) konsekvenser. Det kan være legitimt å utføre en handling som potensielt kan ha ikke intenderte konsekvenser, f. eks tap av mange sivile liv, hvis:

- Handlingen er en legitim militær handling.
- Den direkte (intenderte) konsekvensen er etisk akseptabel.
- Man ikke kjente og ikke søkte den uønskede negative konsekvensen.
- Man ikke brukte den uønskede konsekvensen som middel for å nå den ønskede.

Prinsippet om dobbel effekt handler om proporsjonalitet fordi den ønskede effekten er tilstrekkelig nyttig til at en kan akseptere den unyttige. Denne måten å tenke proporsjonalitet på er sterkt kritisert av Michael Walzer (Walzer 1992, 228 ff.). Etter som en krig skrider frem, vil f. eks en sjef lett argumentere med at det var et nødvendig onde å utslette landsbyen for å ta snikskytteren. Prinsippet kan brukes til å forsvare store tap av sivile fordi soldatene fratas ansvaret for de ikke ønskede konsekvensene. Kritik av en slik handlemåte er berettiget og nødvendig. I lys av 2. verdenskrig har vi lært at det er livsviktig å ikke frata

noen ansvar, selv om de ikke har oversikt over konsekvensene av det de faktisk er med på. Frakter man jøder på et tog til konsentrasjonsleirer, er man moralsk ansvarlig for det som skjer der, selv om man ikke deltar i henrettelser. Walzers løsning er å øke risikoen for egne styrker for å minke muligheten for uønskede konsekvenser (tap av sivile).

Kravet om proporsjonalitet er grunnleggende problematisk fordi det er vanskelig å måle ondt opp mot godt. Jeg er videre enig med Walzer i at prinsippet om dobbel effekt egner seg dårlig til moderne krigføring, der de uønskede konsekvensene ofte er formidable. Samtidig bærer begrepet proporsjonalitet i seg en vesentlig utfordring, ikke minst i kriger der styrkeforholdene er totalt forskjellige. Kanskje vi heller skal tale om *ondskapens proporsjonalitet*?

Vi har i dag så gode våpen at konsekvensene ved å bruke dem i full skala er enorme. I tillegg til at våpenkraften er ekstrem, føres de fleste kriger mellom en materielt underlegen og en materielt totalt overlegen part. Redselen for å miste egne styrker hos våre allierte, har ført til at våre fiender og sivilbefolkningen har måttet tåle utrolig store tap. Det onde våre NATO styrker påfører andre og den ondskapen vi selv iscenesetter, overgår fiendens bruk av vold fullstendig. Serbia ble bombet sønder og sammen selv om fienden ikke hadde luftvern eller fly. I Afghanistan kan vi ved hjelp av nattkikkerter og bedre våpen plukke ut fienden uten at de har mulighet til å forsvare seg. Vi tilfører mye mer ondskap enn den vi er villige til å ta imot selv. Vi har allerede hevdet at det vonde setter mye sterkere merker i mennesker, enn det gode. Det onde vi påfører våre fiender, glemmes ikke. Begrepet ondskapens proporsjonalitet kan med fordel brukes for å begrense bruken av vold og våpenkraft. Det kan ikke være rett å påføre fienden dobbelt, tredobbelt eller kanskje hundre ganger mer lidelse, død og fordervelse enn vi er villige til å bære for våre egne styrker.⁵ Er vi ikke interessert eller villige til å krige med like forutsetninger og dermed ta sjansen på tap av egne styrker, bør vi overveie om dette er en konflikt vi skal gå inn i. Vi kan vinne kriger med overdreven maktbruk, men konsekvensene i både Irak og Afghanistan ser ut til å være at vi sliter med å etablere fred.

Muligheten til å velge – et tungt ansvar

Skal mennesket stilles moralsk til ansvar for sine valg, må det på et tidspunkt foreligge en eller flere mulighet(er) til å velge. Har vi som soldater et reelt valg i

⁵ Leif Tore Michelsen fremhever at vi i krig står overfor flere plikter som kan gå på bekostning av hverandre. Plikten til å ta vare på egne menn, selvpoffofrelse, plikten til å beskytte sivilbefolkningen og plikten til å utføre oppdraget vil predikere helt ulik adferd. Se Michelsen 2006, 359.

en operativ kontekst når vi faktisk står under kommando? Problemstillingen er kjent fra krigsdomstolen i Nürnberg etter 2. verdenskrig. Hvis vi ikke skal ende i en total determinisme, er det vesentlig å fastholde at mennesket alltid har et valg. Selv i situasjoner der maktpersoner velger å utøve vold og den andre part fremstår som offer, er det viktig å fastholde at vi alltid kan velge. Mennesket er aldri bare et offer. Vi kan på det kognitive og følelsesmessige område velge hvordan vi skal forholde oss til det som skjer med oss.

Valg mellom ulike muligheter er ikke bare et privilegium. Søren Kierkegaard understreker selve *muligheten* til å velge som noe av det mest krevende i menneskelivet. «*Muligheden er derfor den tungeste av alle kategorier*» (Søren Kierkegaard sitert av Thielst 2001, 118). Muligheten til å velge blir til i møte med *Den andre*.

Den Andre er alltid en fremmed – i betydningen: ikke meg selv. Han er noe annet enn meg selv, noe uendelig, noen som er umulig å sette på formel eller komme til bunns i. Dette ubegripelige er ikke en mangel, men selve kjennetegnet på mysteriet mennesket, sier Levinas (Eidsvåg 2004, 20).

Den andre eller den fremmede, representerer et møte med det som ikke er meg selv og som rommer noe mer eller noe annet enn meg selv. I muligheten til å velge mellom godt og ondt ligger menneskets frihet og tvetydighet begravd. Mennesket er både godt og ondt fordi det har mulighet til å velge mellom det gode og det onde. Var vi bare gode, hadde vi ikke mulighet til å velge noe vondt. Friheten er dermed ikke bare å forstå som en positiv mulighet til selvstendighet, men også som en tung bær! Hvert steg i frihet er et steg tyngt av gode og onde muligheter. Hvert øyeblikk i menneskelivet bærer i seg valgets kval, til glede eller til sorg. Med denne friheten følger også menneskets kapasitet til å håpe, fantasere og være kreativ. Å velge innebærer at vi har evnen til å tenke oss inn i fremtiden. I valgets mulighet ligger mennesket mulighet til å drømme, men også menneskets angst for en ukjent fremtid fylt av død og sykdom. I et moralsk perspektiv medfører dette også et ansvar. Med menneskets mulighet til å velge selvstendig, med den evnen vi har til å forestille oss hva fremtiden skal bringe, følger ansvaret for det vi faktisk gjør. Fratar vi mennesket muligheten til å velge det onde eller det gode, fratar vi mennesket ansvar. Det er interessant at en av de store etterkrigsetikere, den jødiske filosofen Emmanuel Levinas, nettopp fremhever mennesket absolutte ansvar som individ.

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

Inge Eidsvåg fremhever at det moralske ansvaret nettopp blir til i møte med Den Andres ansikt.

Moralens kilde ligger derfor ikke i meg selv, men i relasjonen til Den Andre og i Den Andre. Den Andre er, og vil alltid forbli, fremmed. Han vil derfor aldri kunne gripes og begripes helt (Eidsvåg 2004, 21).

Kilden til god moral, empati og godhet består i å se relasjonen til den fremmede som moralens vugge. Jeg vil nå gå videre og kommentere ansvaret som relasjonen til den fremmede innebærer.

Det moralske ansvaret kan ingen velge bort.

Møte med fienden eller sivile i en krig representerer møtet med Den Andre som en fremmed og ukjent. Ingen kan skyve fra seg dette ansvaret ved å peke på sine overordnede, eller på oppdraget. Et skremmende eksempel fra 2. verdenskrig viser hvordan en nazilege bevisst velger å benekte at Den andre er en person og et medmenneske. Følgende er et utdrag fra et brev, direkte oversatt fra tysk, fra SS-Untersturmführer Dr. Sigmund Rascher til Reichsführer-SS Himmler, datert 5. april 1942:

- Høyst ærede Reichsführer: Vedlagt er en interimrapport over lavtrykksekspementene som hittil er utført i Dachau konsentrasjonsleir. Kun kontinuerlige eksperimenter i høyder over 10,5 km over havet resulterte i døden. Disse eksperimentene viste at respirasjonen stanset etter omtrent 30 minutter, mens det i to tilfeller viste seg at EKG registrerte elektrisk aktivitet i hjertet i enda 20 minutter. Det tredje eksperimentet av dette slaget tok en slik ekstraordinær vending at jeg fikk en av SS-legene i leiren til å bevitne det, da jeg hadde arbeidet med disse eksperimentene helt på egen hånd. Det var et kontinuerlig eksperiment i en høyde av 12 km utført på en 37 år gammel jøde i tilsynelatende god helsestilstand. Respirasjonen fortsatte i 30 minutter. Etter fire minutter begynte Forsøksobjektet (egentlig Forsøkssubjektet) å svette kraftig og kaste på hodet, etter fem minutter kunne man observere universelle kramper, mellom seks og ti minutter økte respirasjonsfrekvensen og Forsøksobjektet mistet gradvis bevisstheten, fra 11 til 30 minutter falt respirasjonsfrekvensen til tre åndedrag i minuttet, for til slutt å stanse helt. I mellomtiden kunne man observere uttalt cyanose, og hvitlig skum som rant ut av munnen. Obduksjonsrapport: En time etter respirasjonsstans ble hjernen tatt ut. Et stort subaraknoidalt ødem ble funnet i hjernen. I hjernens vener og arterier kunne man observere betydelige mengder luft.

Dette er et eksempel på at et oppegående menneske aktivt velger å fortrenge de egentlige konsekvensene av egne handlinger. Det finnes en rekke psykologiske mekanismer som fungerer slik at følelsen av ansvar ikke blir så påtrengende.

Moralske utkoblingsmekanismer

Vi regner med en rekke moralske utkoblingsmekanismer som trer inn når situasjonen krever det:

- a) *Moral justification*: Lære seg et sett nye regler som er tilpasset situasjonen (f. eks krig).
- b) *Euphemistic labelling*: Bruke (bilder) språk som ufarliggjør handlinger. (Ta ut et mål, istedenfor å drepe osv.)
- c) *Displacement of responsibility*: Plassere ansvaret et annet sted slik at en fritas for skyld(følelse).
- d) *Diffusion of responsibility*: En spesialisering av oppgaver som gjør at du ikke ser helheten. Gi alle ansvar og dermed frata den enkelte en personlig ansvarsfølelse.
- e) *Disregard of and distortion of consequences*: Overse/fordreie/minimere de negative konsekvensene av en handling.
- f) *Dehumanization*: Se fienden som noe umenneskelig eller fullstendig fremmed.
- g) *Attribution of blame*: Tilskrive noen andre skylden.
- h) *Moral disengagement and self-deception*: Trene på å koble ut den enkeltes moralske engasjement. Velge å bedra seg selv/ikke søke korrekt informasjon (Bandura 1990).
- i) *Avstand/manglende visuell kontakt*: Drepe på så stor avstand at vi ikke forstår/ser konsekvensene for Den andre. Medfører at man langt på vei kan koble medfølelsen helt ut (French 2003,12).

Tingliggjøring – et fellestrekk ved «Dehumanization» og «Euphemistic labelling»

Tingliggjøring er et begrep jeg har hentet fra filosofien. Begrepet står sentralt hos Jean-Paul Sartre, som i sin tur har hentet det fra Karl Marx. Tingliggjøring eller reifikasjon betyr å betrakte noen (eller noe) som ting uten at de er det (av latin: res = ting og fikasjon). Hos Sartre betyr denne tingliggjøringen av mennesket at man betrakter mennesket som passive objekter, ikke aktive subjekter. Ved å betrakte den andre som et objekt, får man makt over den andre. Hos Sartre brukes begrepet for å beskrive hvordan man for eksempel i et patriarkalsk samfunn opprettholder herredømmet over kvinnen ved å betrakte mannen som det egentlige frie subjekt. Dette fenomenet er ikke minst av språklig karakter, noe som i sin tur får helt konkret betydning for hvordan vi forholder oss til hverandre. I vår sammenheng kan en tingliggjøring av fienden medføre at vi ikke oppfatter og snakker om ham som et medmenneske, men som en ting eller et fenomen. En slik devaluering av fienden som et fritt selvstendig menneskelig subjekt er kanskje hensiktsmessig i selve krigshandlingen, men kan bli katastrofal når vi har tatt krigsfanger.

Retorikk og moralsk attribusjon

De retoriske mulighetene til å fraskrive seg eller bortforklare moralsk ansvar er nesten ubegrensete. Ved å definere Den andre som en grusom person, kan en definere seg selv enten som *et offer* eller som *det godes forsvarer*. Denne taktikken kan vi anvende selv om vi er våpenmessig totalt overlegne, ja selv om «fienden» egentlig ikke er noen militær fiende. Den tyske retorikken mot jødene kan stå som et ekstremt eksempel. Men det finnes også mindre graverende eksempler. Den amerikanske retorikken etter 9/11 beskriver amerikanerne som offer for terror og fungerer som en legitimering for invasjonen i Afghanistan. Men terroristene ble ikke funnet. For å legitimere krigen i Afghanistan, bruker vi nå en helt annen retorikk. Vi fremstiller oss selv som forsvarere av menneskerettigheter og demokrati i et land der folket har vært offer for undertrykkelse.

Bruk av retoriske virkemidler for å bortforklare eget ansvar henger sammen med attribusjon. Attribusjon handler om *hva* eller *hvem* vi tilskriver ansvaret for det som skjer. I en moralsk kontekst snakker vi gjerne om det moralske subjekt. Hvis du selv er villig til å ta ansvar for det som har skjedd, kan du betegnes som et ansvarlig moralsk subjekt. *Selvattribusjon*: Det betyr at du attribuerer (tilskriver) deg selv ansvaret for det som hendte. I forsoningsprosessen i Sør Afrika var det et hovedprisnipp å få det moralske ansvarlige subjekt til å erkjenne/bekjenne sin skyld ansikt til ansikt med offeret eller offerets familie. Men vi kan også velge å knytte det moralske ansvaret for det som skjedde til *andre personer, ekstreme situasjoner eller til systemet*. Rettssakene etter 2. verdenskrig inneholder utallige eksempler på krigsforbrytere som la ansvaret og skylden på egne overordnede, på situasjonen de var i og på det nazistiske systemet. De ønsket ikke selv å bære ansvaret for det de faktisk hadde vært med på. Forskningen til Zimbardo viser med all tydelighet at situasjonen og systemet påvirker oss. Helt gjennomsnittlige studenter ble onde fangevoktere når de ble satt inn i uvante situasjoner og ble en del av et system som var ondt. Men situasjonen og systemet kan aldri ta fra oss det moralske ansvaret for ondskap. Det moralske ansvaret og skylden minker ikke selv om vi deler den med flere. Ti personer som sammen har utført ett mord, vil gi like stor skyld til den enkelte som ett mord utført av en enkeltperson.

Når vi skal reflektere etisk, vil det alltid være viktig å kartlegge hvem som er det moralske ansvarlige subjekt. Det danner utgangspunkt for å drøfte moralsk skyld som ikke nødvendigvis er det samme som skyldfølelse.

Skyld og skyldfølelse

Skyld kan vi bruke både i en moralsk og i en juridisk sammenheng. Skyldfølelsen beskriver en psykologisk subjektiv følelse av skyld. Å ha skyldfølelse betyr ikke at man er skyldig, på samme måte som manglende skyldfølelse ikke er identisk med å være uskyldig. Jeg mener det er gode grunner til å si at vi alle ved hjelp av moralske utkoblingsmekanismer kan klare koble ut vår egen *skyldfølelse*. Men manglende skyldfølelse fratår oss ikke moralsk ansvar. Videre er det heller ikke slik at et lovverk som tillater overgrep, fratår oss moralsk ansvar. Etter 2. verdenskrig viste det seg at det ikke var mulig å unndra seg det moralske ansvaret selv om en kunne vise til lovlidighet, lojalitet mot ordre og en godt utviklet pliktfølelse. I sin meget interessante bok om Adolf Eichmann skriver Hannah Arendt:

det var landets nye lov som bygget på der Führers ordre; alt hva han gjorde, det gjorde han så vidt han kunne se som en lovlydig borger. Han gjorde sin plikt, som han stadig gjentok til politiet og i retten; han adlød ikke bare loven, han adlød også ordre (...) [Eichmann] fremhevet snart det gode og snart det onde ved blind lydighet, eller Kadergehorsam som han kalte det. Arendt 1998, 139.

Å være moralsk betyr å unngå å skyve den fremmede fra deg, tingliggjøre ham og gjøre ham til en gjenstand for din likegyldighet eller ditt hat. Men klarer vi da å ta liv? Vi skal nå se nærmere på den idealistiske formen for ondskap.

Idealistisk ondskap - det tredje ansiktet.

Idealistisk ondskap er en bevisst og motivert kamp mot det onde. Problemet med denne formen for ondskap er den ofte *feilaktige fortolkning* av hvor onskapen finnes og hvordan den best kan bekjempes. Svendsen skriver:

Mennesket er et vesen som drives av behovet for mening, og som meningsøkende og produserende individ skaper det forestillinger som det igjen handler på grunnlag av (Svendsen 2001, 120).

Svendsen hevder at menneskets aggresjon drives mer av forestillinger enn av hormoner. Mennesket skaper mening i sitt lille univers ved å definere entydige trosoppfatninger. Hvis vi forestiller oss vår motstander som en representant for en entydig ondskap, kan det forsvare bruken av de mest brutale virkemidler. I idealismens tjeneste har vi brent, herjet, torturert, terrorisert og utslettet andre mennesker. Det hadde kanskje vært etisk forsvarlig, hvis de vi utslettet var entydig onde. Men å se den andre som entydig ond, er et uttrykk for en *forenklet situasjonsforståelse*. Svendsen påpeker at vi i en idealistisk kamp mot det vi forestiller oss ondt, har utført ufattelige mengder ondskap. Skal den idealiserte ondskap få skikkelig rotfeste, må den ha en totalitær form. Det vil si, den må få tritt

spillerom uten opposisjon. Selv den mest ubetydelige stemme, kan være med på å avsløre den idealiserte form for ondskap.

Vi og de andre – negativ kohesjon

Jeg har vist til at den semantiske roten til djevel, er det som skiller mennesker fra hverandre, bryter ned eller ødelegger fellesskap. I krig definerer vi *kohesjon* (= samhold) som en nødvendig og viktig faktor for å kunne vinne kriger. Vi dreper for å beskytte kameratene våre. Kohesjon er ikke i utgangpunktet et moralsk begrep. Godt samhold kan føre til gode moralske handlinger, men det kan også føre til moralsk forfall. Vi kan misbruke *Den andre* i et forsøk på å skape en sterk identitet for egen gruppe. For å styrke samholdet, skaper vi oss en ond fiende. Zygmunt Baumann fremhever at vår tids oppløsning av fellesskap kombinert med individualisme, skaper et behov for nye fellesskap. De nye fellesskapene kan fungere som negative gettoer, en tendens som defineres som gettoisering (Baumann 2000, 154). Gettoisering kan foregå på ulike plan:

a. Negativt samhold i avdelingen

I våre avdelinger må vi være forsiktige med å skape et samhold som baserer sin identitet på en negativ fremstilling av andre grupper. Det kan få katastrofale følger. Det er et faktum at de aller mest grusomme krigshandlinger blir utført som en direkte konsekvens av godt samhold i en primærgruppe av soldater (Grossmann 1996, 151).

b. Etnisk gettoisering

Det er et faktum at veldig mange av våre kriger i moderne tid er basert på etniske konflikter, der små folkegrupper får sin identitet ved å fremstille andre negativt. På Balkan, som lenge hadde fungert som en flerkulturell smeltedigel, ble det blåst liv i de etniske konfliktene med religiøse overtoner.

c. The Clash of Civilizations

Etter 2. verdenskrig ble det vanlig å tenke verden i ulike blokker. I 1993 formulerte Huntington sin tese om konflikt mellom kulturer; *The Clash of Civilizations*.

It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur be-

tween nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future (Huntington 1993).

Huntingtons tese er meget interessant, men den er også blitt sterkt kritisert av flere.⁶ Det er grunn til å tro at det bildet Huntington tegner har hatt betydning for de forestillingene vi har om andre kulturer/sivilisasjoner. Ved å fremstille f. eks den såkalte islamske sivilisasjon som én «civilization», bidrar vi til å fremheve et meget stereotyp bilde av den islamske verden som står i kontrast til den vestlige sivilisasjon. I vår sammenheng er det et spørsmål om man kan behandle den islamske verden som *en* sivilisasjon, eller om den best kan beskrives som en rekke ulike sivilisasjoner og kulturer. Hvis vi kobler det entydige bildet av den islamske del av verden som en sivilisasjon opp mot frykten for fundamentalistiske islamske terrorister, vil det kunne være med på å legitimere en generell frykt for islamsk innflytelse. Men de små fanatiske gruppene utgjør en marginal minoritet av de 1.2 milliarder muslimene i verden.

Jeg mener Huntingtons beskrivelse fører til en alt for stereotyp generalisering av de fremmede. Det er grunn til å tro at Bush hadde bakgrunn i en slik forenklet forståelse av verden når han mente å kunne påvise «the axis of evil». Huntingtons forståelse er uttrykk for en overforenkling som skaper en forestilling om de andre som er feilaktig fordi den er upresis. Det er ikke slik at alle som tilhører en sivilisasjon eller en verdensreligion, er like. Videre kan det føre til at vi unngår å lete etter positive krefter i de ulike kulturene som kan samarbeide og utvikle felles mål. Erfaringsmessig finnes det i alle sivilisasjoner et utrolig mangfold av mennesketyper, interessegrupper, et mangfold av ulike kulturer og minoriteter. I møte med den fremmede trenger vi en nyansert tilnærming. Vi skal nå gå videre for å se nærmere på sammenhengen mellom forenkling og ondskap.

Ondskapens banalitet - det fjerde ansiktet.

Begrepet ondskapens banalitet stammer fra den jødiske filosofien Hannah Arendt. Hun var til stede i Jerusalem under rettsaken mot den kjente nazisten Adolf Eichmann. Eichmann ledet og administrerte folkemordet på omkring 6 millioner jødene med en uhyggelig iver og presisjon. Arendt forsøker å drøfte seg frem til hvordan noe så uhyrlig kunne skje.

I boken hun skrev etter rettsaken, hevder hun at det ble lagt alt for stor vekt på Eichmanns onde personlighet. Det er ikke dekkende å beskrive Eichmann

⁶ Professor Seizaburo Sato er en av flere kjente kritikere. Se: <http://www.sbpark.com/inn60.html>

som demonisk ond. Det er det nazistiske systemet som er ondt, fremhever hun. Eichmann var en pliktoppfyllende, lovlydig og ekstremt effektiv logistiker. Han var selvfølgelig skyldig, men hun fremhever at det var hans manglende vilje til å forstå og ta avstand fra det onde systemet som var det viktigste moralske problemet. Eichmann *forenkler* virkeligheten og nekter for sitt personlige ansvar. Hannah Arendt understreker at denne formen for ondskap kjennetegnes av blind lydighet og lojalitet mot et totalitært system.

Situasjonsbevissthet og forenkling

Mica N Endsley har utviklet en modell for situasjonsbevissthet som består av tre ulike nivå (Endsley 1988, 97):

Nivå 1 Perception (Oppdage elementer i nåværende situasjon/tolke sanseinntrykk)

Nivå 2 Comprehension (Forstå elementene i den nåværende situasjonen)

Nivå 3 Prediction (Mental simulering/ forutse hva som kan skje.)

Vår situasjonsbevissthet er ikke en objektiv og deskriptiv fremstilling av faktisk virkelighet, men en fortolkning av virkeligheten. Situasjonsbevisstheten påvirkes av en rekke faktorer som for eksempel: Forventninger, stress, tidligere erfaring, kultur, våre følelser og vår rolle.

Det finnes en rekke feilkilder som påvirker situasjonsbevisstheten. I vår sammenheng kan det være nyttig å trekke frem tre forhold; for det første kan manglende informasjon påvirke vår situasjonsforståelse. For det andre vil manglende, ufullstendige eller ukorrekte mentale modeller være en viktig feilkilde.⁷ For det tredje kan vi aktivt velge å fortrenge åpenbare fakta. Mangler vi det hele og fulle bildet, kan det betyr at vi ikke kan stilles juridisk til ansvar for det som skjer, men vi er allikevel moralsk ansvarlige. Moral handler ikke bare om å ta rette avgjørelser og handle rett. Skal vi kunne handle moralsk, er det viktig å se og forstå situasjonen. Dette handler om de tre nivåene som er nevnt ovenfor:

- a) Å være et moralsk subjekt handler om vilje til å se den andre, se situasjonen og se hvilken rolle systemet spiller.
- b) For det andre må vi ha vilje til å forstå det vi ser og bruke vår moralske intuisjon.
- c) For det tredje må vi ha vilje til å mentalt simulere konsekvensene av det vi observerer.

⁷ Mentale modeller = kunnskapsstrukturer

Alle de tre sidene av situasjonsbevisstheten sviktet i det tyske folk da jøderne ble deportert og drept.

Ondskapens banalitet – noen kjennetegn

Ondskapens banalitet har flere kjennetegn, ifølge Hanna Arendt:

a) Den pliktoppfyllende byråkrat preget av blind lydighet.

Eichmann henviste i rettsaken til at han var en lovlydig og pliktoppfyllende borger. Han henviser stadig til at han gjennomførte sitt oppdrag lojalt, uten å gi etter for sine «...tilbørigheter», enten de var sentimentale eller interessebetonte» (Arendt 1998, 141). Han kommer selv bare på en episode der han har gitt etter for press fra sin familie, og reddet tre jøder i Wien som hans onkel hadde bedt for. I følge Arendt gjorde denne saken ham ille til mote, noe som førte til at han hadde tilstått sin unnfalighet til sine overordnede. Han usvikelige pliktfølelse og lojalitet mot det han oppfattet som sitt oppdrag, ble ekstra synlig mot slutten av krigen. Da Himmler forstod at de ville tape krigen, beordret han Eichmann til å stoppe utryddelsen av jødene (Arendt 1998, 141-142). Men Eichmann ville ikke stoppe og trosset Himmler. Arendt hevder at dette ikke skyldtes et ubegrenset hat mot jødene, men en usvikelig pliktfølelse mot oppdraget og mot Hitler. Eichmann er ikke en mann uten samvittighet, men en samvittighetsfull byråkrat (Arendt 1998, 149).

Slik hun ser Eichmann, er han ikke en person uten personlig moral og samvittighet, men en person med en sterk pliktfølelse og samvittighet. Hun mener det kan beskrives som en forvrengt utgave av Kants kategoriske imperativ: «Opptre som om prinsippet for dine handlinger var det samme som lovgivernes eller de gjeldende lovers prinsipp» (Arendt 1998, 140). Denne formen for plikketikk består i blind lydighet mot den oppgaven man er satt til å utføre, står så langt fra Kant som det er mulig å komme. I Kants utgave er ethvert menneske selv en lovgiver når det gjør valg og handler. Det medfører at vi som rasjonelle mennesker må tenke igjennom konsekvensene av våre handlinger hvis de skulle være normerende for andre mennesker. Det betyr også at enkeltmennesket blir ansvarlig for sine handlinger. Eichmanns pliktfølelse er utelukkende hengt opp i lydighet og lojalitet. Hans moralske ansvar er å utføre ordre, ikke vurdere om handlingene er moralske eller ta stilling til om konsekvensene er gode. Eichmann ser seg selv som byråkraten i et større system, der systemet er det moralske ansvarlige. Vi møter her en samvittighetsfull plikketikk blottet for subjektivt ansvar, totalt uten medfølelse.

b) Den er totalitær i sin grunnstruktur

Arendt peker på at det onde som regel blir beskrevet som en fristelse. Vi kan fristes til å lyve, stjele eller baktale. Men i Det tredje rike hadde man systematisk gått inn for å snu den offisielle moralkodeks. Det betød at samvittigheten fikk en ny rolle. Lovverket og den offentlige propaganda påla det tyske systemet å drepe alle jøder. Fristelsen for mange tyskere bestod derfor i å gjøre det gode ved f. eks: *La være å angi naboen og la dem gå i døden* (Arendt 1998, 152). Når systemet og lovverket er ondt, blir fristelsen det som er godt, å gjøre det gode! Denne systematiske fordreiningen av moralen kan ikke beskrives som moralsk oppløsning. Tvert imot er det Arendts poeng at det ligger sterke moralske prinsipper til grunn for tyskernes handlinger under krigen. En sterk plikketikk ble koblet sammen med dydene lojalitet og lydighet. Plikten, lojaliteten og lydigheten var ikke knyttet opp mot en grunnleggende humanitet, men til det totalitære regimet.

Det som ikke tolereres i et slikt system, er motforestillinger. Det betyr at eventuell motstand mot systemet ikke skal uttales. Det totalitære er ikke ensbetydende med dumhet. Totalitære regimer kan i enkelte tilfeller fremme det vakre, intelligente, lure, god økonomi, et blomstrende kulturliv, et godt undervisningstilbud og universitetssystem og en velsmurt industri. Dermed kan det fungere bra for flertallet av befolkningen. Vurdert i et etisk perspektiv finnes det eksempler på at et totalitært system kan fremme en rekke gode dyder og plikter. Konsekvensene av et slikt politisk system kan være bra for mange mennesker. Men det farlige med det totalitære er en manglende maktfordeling som vil prege både politikken og etikken. Den grunnleggende forskyvningen av makten vekk fra enkeltindividet, fører til at enkeltmenneskets ansvar oppløses. Det er denne tendensen til oppløsning av ansvar filosofen Levinas reagerte mot (Levinas 1996, 62). I et totalitært regime er det noen andre eller systemet som definerer hva som er sant, skjønt og rett. Det betyr at enkeltmennesket langt på vei er systematisk umyndiggjort.

Det kan finnes totalitære tendenser i sosiale systemer som i utgangspunktet kan virke demokratiske. Meningstyranni er alltid farlig. Hvis vi tvinger medarbeidere til lojalitet og lydighet mot systemet og ikke mot de verdene systemet bygger på, er det betenkelig. Det kan være grunn til å stille spørsmål ved den villighetserklæringen som undertegnes ved ansettelse i Forsvaret. Hvis den betyr at vi legger lokk på muligheten til kritisk tekning etter ansettelse og bruker den som et utrykk for lydighet mot ordre i systemet, er det betenkelig. Hvis det å ha en annen mening, tenke kritisk og komme med motforestillinger og eventuelt reservere seg fra å delta f. eks i Afghanistan, medfører problemer for karrieren,

har vi som system systematisk fjernet muligheten til å drive etisk refleksjon. Slik refleksjon er kritisk tekning der en belyser, drøfter og vurderer hva som er rett. Det må være mulig å drøfte fortløpende den etiske legitimiteten ved f. eks oppdraget i Afghanistan. Det er viktig, ja avgjørende at den kritiske tekning gjennomføres både før, under/i og etter et oppdrag. Det handler om etisk situasjonsforståelse med vekt på å *oppdage, forstå* og *forestille* oss konsekvensene av egne og andres handlinger. Vi trenger denne kritisk etiske tekningen ved planlegging av operasjoner på strategisk nivå, ved gjennomføring av mindre oppdrag og som enkeltpersoner i felt.

c) *Den innebærer tankeløshet og forenkling/banalitet*

Når Arendt skal beskrive Eichmann, legger hun vekten på at han var tankeløs og virkelighetsfjern. Tankeløshet og virkelighetsfjernhet kan volde mer ondskap, enn den demoniske ondskapen vi har beskrevet ovenfor (Arendt 1998, 274, se også 14-15). Det er ikke Eichmanns hang til ondskap, hans til tider brutale fremferd som er det største problemet. Han er et ekstremt godt eksempel på hva en plikttro og dyktig byråkrat kan få til. En forutsetning for en slik adferd er at man ikke har syn for ulike motforestillinger og ikke stiller spørsmål ved hva man egentlig er med på. En effektiv byråkrat som ser seg selv som del av en større sammenheng uten vilje til å tenke gjennom hva systemet faktisk produserer, er moralsk helt indifferent. (Fra latin; av *in-* ikke og *differre* - være forskjellig. I kjemien brukes ordet om indifferente stoffer – dvs. stoffer som ikke (eller vanskelig) reagerer med andre stoffer.) Indifferent betyr i en moralsk sammenheng å ikke reagere på situasjonen, dvs. å være likegyldig eller likeglad. I praksis betyr det å være apatisk, ufølsom, ikke deltagende og uinteressert i andres lidelse. Det behøver ikke bety at man aktivt deltar i onde handlinger, men at man mangler evne til å reagere på det som skjer. Denne tendensen kan gjenfinnes i alle store byråkratier. Den enkelte ser på seg selv som et lite hjul i en stor organisme, som har et helt begrenset ansvar for egen oppgave. I denne hangen til forenkling finner Arendt en av de farligste formene for ondskap; banalitetens ondskap.

Av flere grunner er forenkling en viktig utfordring når en skal reflektere etisk. Det forførende med ondskapens banalitet er at den ikke så lett kan beskrives som usann. Den representerer det ufullstendige. Forenklingen innebærer at man positivt velger å forholde seg til deler av sannheten. Man forholder seg ganske enkelt ikke til kompleksiteten i situasjonen. Å aktivt velge å forholde seg til en *ufullstendig situasjonsforståelse* kan forstås som løgn. Det er løgnaktivt å *aktivt fornekte* det en ser, *fraskrive seg reelt ansvar* og *aktivt bortforklare eller fortrenge* de konsekvenser det en ser har for den andre. Det medfører at en ikke

ønsker motforestillinger velkommen, at en avviser eventuell tvil og dermed ikke vil være åpen for diskusjon og kritisk tekning.

Det kan være nyttig å skille mellom et proaktivt og et reaktivt handlingsmønster. Er en *proaktiv*, velger en å delta og forme virkeligheten. Er en *reaktiv*, velger en å forholde seg passiv og bare reagere på situasjonen. En reaktiv holdning innebærer delvis fraskrivelse av enkeltmenneskets etiske ansvar og den innebærer et manglende ønske om å lede. Slik jeg ser det fremstår den banale ondskapen oftest som en reaktiv holdning, men den kan også fremstå som proaktiv (Eichmann).

Dissonansteori og forenkling

Musikk blir til ved at man skaper ulike spenninger som mot slutten av en strofe oppløses. Spenningene oppstår mellom ulike akkorder og noen akkorder inneholder dissonanser. Disse dissonansene vil vi intuitivt ønske skal oppløse seg på slutten av en strofe. Derfor slutter så å si alle melodier med en harmonisk akkord. Leon Festinger utviklet en teori om *kognitiv dissonans* (Kaufmann 2003, 214). Ulike kognitive elementer eller kognisjoner (tanker) som står i konflikt med hverandre, vil vi oppleve som en dissonans. Festinger mener vi vil søke å utligne disse spenningene fordi de skaper et ubehag. Vi kan oppleve dissonans når vi blir tvunget til å utføre handlinger som strider mot våre holdninger og verdier. Opplever vi et moralsk press der vi blir bedt om å gjøre noe vi mener er galt, vil vi enten tilpasse tankene eller endre handlingene. Hvis vi for eksempel er utro, vil vi enten søke unngå utroskap (endre handlingen) eller forsvare utroskap (endre holdningen). Ubehaget minsker når tankene vi har passer med handlingene vi gjør. Denne teorien understøtter og forklarer noen av de psykologiske mekanismene som gjør det mulig for mennesker å tøye de verdiene vi har, når en situasjon og et system krever det av oss. Kunne du og jeg vært en del av det som foregikk i Abu Ghraib fengselet da amerikanerne overtok det? De fleste av oss vil si nei. Men gitt en situasjon der både vår situasjon og systemet krevde det av oss, er det mulig at vi ikke hadde maktet å leve i opposisjon over tid. Den alminnelige mening, situasjonen, den praksis og det systemet vi omgir oss med har, over tid, en kraft som ikke må undervurderes. Å forenkle og bevisst velge å se bort fra ubehagelige kjensgjerninger, løser dissonansens problem.

Umyndiggjøre offeret og den tause samvittigheten.

Hitlers suksess hang sammen med at han klarte å frata sine ofre deres egen identitet og tro på seg selv (Arendt 1998, 13). Det moralske sammenbrudd rammet ikke bare forfølgerne, men også ofrene.

Hele sannheten var at hvis det jødiske folk virkelig hadde vært uorganisert og uten ledelse, så ville det ha blitt kaos og mye elendighet, men det samlede antall ofre ville neppe ha vært mellom fire og seks millioner mennesker (Arendt 1998, 130).

[N]azistene forårsaket det totale moralske sammenbruddet for det respektable européiske samfunn – ikke bare i Tyskland, men i nesten alle land, ikke bare blant dem som drev forfølgelse, men også blant ofrene (Arendt 1998, 131).

Det er ingen tvil om at den jødiske motstanden under 2. verdenskrig var begrenset. Den systematiske og gjennomførte propagandaen hadde effekt, ikke bare på det tyske folk, men også på jødene. Arendt ser ut til å mene at også *offeret har et moralsk ansvar* til å si sin mening. I det offeret tar dette ansvaret, går det fra å være et objekt til å være et subjekt. Det er denne bevegelsen bort fra passivitet som Arendt mener er et helt nødvendig mottrekk til mot totalitære. Alle har ansvar for å tenke selv og si i fra. Hvis ingen tror de kan påvirke situasjonen og tar til motmæle, så vil også samvittigheten vår til slutt bli stille. Vi tilpasser oss den onde situasjonen. Arendt har rett i at det var forbløffende liten motstand og få motstemmer både fra jødisk hold, men også fra den jevne tysker.

[Eichmann] behøvde ikke som det het i dommen, å 'lukke sine ører for samvittighetens stemme'. Ikke fordi han ikke hadde noen samvittighet, men fordi hans samvittighet snakket med en 'respektabel stemme' - stemmen til det respektable samfunn han var omgitt av. Eichmann prøvde å unnskylde seg med at det ikke fantes noen stemmer utenfra som kunne ha vekket hans samvittighet (Arendt 1998, 131).

Det er et velkjent fenomen at mange tyskere forsøkte redde noen bekjente eller respektable enkeltjøder. Men Arendt mener dette snarere bekreftet regelen. Jødene var et generelt problem som det bare unntaksvis var verdt å redde (Arendt 1998, 130ff.). Hitler hadde lyktes. Offeret protesterte i liten grad og den normale respektable tysker var brakt til taushet og fungerte som en medløper.

Konkluderende spørsmål.

Ondskapen sitter i mennesket som en mulighet. Samtidig er det slik at systemer og situasjoner kan utløse en ondskap i oss som går langt ut over det vi som enkeltindivider er i stand til å gjøre. Arendts beskrivelse av ondskapens banalitet ligger nær Zimbardos understrekning av systemenes iboende onde kraft. Arendt understreker at ingen kan løpe fra det moralske ansvaret, verken offeret, de pas-

sive tilskuerne eller de som aktivt tar del i ondskaper. Krig er en situasjon, der grensene for vanlig moralsk oppførsel oppløses, og ondskaper blir satt i system. Soldater utfordres i krig til å finne en måte å balansere den instrumentelle bruken av ondskaper opp mot all unødig ondskap. Denne balansegangen er vanskelig, men helt avgjørende hvis vi skal kunne skape fred. I artikkelen har jeg forsøkt å forstå og språksette ondskaper. Dette er et helt nødvendig skritt for å kunne kontrollere ondskaper. Jeg har påpekt at alle soldater må lære å forstå og håndtere sine egne iboende skyggesider. Det innebærer et arbeid for å bli kjent med seg selv og egne reaksjoner i en presset situasjon. Det viktigste spørsmålet vi står igjen med er av mer systemisk karakter. Det totalitære systemet nazistene hadde skapt, var med på å muliggjøre, *effektivisere og øke* ondskaper. Ondskaper var ikke lenger tilfeldig. Det vil si at enkeltmennesker utførte mer ondskap i systemet enn de hadde klart å få til uten systemet. Ondskaper var blitt en del av den allmenne moral og ble forankret juridisk. Det finnes en tilsørende likhet mellom begrepene det normativt rette og det normale. Det som er vanlig og oppfattes som normalt er ikke nødvendigvis normativt veiledende. Vi kan ikke slutte fra *er* til *bør*. Hvis vi ønsker å kvalitetssikre moralsk adferd, kan vi i en krigssituasjon ikke bare satse på enkeltindivider. Vi må arbeide med systemene og med relasjonene. Vi trenger et militært system som verdsetter diskusjon, åpenhet, motforestillinger, selvstendighet og kritisk tenkning. Strategisk trenger vi et *diskuterende lederskap*, som sammen finner den beste løsning i henhold til sjefens intensjon. Skal vi bevare systemets moralske robusthet, må vi bevare dets evne til å tåle *kognitiv dissonans*. Bare et slikt system kan unngå å havne i *tilpasningens* og *forenklingens* felle, en felle som i Arendt's perspektiv er ensbetydende med moralsk sammenbrudd.

På dette stadiet i historien, er kan hende evnen til å tvile, til å kritisere, til ikke å adlyde, det eneste som står imellom en fremtid for menneskeheten og sivilisasjonens slutt (Clara Urquhart sitert hos Arendt 1998, 15).

Er denne oppfordringen til kritisk tenkning farlig i et militært system der ordre skal følges av lydighet og lojalitet? Hvis Arendt og Zimbardo har rett, kan det bety at vi her står overfor et dilemma uten noen enkel løsning. God moral fordrer kritisk tenkning mens effektiv militær ledelse i mange situasjoner krever lojalitet. En avveining mellom effektivitet og moralsk legitimitet er en lederutfordring vi i forsvaret ikke kommer utenom.

Litteratur

- Arendt, Hannah. 1998. *Eichmann i Jerusalem: en beretning om det ondes banalitet*. Oversatt av Johan Ludwig Mowinckel. Oslo: Pax
- Bandura, Albert. 1990. "Mechanisms of Moral Disengagement." I W. Reich (Ed.), *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, Cambridge: University Press.
- Baumeister, Roy, Bratslavsky, Ellen, Finkenauer, Catrin og Vohs, Kathleen. 2001. "Bad Is Stronger Than Good." I *Review of General Psychology*. Vol 5. No. 4. S 323-370.
- Baumann, Zygmunt. 2000. *Savnet fellesskap*. Oslo: Cappelen akademiske forlag.
- Brunstad, Paul Otto (2004). «Hvordan bekjempe de onde uten selv å bli ond?», Aftenposten 9. april.
- Dews, Peter. 2008. *The idea of evil*. Malden, Mass: Blackwell.
- Endsley, Mica. 1995. "Toward a Theory of Situation Awareness in Dynamic Systems." I *Human Factor* nr. 37. 32-34.
- French, Shannon E. (2003). "The Code of the Warrior: Why Warriors Need a Code." I *Pacem* nr. 1.
- Gray, J Glenn. 1970. *The Warriors: Reflections on Man in Battle*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Grossmann, Dave. 1996. *On killing: the psychological cost of learning to kill in war and society*. Boston: Little, Brown and Co.
- Michelsen, Leif Tore. 2006. "Etikk og operasjoner." I *Operativ psykologi*. Jarle Eid og Bjørn Helge Johnsen (Red). Bergen: Fagbokforlaget.
- Huntington, Samuel P. 1993. "The Clash of Civilizations?" I *Foreign Affairs Magazine*.
- Kaufmann, Geir. Kaufmann, Astrid. 2003. *Psykologi i organisasjon og ledelse*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Lifton, Robert Jay. 1986. *The Nazi Doctors: medical Killing and the Psychology of Genocide*. New York: Basic Books.
- Levinas, Emmanuel. 1996. *Den Annens humanisme*. Oslo: Aschehoug.
- Pryer, Douglas A. 2011. "Controlling the Beast Within." I *Military Review*. Januar- februar
- Svendsen, Lars Fr. H. 2001. *Ondskapens filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Waller, James. 2007. *Becoming Evil. How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. Oxford: University Press.
- Walzer, Michael. 1992. *Just and unjust wars: A moral argumentation with historical illustrations*. New York: Basic Books
- Zimbardo, Philip. 2007. *The Lucifer Effect. How Good People Turn Evil*. New York: Random house.

Gudmund Waaler, Sjøkrigsskoleprest ved Sjøkrigsskolen i Bergen. Hovedansvar for undervisning i etikk. PhD 2010, med tittelen: Nattverden som offer. En komparativ systematisk analyse av synet på det eukaristiske offer hos Carl Fr. Wisløff, Regin Prenter og Gustaf Aulén. Medforfatter til boken Respekt, ansvar, mot: etikk i soldatutdanningen (2008). Nils Terje Lunde (red.). Oslo: Forsvarets skolesenter.

Sivilt-militært samarbeid i Afghanistan*

- En komparativ studie av norske og ISAFs føringer

AV MARTIN FALCH HAUGLAND

Artikkelen tar opp hvordan Norges strategi for oppdraget i Afghanistan stiller seg i forhold til ISAFs strategi og hvordan man tenker om forholdet mellom militære og sivile innsatsmidler, og hvilke utfordringer en eventuell divergens kan gi. Jeg vil først redegjøre for ISAFs forhold til helhetlig innsats og føringer for sivilt-militært samarbeid i Afghanistan. Tilsvarende vil jeg se på Norges forhold til dette. Et viktig anliggende for meg vil være om eventuelle forskjeller mellom Norges og ISAFs føringer kan føre til potensielle utfordringer for en norsk militær sjef i Afghanistan. Det eksisterer flere definisjoner på hva sivilt-militært samarbeid er. Mange av disse definisjonene er utdaterte, og NATO erkjente i 2004 at den definisjonen¹ som var gjeldende gjennom 1990-tallet ikke lenger kunne benyttes (Zaalberg 2008:23). Tradisjonelt sett så man sivilt-militært samarbeid som et taktisk virkemiddel for å støtte opp om militære operasjoner (ibid:5-6). Jeg ønsker ikke å definere sivilt-militært samarbeid så smalt som man har gjort tidligere. Jeg vil se på sivilt-militært samarbeid på et høyere nivå, og analysere hvordan henholdsvis ISAF og Norge ønsker at militære innsatsmidler skal forholde seg til, og samhandle med, sivile innsatsmidler og vice versa.

ISAFs føring for sivilt-militært samarbeid

ISAFs oppdrag er å støtte afghanske myndigheter i å etablere sikkerhet og stabilitet slik at man har en plattform for gjenoppbygging og utvikling (NATO 2010).

* Artikkelen er basert på en bacheloroppgave ved Krigsskolen høsten 2010

¹ NATOs definisjon på sivilt-militært samarbeid gjennom 1990-tallet var: "The resources and arrangements which support the relationship between the NATO commanders and the national authorities, civil and military, and civil populations in an area where NATO military forces are or plan to be employed" (Zaalberg 2008:5).

ISAF har definert sine operasjoner til å være COIN-operasjoner (counterinsurgency/opprørsbekjempning). Dette er blant annet uttrykt av sjef ISAF, general McChrystal i hans initielle vurderinger av situasjonen i Afghanistan (McChrystal 2009a). McChrystal sier at situasjonen i Afghanistan er alvorlig og at man må legge om kursen umiddelbart. ISAF kan ikke fokusere på å sikre landområder og bekjempe fienden med militær makt, men må fokusere på befolkningen og gjøre alt man kan for å vinne deres støtte. I rapporten hevder McChrystal at ISAFs strategi må bygge på en integrert sivil-militær COIN-kampanje (2009a:1-1). McChrystals taktiske direktiv fra sommeren 2009 definerer konflikten, da direktivet sier at det strategiske målet er å bekjempe opprøret som truer stabiliteten i Afghanistan (2009b). I den initielle vurderingen refererer McChrystal til klassiske COIN-operasjoner som en tilnærming som må etterstrebnes (2009a). Dette er en type COIN hvor hovedfokus i operasjonsplanleggingen er sentrert rundt sivilbefolkningen og ikke rundt opprørerne. Rapporten beskriver nødvendigheten av at sivile tiltak settes inn hurtig der militære styrker har opprettet en tilstrekkelig grad av sikkerhet. En slik hurtighet vil man kun oppnå dersom alle innsatsmidler er fullt integrert (2009a:2-21). Med dette oppnår McChrystal det han omtaler som *Unity of Effort*, eller helhetlig innsats, og er i følge ham selv, avgjørende for om ISAF oppnår suksess. McChrystal sier også at ISAF skal samarbeide med UNAMA (United Nation Assistance Mission in Afghanistan) og støtte dem i deres arbeid.

McChrystals initielle vurdering og anbefalinger kan tolkes dit hen at han ser mot militærteoretikere som f.eks David Galula for å kunne beskrive hvordan man bør organisere ISAFs operasjoner. General Petraeus gav 1. august 2010 ut *COMISAF's Counterinsurgency Guidance*. Disse retningslinjene forteller oss at ISAF legger opp til *Shape-Clear-Hold-Build*-operasjoner. Dette betyr at man først driver etterretningsarbeid i et område og legger forholdene til rette for en koordinert militær og sivil operasjon i området. Deretter kommer militære styrker inn, fjerner opprørere og sikrer området. Når området er sikret iverksettes sivile innsatsmidler for å gjenoppbygge og utvikle området i ly av militær sikkerhet. For å få til dette må innsatsmidlene integreres slik McChrystal (2009a:2-21) tar til ordet for. En slik organisering er i tråd med den amerikanske COIN-doctrine FM 3-24, som i stor grad er bygd på klassisk COIN og militærteoretikere som David Galula.

Klassisk COIN

Innenfor klassisk COIN er Galula (1964) klar på hvordan interaksjonen mellom sivile og militære innsatsmidler må være. Han hevder for det første at det må

være en sjef for hele operasjonen (Galula 1964:61). Den som blir valgt bør være sjef fra begynnelse til slutt og han må tilhøre den sivile delen av COIN-organisasjonen. En felles leder for alle innsatsmidlene hevder Galula er helt avgjørende siden alle operasjoner, både de politiske, bistand, utvikling og de militære, jobber i samme retning med et felles mål – å bekjempe opprøret fullt og helt (Galula 1964:61). Videre er Galula klar på at operasjonene til sivile og militære overlapper så mye, at det er umulig å være helt klar på hva en soldat kan gjøre og ikke gjøre. Derfor kan det ikke lages vanntette skott mellom sivil og militær innsats. En soldat i en COIN-operasjon må være forberedt på gjøre jobben som sosialarbeider, ingeniør, lærer eller sykepleier (ibid). At en soldat må gjøre disse jobbene kommer som en følge av at ingen sivile kan ivareta disse oppgavene på det gitte tidspunktet. Det vil alltid være ønskelig at sivile instanser tar seg av det sivile arbeidet (ibid).

Galula (1964:63-64) foreslår to hovedinndelinger for hvordan man skal koordinere sivil og militær innsats. Den første metoden er å etablere komiteer, og hvor en komité tilhører et bestemt område i landet og er ledet av en sivil embetsmann (se også Thompson 1966:83). Under hans ledelse skal man ha medlemmer fra alle andre aktører involvert i opprørsbekjempelsen. Det være seg representanter fra politiet, fra militæret, lokale sivile og sivile fra COIN-organisasjonen. Disse skal sørge for at man koordinerer alle innsatsmidlene slik at man oppnår størst mulig effekt. Den andre måten å organisere seg på, er å ha integrerte sivil-militære staber hvor de militære enhetene er underordnet den sivile administrasjonen. Det er ikke nødvendigvis slik at i en og samme kampanje må man velge en av disse modellene for å organisere innsatsmidlene. Det er fullt mulig å kombinere bruken av disse ut fra hvilket nivå det er snakk om og i hvilken region av landet man befinner seg i (ibid).

Oppsummert betyr det at klassisk COIN hevder at for å vinne kampen mot opprørere, må man styre alle de innsatsmidler man rår over, i en og samme retning. Det er en politisk kamp hvor det er mindre viktig å definere i detalj hvem som skal gjøre hva.

FM 3-24

FM 3-24 er den amerikanske COIN-doktrinen utgitt i 2006. I forordet til doktrinen skriver general Petraeus og general Amos at soldater i en COIN-kampanje må være i stand til å ta i bruk mange flere midler enn i en konvensjonell krig. Soldatene må være forberedt på å løse oppgaver som oftest blir håndtert av sivile aktører. Dette være seg jobben som statsbyggere, gjenopprette sivile institusjoner, bygge opp infrastruktur eller avhjelpe behovet for grunnleggende mennes-

kelige behov (FM 3-24 2006:forord). Dette er oppgaver som også Galula ser for seg at soldater må være forberedt på å påta seg. Videre ser man at selve doktrinen gjentatte ganger referer til Galula i sin beskrivelse av sentrale aspekter rundt opprørsbekjempning. Blant annet uttrykker doktrinen at ideelt sett drives en COIN-kampanje av en leder som rår over alle tilgjengelige innsatsmidler (FM 3-24 2006:1-22). Videre er den også klar på at for å kunne lykkes med å bekjempe opprøret, vil militære og sivile være så tett knyttet sammen i alle fasene av COIN-kampanjen at det ikke vil være mulig å tenke seg dem atskilt (ibid). Doktrinen siterer Galula i innledningen til kapittel 2,² noe som igjen viser at den bygger på mange av Galulas tanker om hvordan gjennomføre en COIN-kampanje.

Hva angår sivil-militær integrasjon sier FM 3-24 (2006:2-14) at alle enheter ned til kompaninivå må være forberedt på å integrere sivile innsatsmidler i sine operasjoner for å oppnå best mulig effekt. Sivile innsatsmidler på et slikt nivå handler ofte om *Quick Impact Projects* (QIP), prosjekter som skal gi en ISAF-operasjon umiddelbar støtte fra lokalbefolkningen. Dette synes å være helt i tråd med den klassiske tilnærmingen til COIN.

Oppsummering

Det ser ut til at ISAF er klar på at deres føring for sivilt-militært samarbeid er i overensstemmelse med klassisk COIN-tenkning og den amerikanske doktrinen FM 3-24. Dette betyr at det ikke kan være klare skiller mellom sivil og militær innsats, men at disse innsatsmidlene må være integrerte. COIN-teorien er imidlertid klar på at man vil være best tjent med at sivile innsatsmidler nyttes mot sivile arbeidsoppgaver og soldater oppnår beste effekt når de nyttes mot sin primæroppgave. Det som er sentralt i denne måten å tenke på, ser ut til å være at alle har et felles mål, og at sivile og militære innsatsmidler nyttes integrert, som et middel, for å nå det overordnede, politiske målet. For å nå det politiske målet tilbyr man lokalbefolkningen sikkerhet, bistand og utvikling dersom de velger å støtte ISAF, og derigjennom den afghanske sentralregjeringens sak.

Norske føringer for sivilt-militært samarbeid

Ettersom Norge ikke har kultur for et ekspedisjonskorps eller er en militær stormakt, har man heller ikke forhåndsdefinert hvilken militær rolle Norge ønsker å inneha i internasjonale operasjoner bortsett fra at vi skal «bidra til flernasjonal krisehåndtering utenfor Norge, herunder fredsstøttende operasjoner» (FD

² "Essential though it is, the military action is secondary to the political one, its primary purpose being to afford the political power enough freedom to work safely with the population" (David Galula i FM 3-24:2-1).

2009a:64). Norge har imidlertid tatt på seg lederansvaret i provinsen Faryab i Afghanistan, og utfordret sin tradisjonelle rolle hvor man pga posisjonen som ufarlig småstat har hatt et komparativt fortrinn i å lede an i fredsprosesser (de Coning m.fl 2009). Dette tvinger frem tenkning omkring definisjoner av konflikten og hvilke strategier man i så fall kan operere ut fra. Det Norge har vært klar på, er at bidragene som sendes til flernasjonale, fredsstøttende operasjoner, skal være forankret i Folkeretten, eller mandatert av FNs Sikkerhetsråd (Forsvarsdepartementet 2009). I Norge snakker man gjerne om *FN-sporet* som den retningen Norge ser for seg som den riktige med tanke på maktbruk (Eide 2008). Norge ser seg best tjent med en FN-ledet verdensorden og ønsker FN som den ledende organisasjonen innenfor fredsarbeid (ibid). Dette gjør at Norge har bestemt seg for å satse tungt på FN i tiden fremover (FD 2009a:26-32).

Norge har gjennom sine store budsjettoverføringer til ulike organisasjoner innenfor bistand og utviklingsarbeid knyttet et tett samarbeid med forskningsmiljøer og NGOer. Dette kalles gjerne *Den norske modellen* (Tvedt 2003:56). Av Utenriksdepartementet har denne modellen blitt betegnet som «den første søylen» i Norges politikk som humanitær stormakt (ibid). I 2003 ga staten ca tre milliarder kroner til bistandsorganisasjonene (ibid:80). Beløpet har økt i de senere år og i budsjettet for 2011 er det bevilget over 5, 2 milliarder til diverse NGOer (UD 2010). Dette betyr at Norge fremdeles ser et stort behov for å knytte seg til slike organisasjoner. Siden Norge har et godt internasjonalt omdømme vedrørende bistand og utvikling hvor NGOer har vært svært sentrale, har NGOer ikke hatt noe behov for å distansere seg politisk fra staten (Tvedt 2003: 86-87). Dette har gjort at Norge ønsker en utstrakt bruk av norske NGOer i Afghanistan, noe som medfører at deres ønsker og premisser må tas til følge (de Coning m.fl 2009:23-25). FN og UNAMA definerer selv NGOer som kritiske aktører og samarbeidspartnere i arbeidet for demokrati og utvikling (UNDAF 2010). Det Norske ønsket om å nyttegjøre seg av NGOer i Afghanistan går derfor ikke nødvendigvis utover målsettingen om et sterkere FN.

Forsvarsdepartementet (2009a) erkjenner at for å kunne løse problemet i Afghanistan, eller i andre konflikter og annet fredsskapende arbeid, vil man måtte være villige til å bruke både militære, politiske, økonomiske, humanitære og utviklingsrettede innsatsmidler. Alle innsatsmidlene må samordnes og koordineres under en felles strategi for at innsatsen skal kunne bli målrettet og effektiv (ibid). Forsvarsdepartementet (2009a) sier eksplisitt at norske styrker skal legge en helhetlig tilnærming til grunn, der rolledelingen mellom innsatsmidlene skal være tydelige og klare. Langtidsplanen 2009–12 for Forsvaret forutsetter også at sivil-militær koordinering og samarbeid er sentralt og at man må utvikle

en helhetlig tilnærming til operasjoner, herunder Afghanistan (Forsvarsdepartementet 2008a). Allerede i 2006 uttalte Utenriksminister Jonas Gahr Støre at det var behov for et taktskifte for innsatsen i Afghanistan. Man måtte få på plass en helhetlig strategi som samlet alle innsatsmidler i én bred strategi (Støre 2006). Forsvarspolitisk utvalg kommenterer i Norges offentlige utredninger (NOU) (2007), *Et styrket forsvar*, viktigheten av at alle innsatsmidler blir koordinert slik at man oppnår en helhetlig tilnærming. For Afghanistan opprettet man et statssekretærutvalg som skulle samordne den norske innsatsen slik at man kunne oppnå synergieffekter fra de ulike sektorene involvert (NOU 2007; FD 2008b). Utviklingsutvalget nedsatt av regjeringen 8. desember 2006 hevder i NOU 2008: 14:156 *Samstemt for utvikling?* at statssekretærutvalget ikke i god nok grad klarer å sikre en «*samstemt nok norsk politikk for internasjonale operasjoner*». At innsatsen i Afghanistan måtte samordnes bedre og at man trengte en helhetlig strategi som tok inn over seg alle fasetter vedrørende innsatsen, påpekte utenriksminister Jonas Gahr Støre i en redegjørelse for Stortinget 5. februar 2008 (Støre 2008). Dette vil si at man i flere år så et stort behov for å få på plass en helhetlig strategi.

Faryabstrategien

I juni 2009 ga Utenriksdepartementet, Forsvarsdepartementet og Justisdepartementet ut *Strategi for helhetlig norsk sivil og militær innsats i Faryab-provins i Afghanistan* (Faryabstrategien). Forsvarsstaben var også involvert i utforming av strategien (FD 2009b). Strategien skal ta for seg en norsk helhetlig innsats i provinsen Faryab i Afghanistan.

Faryabstrategien (2009) definerer ikke situasjonen i Afghanistan som et opprør. Strategien omtaler heller ikke COIN med et eneste ord. Dette kan bety at man ikke anser COIN som en riktig metode for å bringe stabilitet til landet, eller at COIN er en metode Norge av andre grunner ikke vil nytte seg av. Faryabstrategien definerer ikke konflikten eller en fiende som strategien kan rette seg mot. Strategien i seg selv kan hevdes å ha så mange mangler at den ikke kan kalles en strategi (Matlary 2009). Den kan imidlertid reflektere et uttrykk for hvilken retning Norge ønsker for afghanistanoppdraget. Strategien omtaler en rekke områder som skal være fokusområder for norsk innsats. Det være seg organisering av innsatsmidlene, fokus på afghanisering,³ FN som premissleverandør for utvikling, styrking av lokale myndigheter og fokus på afghanske sikkerhetsstyrker og politi.

³ Afghanisering forstås som at afghanerne selv må få et eierforhold til utviklingen og et ønske om å ta ansvar for, og ledelsen av gjenoppbyggingen av Afghanistan (FD 2009b).

Strategien kom på plass fordi man ønsket å sikre at den norske innsatsen samsvarer med afghanske prioriteringer og man ville legge bedre til rette for en mer FN-ledet norsk innsats (FD 2009b). Strategien ble i 2009 godt mottatt da den ble presentert for ISAF og NATO og ble studert med interesse av disse (ibid). Hva konklusjonen til ISAF og NATO ble, er imidlertid noe uklart. Det strategien ønsker å legge et grunnlag for, er en effektivisering av den internasjonale innsatsen, slik at den blir mer målrettet (FD 2009b). Faryabstrategien (2009) sier at:

Hovedmålet for det norske engasjementet i Afghanistan er å bistå afghanske myndigheter i deres ansvar for å sikre stabilitet, sikkerhet og utvikling.

Sentralt er også en klargjøring av rollene mellom sivile og militære innsatsmidler (UD m.fl 2009). Faryabstrategien (2009) er tydelig på at Norges innsats skal basere seg på «*FNs nye integrerte tilnærming⁴ for gjennomføring av den afghanske utviklingsplanen (ANDS)(...)*». Norge er interessert i et sterkt FN (FD 2009a), og ønsker derfor at UNAMA skal spille en sentral rolle i gjenoppbyggingen av Afghanistan (UD m.fl 2009). Dette er en av grunnene til at Norge dreier den sivile innsatsen inn mot UNAMA, og deres planer og strategier. Siden UNAMA samarbeider tett med NGOer, støtter Norge også opp om disse aktørene ved å rette fokus mot UNAMA som ledende aktør innenfor sivil innsats.

Faryabstrategien sier at rollene til de sivile og militære aktørene skal tydeliggjøres og koordineringen mellom alle aktørene skal styrkes og innsatsen samordnes. Den sivile komponenten skal derfor trekkes ut av PRT og knyttes nærmere opp mot lokale afghanske myndigheter og FN (UNAMA). Å trekke det sivile elementet ut av PRT, er et grep som trolig gjøres fordi man anser det som viktigere å tydeliggjøre de ulike rollene til de militære og sivile elementene, enn å følge det som PRT handbook (edition 4: 4) ønsker at skal være normen; at en PRT skal operere som en fullintegrert militær-sivil organisasjon. Dette grepet bidrar også til ønsket om at FN skal ha en sentral rolle i Afghanistan. I tillegg mener Norge at det er dette som best tjener de ønsker for utvikling afghanske myndigheter og FN har blitt enige om (Faremo 2010). Dersom den sivile innsatsen blir styrt av giverlandene, til de regionene de har militære styrker, og ikke av FN, vil man ikke kunne ha et overordnet bilde på hvordan midlene brukes og om de gir ønsket effekt eller ikke (ibid). Dette er med på å forklare hvorfor Norge anser det som viktig å skille militær og sivil innsats. Faremo (2010) sier at Norge får mye ros fra sivile organisasjoner for ønsket om et tydelig skille mellom

⁴ FN's integrerte tilnærming går ut på at man samler alle sektorer inn i en felles plan og koordineringsselle slik at innsatsen jobber mot et felles mål uten å bli helt integrert. Dette vil gjøre innsatsen mer effektiv, men samtidig ivaretar man sin egen identitet, organisasjon og sitt eget økonomiske ansvar (de Coning 2009).

sivil og militær innsats, men at dette er en organisering Norge er ganske alene om i Afghanistan (ibid).

Karsten Friis (2010) hevder at PRT-konseptet er sterkt kritisert av sivile NGOer fordi konseptet er med på å viske ut forskjellene mellom sivile og militære aktører. Dette igjen gjør at bistandsorganisasjonene ikke blir sett på som nøytrale og uavhengige, men heller som en part i konflikten. Dette fører til at bistandsorganisasjonene ikke har mulighet til å jobbe i konfliktområdet fordi trusselen mot deres ansatte blir ansett som for høy. De mener også at å drive humanitær hjelp for å vinne *hearts and minds* er med på å politisere bistanden, noe som bryter med deres prinsipper om behovsprøvd hjelp og reduserer det som blir kalt det humanitære rommet (ibid). Det ser ut til at dette bidrar til det norske synet om å trekke det sivile elementet ut av PRT. Statsminister Jens Stoltenberg uttalte i muntlig spørretime i Stortinget onsdag 2. desember 2009 at regjeringen er opptatt av å ikke skape problemer for de humanitære organisasjonene. Videre uttaler Jonas Gahr Støre i *redegjørelse om utviklingen i Afghanistan og Norges sivile og militære engasjement i landet* i Stortinget 9. februar 2010 at det er noen grunnleggende prinsipper hva angår sivilt-militært samarbeid som skal legges til grunn for den norske innsatsen. Han uttaler at det er viktig for Norge å beskytte det humanitære rommet. Videre sier han at militære og sivile roller ikke må blandes sammen og at sivil hjelp *ikke* skal øremerkes dem som står på vår side i konflikten. Dette samsvarer også med Utenriksdepartementets strategi for *Norsk humanitær politikk* (2008) hvor det blir uttrykt at humanitære hensyn overordnes politiske hensyn. Her uttrykkes det også at det er særdeles viktig med en klar rolledeling mellom sivile og militære innsatsmidler. Strategien for norsk humanitær politikk legger til grunn at å nytte militære styrker til gjenoppbygging og bistandsarbeid i Afghanistan, begrenses til å være en siste utvei i en katastrofesituasjon.

Faryabstrategien uttrykker ikke veldig klart hvordan samordningen og koordineringen av det sivile og det militære elementet i praksis skal gjøres. Strategien legger vekt på viktigheten av FN og UNAMA som helt sentrale aktører. At Faryabstrategien på mange måter ikke gir klare nok føringer på hvordan militære og sivile innsatsmidler skal operere, kan ha vært en medvirkende årsak til at Forsvarssjefen i september 2009 ga generalmajor Jon B. Lilland i oppdrag å lage en anbefaling om hvordan norsk helhetlig innsats kan operasjonaliseres i Forsvaret.

Lillandrapporten – «Norsk helhetlig innsats i Afghanistan»

Rapporten fra Lilland-utvalget ble slutført i 2010. Arbeidet har særlig tatt for seg ulikhetene i den sivile og militære rolleforståelsen. Det har vært fokus på at

den nasjonale innsatsen skal fremstå som koordinert og helhetlig, men at den sivile og militære innsatsen skal holdes atskilt i felt (Lilland 2010). Utvalgets medlemmer besto i all hovedsak av offiserer fra Forsvaret og representanter fra Utenriksdepartementet og Forsvarsdepartementet. I tillegg har det vært koordinering mellom utvalget og Justisdepartementet (Næss 2010). Dette betyr at slutt-rapporten reflekterer både Justis-, Utenriks- og Forsvarsdepartementets syn på norsk helhetlig innsats i Afghanistan og kan derfor hevdes å representere et uttrykk for en norsk tilnærming til sivilt-militært samarbeid.

Rapporten referer til Faryabstrategien og den norske innordningen av PRT, der man skiller det sivile elementet ut av PRT for å unngå en rolleblanding av militære og sivile. Samtidig legger rapporten til grunn at Forsvarets innsats bygger på allierte metoder for COIN-operasjoner (Lilland 2010:4). I USAs COIN-doktrine hevdes det at det er helt avgjørende å integrere sivile og militære innsatsmidler for å kunne lykkes med å bekjempe et opprør (FM 3-24 2006:2-1). Doktrinen sier også at det bør være en leder i operasjonen som styrer både sivile og militære innsatsmidler (FM 3-24 2006:2-2). På tross av dette jobbet Lilland-utvalget med en forutsetning om at den norske modellen for organisering av PRT skal ligge til grunn for anbefalingene i rapporten (Lilland 2010:4). Dette betyr at man velger en annen organisering enn det våre allierte hevder er den optimale måten og organisere innsatsmidlene på.

For at man skal unngå oppfatninger om at sivile og militære roller og ansvarssoppgaver i det norske bidraget er uklart, anbefaler Lilland-utvalget at den praktiske utøvelsen av militære og sivile operasjoner gjennomføres atskilt (Lilland 2010). Dette kan forstås som at militære og sivile operasjoner ikke kan gjennomføres samtidig i tid og rom. Dette er igjen et signal om at elementer fra den humanitære diskursen, som Karsten Friis (2010) analyserer i sin rapport, bidrar til norske føringer. Anbefalinger som det Lilland-utvalget gir, får full støtte fra Kai Eide, øverste sjef for FNs innsats i Afghanistan fra 2008-2010. Eide (2010:56) skriver at:

UNAMA verken kunne eller ville overtale FNs særorganisasjoner eller andre internasjonale aktører til å følge militære styrker inn i konfliktområder og igangsette utviklingsarbeid i ly av deres beskyttelse.

Lillandrapporten tar også innover seg at norsk politikk er delt opp i sektorer, som er ansvarlig for hvert sitt fagområde. Denne sektortenkningen tar man med seg nedover på nivåene under det strategiske slik at rolle og ansvarsfordelingen skal være klar. Dette betyr ikke at man ikke skal drive felles planlegging og ha felles sektorovergripende mål. Lilland (2010) er tydelig på at man må ha en felles planlegging og koordinering av operasjoner, og at det må konkretiseres sek-

torovergripende mål som alle kan forholde seg til. Denne måten å organisere innsatsen på ligner det generalsekretær i FN, Ban Ki Moon, definerer som en *integrert tilnærming*, hvor man skal ha felles visjon og integrert planlegging, men man trenger ikke å operere med integrerte sektorer (de Coning 2009:3). Å ikke integrere sektorene, gjøres slik at hver av dem kan ivareta sin egen identitet, organisasjon, budsjett og økonomiske ansvar (ibid:4). På nasjonalt nivå blir dette ønsket om å øke effektiviteten og samarbeidet mellom sektorer og aktører som bidrar i internasjonale operasjoner kalt *whole of government approach* (de Coning 2009:6). Lilland (2010:6) sier at «FOH, POD, og Ambassaden i Kabul bør etablere operasjonelle møteplasser for tettere samordning av innsats.» Dette slik at disse tre aktørene i felleskap skal kunne utvikle koordinerte planer for de sivile og militære innsatsmidlene. Samordningen av innsatsen skal dermed løstes opp fra PRT-nivået, hvor det ligger pr 2010 (Lilland 2010). På et slikt operasjonelt nivå skal de ulike sektorer samordne planer for sivile og militære aktører, slik at man sikrer seg at operasjonene skjer koordinert – men fortsatt atskilt (ibid). I tillegg gjøres de ulike sektorene ansvarlig for egen utførelse og måloppnåelse.

Oppsummering

Det ser ut til at det viktigste med Norges føringer for sivil-militært samarbeid, er at det blir oppfattet av andre som om at det ikke er en sterk sammenheng mellom sivile og militære innsatsmidler. Det er viktig at det humanitære rommet blir beskyttet, og at bistandsorganisasjonenes ønske om å bli oppfattet som uavhengig og upartisk blir ivaretatt. Dette gjør at sivile og militære innsatsmidler ikke kan nyttes samtidig i tid og rom. En slik måte å tenke inndeling av sivile og militære virkemidler gjør det vanskelig å benytte seg av QIP som taktisk virkemiddel. *Hearts and Minds*-kampanjer kan også være problematisk å gjennomføre. Denne måten å tenke sivil-militært samarbeid på ser det ut til at man finner støtte for både hos FN og UNAMA, men også generelt innenfor det humanitære domenet og i humanitært bistands- og utviklingsarbeid. Det som i dette domenet synes viktig, og som Jonas Gahr Støre uttalte i Stortinget 9. februar 2010, er at man ikke skal yte sivil hjelp til kun en av sidene i konflikten. Sivil hjelp skal tilbys alle, uavhengig om de har uttrykt støtte til våre styrker eller ikke. Norge, er som småstat, avhengig av et sterkt FN, og ønsker derfor at UNAMA skal være en sentral aktør i Afghanistan. Norge er også av den oppfatningen at en slik organisering vil tjene den overordnede strategien mest effektivt.

Forskjeller i Norges og ISAFs syn på sivilt-militært samarbeid

Målet med det norske engasjementet i Afghanistan skiller seg ikke i nevneverdig grad fra ISAFs mål. NATOs (2010) mål er «å støtte regjeringen i den Islamiske Republikken Afghanistan (GIROA) med utøvelse og utvidelse av dens autoritet og innflytelse i landet og legge grunnlaget for gjenoppbygging og et effektivt styresett». Dette er i stor grad likt med det norske målet i Faryabstrategien (2009) som er å «bistå afghanske myndigheter i deres ansvar for å sikre stabilitet, sikkerhet og utvikling.» Det kan kanskje sies at NATOs uttrykte mål er mer offensiv i ordlyden da ISAF sier de skal bidra med utøvelse og utvidelse av autoritet og innflytelse.

Organisering av innsatsmidlene

Det kan argumenteres for at den norske holdningen reflekteres i hvordan NGOer og humanitære organisasjoner ser på forholdet mellom sivile og militære innsatsmidler, samt de holdninger man finner representert hos UNAMA. Dette skiller seg fra ISAFs holdning, da den i all hovedsak legger til grunn militær tenkning og COIN-tenkning for hvordan et slikt samarbeid bør organiseres. ISAF på sin side avviker også noe fra klassisk COIN ettersom de har valgt en militær sjef for kampanjen. Klassisk COIN og Galula (1964:62-63) holder det sentralt at sjefen på hvert nivå må være sivil, siden den sivile innsatsen teller 80 prosent av den totale innsatsen. Dette kan bety at ISAF ser maktbruk i et mer konvensjonelt lys enn hva COIN i utgangspunktet legger opp til. Kai Eide (2010) hevder at strategien til McChrystal, der han ble tilført enda flere militære styrker, var en ytterligere militarisering av innsatsen som ikke ville tjene det afghanske folket. Dette kan også være et argument for at Norge, med sin foretrukne rolle som bistands- og utviklingsnasjon, ikke kan akseptere en integrert sivil-militær organisering.

De norske militære styrkene faller i noen grad inn i ISAFs modell for COIN, ettersom de er avgitt til NATO og er en del av koalisjonen. Styrkebidraget til Afghanistan er i utgangspunktet avgitt uten nasjonale begrensinger (caveats) og er under NATOs kommando og kontroll. NATO har imidlertid kun fått *operativ kommando* over styrkene – *ikke alminnelig kommando* (Forsvardepartementet 2009a:66). Dette betyr at norske styrker i prinsippet ikke kan utføre oppgaver som ligger utenfor rammer godkjent av norske myndigheter (Forsvarsdepartementet 2009a). Følgelig vil norske føringer gjennom NATO-systemet, eller direkte til norske styrker, være en nasjonal begrensing på styrkene som må tas til følge. Dette vil si at utsagnene om at norske styrker blir avgitt uten nasjonale

begrensninger kan sies å ha begrenset gyldighet. De norske sivile bidragene overføres ikke på samme måte, noe som bidrar til at det ikke er en felles sjef for hele det norske bidraget. Den norske sivile innsatsen ønskes i stor grad ivarettatt av UNAMA, som koordinerende myndighet (UD m.fl, 2009). McChrystal (2009a) på sin side, omtaler ikke UNAMA som den aktøren som hovedsakelig skal stå for den sivile innsatsen i Afghanistan. Dette betyr at Norge og ISAF ser ulikt på hvordan innsatsmidlene bør organiseres.

Hearts and Minds kampanjer og Quick Impact Projects

Den norske holdningen vanskeliggjør å bruke bistandsmidler for å vinne *hearts and minds* slik en COIN-strategi legger opp til. Motstanden mot å vinne *hearts and minds* med bistandsmidler får i stor grad støtte fra Dr Edwina Thomson (2010). Hun skrev rapporten *Winning 'hearts and minds' in Afghanistan: Assessing the effectiveness of development aid in COIN operations* etter Wilton Park konferansen i mars 2010. På konferansen var blant andre Utenriksdepartementet representert. Rapporten hevder at bruken av utviklingsbistand i COIN-operasjoner i Afghanistan, like godt kan føre til mer ustabilitet som til stabilitet. Dette ser man blant annet der man bruker mye penger på kort tid for å oppnå konkrete resultater (Thomson 2010). En slik pengebruk kan øke faren for korrupsjon, og gjøre individer tilhørende en stamme eller familie til vinnere eller tapere, ut fra hvem som får tilført midler for å gjennomføre et lokalt prosjekt (ibid). Bistand kan også føre til tap av *hearts and minds* da man har sett at afghanere oppfatter bistandsarbeidet som negativt i den grad de ser at godene blir skjevt fordelt, prosjektene er av dårlig kvalitet eller at man gjennomfører prosjekter som ikke er ønsket av de lokale afghanerne (ibid). Dette synet får støtte av statssekretær Espen Barth Eide i et intervju med Gunnar Zachrisen (2010) i bladet *Bistandsaktuelt* utitt av NORAD. Her uttaler han at hurtigvirkende bistand, ofte kalt QIP, som regel har begrenset effekt og til og med kan virke mot sin hensikt. Denne påstanden forklares av tidligere bistandsrådgiver i Afghanistan Hans Dieset med at prosjektene ikke er selvdrevne over tid og at de ikke er igangsatt etter prinsippet om lokalt eierskap (Zachrisen 2010). Dette er et argument som blir brukt for at norske militære styrker ikke skal bruke QIP som et taktisk virkemiddel, men ha en tydelig rolledeling mellom sivile og militære innsatsmidler. En slik skepsis mot bruken av *QIP* og *hearts and minds*-kampanjer, finner man også i retningslinjer fra Generalsekretæren i FN om FNs integrerte operasjoner (UN 2006). Generalsekretæren sier at dersom operasjoner beveger seg mot humanitær virksomhet, som *QIP* og *hearts and minds*, er det særdeles viktig at slike operasjoner godkjennes av den øverste koordinerende myndighet

(UN 2006). Dette for å unngå at de utførte operasjoner skal ha negativ effekt på den overordnede strategien. En slik kontroll vil være vanskelig å få til dersom en hver militær sjef har tilgang på midler for å gjennomføre denne type operasjoner. Generalsekretærens skepsis får støtte fra Eide (2010) som sier at man mister fullstendig kontroll på bistands- og utviklingsarbeidet dersom hver PRT har sine budsjetter og midler til å iverksette utviklingsprosjekter der de ser et behov. Slike prosjekter kan gå på siden eller imot den overordnede strategien fra FN og afghanske myndigheter, og bistanden blir militarisert (Eide 2010:49-65). Dette er en bekymring vi også finner i Afghanistans egen plan for utviklingen av landet (ANDSS 2008:158).

QIP blir ofte benyttet av ISAF for å oppnå taktiske seire. Dette for at militære styrker skal kunne skape seg et lite fotfeste i et området, slik at man kan skape sikkerhet, og deretter iverksette sivile tiltak. Den norske tenkningen i sin helhet går i motsatt retning da den sier at sivile og militære styrker må operere atskilt i tid og rom, slik at det ikke blir oppfattet som at man blander sammen rollene. Det kan se ut som at denne måten å tenke sivilt-militært samarbeid på, er det som i størst grad skiller seg fra ISAFs måte å organisere innsatsen. Klassisk COIN, FM 3-24 og ISAF erkjenner at resultatene av bistands- og utviklingsarbeid blir mye bedre dersom sivile innsatsmidler tar hånd om dem. Samtidig er de klare på at sivile og militære innsatsmidler ikke prinsipielt kan operere atskilt. Argumentet fra NGOer, om at en slik deling er nødvendig for å opprettholde nøytraliteten, er ifølge Kilcullen (2009:66-70) ikke gyldig i Afghanistan, da ingen aktører som opererer der blir sett på som nøytrale. Å prinsipielt atskille sivile og militære innsatsmidler kan ikke gjøres fordi dersom sivile ikke kan nyttes til det tenkte formålet pga sikkerhetsrisiko eller andre omstendigheter, må militæret være i stand til å ivareta den sivile innsatsen som er definert innenfor COIN som den aller mest sentrale (Galula 1964:63). De amerikanske PRTene hadde i følge Eide (2010) et budsjett for 2010 på over 6 milliarder kroner. Disse var i hovedsak ment brukt i de ustabile provinsene hvor de amerikanske PRTer er ansvarlige. Dette er motsatt av hva Eide (2010) mener FN og UNAMA skal gjøre. Eide (2010) hevder at det viktigste er å sette inn og intensivere utviklingstiltakene i de mer stabile regionene slik at disse ikke lar seg destabilisere. Dette synet bekrefter UNAMA i sin strategi for 2010-2013 (UNDAF 2010), noe som også vil være Norges ønske gitt den ønskede styrkingen av UNAMA.

Norges prioritering

Faryabstrategien (2009) gir veldig få direkte føringer, men bestemmelsen om å skille den sivile komponenten ut fra PRTen er et meget tydelig signal om et klart

skille mellom sivil og militær innsats. De uklare føringene i Faryabstrategien var en del av utfordringen Lillandutvalget gjennom utarbeidelsen av sin rapport ønsket å gjøre noe med (Lilland 2010:5). Lillandrapporten tydeliggjør føringen om at norske militære operasjoner skal gjennomføres atskilt fra sivile operasjoner og prosjekter. Denne atskillelsen hevder Ståle Ulriksen (2010) skyldes Norges status som en meget viktig global aktør hva angår humanitær bistand og utvikling, og marginal aktør hva angår militær innflytelse. Det finnes ingen empiri for at Norge har militærstrategiske målsetninger for Afghanistan som er konkrete og spesifikke. Siden Norge ikke definerer klare militærstrategiske målsetninger kommer Norge kanskje i mindre konflikt med *FN-sporet* og NGOer enn om man hadde hatt klare militærstrategiske mål og føringer. Dette fordi klare norske militærstrategiske målsetninger trolig ville ligget tett inntil ISAFs COIN-tilnærming da det vil være vanskelig å være en del av en koalisjon dersom man har ulike militærstrategiske mål.

Med dette som utgangspunkt vil det være naturlig å tro at det er viktigere for Norge å beholde den store innflytelsen og posisjonen man har innenfor bistand og utvikling globalt, enn å sette forholdet til bistand og utviklingsorganisasjoner i fare for å tilpasse seg NATO og ISAF i en isolert kampanje i Afghanistan. Når det i tillegg er delte empiriske oppfatninger av om ISAFs tilnærming er effektiv nok, vil det være enda et argument for å være veldig forsiktig med å gå på akkord med ønskene fra NGOene. Dette betyr imidlertid *ikke* at det militære engasjementet i Afghanistan er uviktig for Norge.

Konsekvenser for en norsk militær sjef

Ut fra føringene som foreligger fra Norges og ISAFs side, kan man identifisere noen mulige utfordringer for en norsk militær sjef. Han må for eksempel være veldig bevisst på sin egen rolle og hvordan norske myndigheter ønsker at han skal opptre. General Sir Frank Kitson hevder at en offiser som ser helheten og forstår systemet, er mer verdifull for sin regjering enn en offiser som har brukt mesteparten på av sin karriere på å lære å nyttegjøre seg av militær teknologi og tekniske innretninger (Kitson 1991:131). Det ser derfor ut til at det er viktigere at en norsk militær sjef opptrer slik at han ikke bringer norsk bistands og utviklingsposisjon i fare, enn at han jobber mest mulig effektivt i forhold til ISAF og deres oppdrag. Dette betyr at han må være meget varsom med å samarbeide for tett med eksempelvis USAID,⁵ som er gitt muligheten til å jobbe særdeles tett med militære styrker. Det kan godt tenkes at norske styrker får muligheten til å

⁵ USAID er amerikanske myndigheters organisasjon for internasjonal bistand.

jobbe integrert med disse sivile innsatsmidlene som del av ISAFs nye COIN-strategi. Det er ikke gitt at en slik integrering vil bryte direkte med norske føringer da det er organisasjoner utenfor norsk kontroll det er snakk om å samarbeide med. Det som derimot kan skje, er at et slikt samarbeid bryter med intensjonen og tanken bak de norske føringene. Dersom det innledes et slikt samarbeid som det her snakkes om, er det en viss sjanse for at det vil bryte med Norges strategiske interesser som for eksempel styrkingen av FN gjennom UNAMA og forholdet til NGOer. Det som kan diskuteres, er om det er heldig at det eksisterer en slik usikkerhet rundt de norske føringene. Dette kan resultere i at en norsk midlere offiser må tolke intensjoner og uklare føringer, og i verste fall agerer på tvers av norske interesser. Norge er ansvarlig for operasjonene i provinsen Faryab, noe som medfører at en bør definere hvilken type konflikt man er en del av, slik at det kan utvikles en god strategi alle kan forholde seg til. Dette er ikke gjort i Faryabstrategien. Gode og tydelige retningslinjer ment for det spesifikke innsatsområdet er nødvendig (Hilhorst 2008:119-120). Dersom den norske militære sjefen kommer til den erkjennelsen at et oppdrag han har fått fra ISAF ikke harmonerer med norske føringer, må han avstå fra utførelsen av oppdraget. Dette fordi norske styrker ikke kan utføre oppdrag som ligger utenfor det som er godkjent av norske politiske myndigheter (FD 2009a:67). Det kan da tenkes at samarbeidsklimaet mellom norske og allierte styrker innenfor samme operasjonsområde kan bli vanskelig, da det kan forstås av allierte som at norske styrker er vanskelige å samarbeide med.

Oppsummering

Det ser ut til at ulikheten i føringene til Norge og ISAF skyldes to ulike måter å tenke på, med to ulike, strategiske perspektiver. Norge har interesser utover Afghanistan å tenke på, mens ISAF kan fokusere all sin kraft mot å lykkes med sitt gitte oppdrag. I tillegg er ISAF i stor grad ledet av militære, noe som gir tenkingen et militært tilsnitt. USAs innflytelse i ISAF medfører også at man har mulighet til å benytte metoder som kanskje ikke er tilgjengelig for alle. Norge på sin side er en småstat som har mange hensyn som må vurderes, og kanskje gi høyere prioritet. Dette er en situasjon som kan gjenspeile seg på taktisk nivå, og i de utfordringene en norsk militær sjef kan stå ovenfor. Denne komplekse utfordringen er det viktig at militære sjefer er klar over siden de er det general Petraeus (2010) kaller *strategiske kapteiner*, hvis handlinger kan få strategiske konsekvenser. Denne betegnelsen på norske sjefer kan kanskje sies å gjelde like mye med tanke på norske interesser som for ISAFs interesser.

I utgangspunktet ser det ut til at de norske føringene for sivilt-militært samarbeid skiller seg i liten grad fra ISAFs føring. I de uttrykte føringene ser det ut til at det kun er i selve gjennomføringen av operasjoner at det ligger et virkelig merkbart skille, da norske militære styrker ikke kan operere samtidig i tid og rom med sivile innsatsmidler. Dette er imidlertid en helt sentral del av strategien til ISAF. Det man ser, er at det ligger to helt forskjellige tankesett bak føringene. De norske føringene domineres av ideer hentet fra det humanitære domenet og en interesse av et sterkt FN, mens ISAFs føring utelukkende kommer fra tenkning og strategier knyttet til COIN. Dette betyr at føringene fra de to aktørene skiller seg betydelig fra hverandre, mer enn hva man kanskje får inntrykk av ut fra de uttrykte føringene. Dette er viktig for en norsk offiser å forstå.

ISAF har definert konflikten som et opprør, noe som ser ut til å gjøre det lettere å gi klare føringene. Norge har imidlertid ikke definert situasjonen i Afghanistan som et opprør som må bekjempes med en klar COIN-strategi. Hadde man definert dette oppdraget som så viktig og valgt å følge USA, den ledende staten i ISAF, i deres tilnærming, ville man kanskje mistet grepet om den globale posisjonen Norge har innenfor bistand og utvikling. Med dette som utgangspunkt er det viktig at alle nivå i Forsvaret og i NGOer forstår den andre partens behov og interesse, slik at innsatsen kan bli så effektiv som mulig.

Kildeliste

- ANDSS (2008). *AFGHANISTAN National Development Strategy 1387-1391 (2008-2013) – A Strategy for Security, Governance, Economic Growth and Poverty Reduction*. Kabul:forfatter
- De Coning, Cedric (2009). *Implications of a Comprehensive or Integrated Approach for Training in United Nations and African Union Peace operations*. Oslo:NUPI
- De Coning, Cedric, Lurås, H. Nagelhus Schia, N. & Ulriksen, S. (2009). *Norway's Whole-of-Government Approach and its Engagement with Afghanistan*. Nupi report. Oslo:NUPI
- Eide, Espen Barth (2008). Ingen vei utenom "FN-sporet". Lokalisert 11. desember 2010 på <http://www.dagbladet.no/kultur/2008/02/20/527452.html>
- Eide, Kai (2010). *Høyt spill om Afghanistan. Latvia*:Cappelen Damm AS
- Faremo, Grete (2010). Perspektiver på den norske innsatsen i Afghanistan. Åpningsforedrag ved GILs luftmaktseminar 2. februar 2010. Lokalisert 20.12.2010 på http://www.regjeringen.no/nb/dep/fd/aktuelt/taler_artikler/ministeren/taler-og-artikler-av-forsvarminister-gr/2010/perspektiver-paa-den-norske-innsatsen-i-afghanistan.html?id=592618
- FM 3-24 (2006). *Counterinsurgency*. Washington: Headquarters Department of the Army
- Forsvarsdepartementet (2008a). *Et forsvar til vern om Norges sikkerhet, interesser og verdier – iverksettelsesbrev for forsvarssektoren*. Oslo:forfatter
- Forsvarsdepartementet (2008b). *Et forsvar til vern om Norges sikkerhet, interesser og verdier (St.prp 48)*. Oslo:forfatter

Forsvarsdepartementet (2009a). *Evne til innsats – strategisk konsept for forsvaret*. Oslo:forfatter

Forsvarsdepartementet (2009b). Strategi for helhetlig innsats i Faryab-provinsen i Afghanistan. Lokalisert 29. november 2010 på <http://www.regjeringen.no/nb/dep/fd/aktuelt/nyheter/2009/strategi-for-helhetlig-innsats-i-faryab-.html?id=566704>

Friis, Karsten (2010). *The Politics of the Comprehensive Approach –The Military, Humanitarian and State-building Discourses in Afghanistan*. Oslo:NUPI

Galula, David (1964). *Counterinsurgency – Theory and Practice* (2006 edition). London: Praeger Security International.

Hilhorst, Dorothea (2008). Understanding and Guiding Reconstruction Processes. I J.H. Rietjens og Myriame T.:B. Bollen (edited), *Managing Civil-Military Cooperation – A 24/7 Joint Effort for Stability*. England: Ashgate Publishing Limited

ISAF. *ISAF Provincial Reconstruction Team (PRT) Handbook*, edition 4. Public Intelligence

Kilcullen, David (2009). *The Accidental Guerrilla – fighting small wars in the midst of a big one*. London:Hurst & Company

Kitson, Frank (1991). *Low intensity operations – Subversion, Insurgency and Peacekeeping*. London: Faber and Faber

Lilland, Jon B. (2010). *Norsk helhetlig innsats i Afghanistan*. Sluttrapport fra Lilland-utvalget.

Matlary, Janne Haaland (2009). Blottet for strategi. I Aftenposten 20.06.2009. Lokalisert 17. desember 2010 på <http://aftenposten.no/meninger/debatt/article3135601.ece>

McChrystal, Stanley (2009a). *Commander's Initial Assessment*. Kabul:ISAF

McChrystal, Stanley (2009b). *Tactical Directive*. Kabul:ISAF

NATO (2010). NATO's role in Afghanistan. Lokalisert 25. oktober 2010 på http://www.nato.int/cps/en/natolive/topics_8189.htm

Norges Offentlige Utredninger (2007:15). *Et styrket Forsvar*. Oslo: Akademika AS

Norges Offentlige Utredninger (2008:14). *Samstemt for utvikling? Hvordan en helhetlig norsk politikk kan bidra til utvikling i fattige land*. Oslo: Akademika AS

Næss, Else Mette (2010). E-postkorrespondanse mellom Else Marte Næss, Jon B. Lilland og civpol@politiet.no fra 26. mars 2010 til 8. april 2010.

Petraeus, David (2010). *COMISAF's Counterinsurgency Guidance*. Kabul:ISAF

Stoltenberg, Jens (2009, 2. desember). Muntlig spørretime i Stortinget 02. desember 2009. Lokalisert 19.12.2010 på <http://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Publikasjoner/Referater/Stortinget/2009-2010/091202/muntligsporretime/#a10>

Støre, Jonas Gahr (2006). Afghanistan. Norsk engasjement. Redegjørelse for Stortinget 24. oktober 2006. Lokalisert 19.12.2010 på http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/aktuelt/taler_artikler/utenriksministeren/2006/afghanistan-norsk-engasjement-.html?id=273563

Støre, Jonas Gahr (2008). En samordnet plan for Norges bidrag til Afghanistan. Redegjørelse for Stortinget 5. februar 2008. Lokalisert 19.12.2010 på http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/aktuelt/taler_artikler/utenriksministeren/2008/afghanistan_samordnet.html?id=499116

Støre, Jonas Gahr (2010, 9. februar). Redegjørelse av utenriksministeren om utviklingen i Afghanistan og Norges sivile og militære engasjement i landet. Redegjørelse i Stortinget. Loka-

lisert 19.12.2010 på http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/aktuelt/taler_artikler/utenriksministeren/2010/afghanistan_utvikling.html?id=592976

Thompson, Sir Robert (1966). *Defeating Communist Insurgency*. USA:Hailer Publishing

Thomson, Edwina (2010). *Winning 'Hearts and Minds' in Afghanistan: Assessing the Effectiveness of development aid in COIN operations*. Report on Wilton Park Conference 1022.

Tvedt, Terje (2003). *Utviklingshjelp, utenrikspolitikk og makt – Den norske modellen*. Oslo:Gyldendal Akademisk

Ulriksen, Ståle (2002). *Den norske forsvarstradisjonen – militærmakt eller folkeforsvar?*. Oslo:Pax forlag

Ulriksen, Ståle (2010). *Norway's political test in Faryab, Afghanistan: how to lead?*. Oslo:Noref

United Nations Secretary-General (2006). Note of Guidance on Integrated Missions. Notat fra generalsekretæren lokalisert 17. desember 2010 på <http://www.regjeringen.no/upload/UD/Vedlegg/missions/sgnote.pdf>

UNDAF (2010). United Nations Development Assistance Framework in Support to the Afghanistan National Development Strategy 2010 – 2013. Lokalisert 18. desember 2010 på http://www.undp.org.af/Publications/KeyDocuments/2010-2013CPD/UNDAF_AFG_2010-2013.pdf

Utenriksdepartement (2008). *Norsk humanitær politikk*. Oslo:forfatter

Utenriksdepartement, Forsvarsdepartement og Justisdepartement (2009). *Strategi for helhetlig norsk sivil og militær innsats i Faryab-provinsen i Afghanistan*. Oslo:forfatter

Utenriksdepartement (2010). Prop. 1 S (2010-2011) – proposisjon til Stortinget (forslag til stortingsvedtak) For budsjettåret 2011. Utgiftskapitler:100-172 Inntektskapittel: 2100. Oslo:forfatter

Zaalberg, Thijs Brocades (2008). «The Historical Origins of Civil-Military Cooperation». I J.H rietjens og Myriame T:I:B Bollen (edited), *Managing Civil-Military Cooperation – A 24/7 Joint Effort for Stability*. England:Ashgate Publishing Limited

Zachrisen, Gunnar (2010). «Sier nei til militarisert bistand.» Bistadsaktuelt, lokalisert 18.november 2010 på <http://www.bistandsaktuelt.no/Nyheter+og+reportasjer/Arkiv+nyheter+og+reportasjer/-+Militarisering+av+bistanden+et+stort+problem.206556.cms>

Martin Falch Haugland (f. 1983). Kadett ved Krigsskolen kull 2008-2011. Han har tidligere tjenestegjort ved Kavaleribataljonen 2003-04, Battlegroup 3 i Kabul 2004-05 og Panserbataljonen 2007-08. Falch Haugland har studert statsvitenskap ved Høgskolen i Bodø og Universitetet i Oslo 2005-07.

«Civil religion» i Forsvaret

*En religionsvitenskapelig betraktning av Feltprestkorpsets utredning «Religiøst mangfold og militær enhet»**

AV HANNE EGGEN RØISLIEN

Den 11. mars 2009 overleverte Feltprostens teologiske fagråd utredningen «Religiøst mangfold og militær enhet: Geistlig betjening og etikkopplæring i et pluralistisk forsvar» til Feltprosten.¹ Utredningen tok utgangspunkt i følgende utfordring: Hvilke konsekvenser bør økt religiøst mangfold få for Forsvaret, med særlig henblikk på organiseringen av den geistlige betjeningen? Skal hovedvekten legges på enkeltindividets rettigheter, eller bør religionens fellesskapsbyggende kapasitet også vektlegges? Feltprestkorpset står med andre ord for problemstillingen om hvordan ivareta to tilsynelatende motstridende hensyn: Ivaretagelsen av både enkeltindividets rettigheter og vektleggingen av de mer fellesskapsbyggende holdnings- og verdiutviklingsprosessene. Målsettingen med utredningen var derfor å forsøke å imøtekomme en sentral utfordring for militæret som institusjon i vår samtid, nemlig hvordan bidra til å danne samhold, så vel som en felles holdnings- og verdiplattform i et i økende grad pluralistisk samfunn.

Ikke overraskende er utredningens premisser i liten grad i overensstemmelse med en religionsvitenskapelig tilnærming til de utfordringene som religiøst mangfold kan medføre. Men, utredningens formål er da ei heller å gjennomføre en religionsvitenskapelig analyse eller studere religiøst mangfold som sådan. Like fullt gjør utredningen bruk av flere religionsvitenskapelige analytiske begreper, som på mange måter oppfordrer til en videre refleksjon enn den som kommer til uttrykk i utredningen. Særlig gjelder det den gjentatte bruken av «civil religion»-tesen. Men, en religionsvitenskapelig «civil religion analyse» vil

* Følgende tekst er en omskriving av min prøveforelesning i forbindelse med min disputas ved Institutt for Arkeologi og Religionsvitenskap ved NTNU, 12. november 2010.

¹ Tor Arne Berntsen et al., «Religiøst mangfold og militær enhet: Geistlig betjening og etikkopplæring i et pluralistisk forsvar.» (Utredning fra Feltprostens teologiske fagråd, 2009), s. 4.

avvike relativt betydelig fra den refleksjonsrekken som legges fram i utredningen, både hva gjelder premiss, målsetting og konklusjon.

Som et eksperiment skal vi derfor på de følgende sidene se nærmere på utredningen ut fra en religionsvitenskapelig civil religion-vinkling. Vi skal begynne med å rette søkelyset på begrepet, før vi går videre til å fokusere på utredningens premisser og konklusjoner. Som vi skal se nedenfor, vil et slikt perspektiv kunne bidra med vesentlige innspill i den videre debatten om holdnings- og verdiutvikling i militæret.

Et blikk på civil religion-tesen

Som mange begreper i humaniora og samfunnsvitenskapene, har også «civil religion» på mange måter en vag og til dels illusorisk karakter. Et uttrykk for manglende faglig konsensus, er at civil religion har vært brukt svært forskjellig av ulike forskere fra et bredt spekter av fagområder. Likevel, som en tendens i fagutviklingen, kan man si at begrepet «civil religion» har gått fra å være oppfattet som en konkret religiøs dimensjon i staten, til å bli en akademisk konstruksjon beregnet på å analysere visse fenomener i samfunnet. Samtidig er civil religion-tesen ikke hovedsakelig innholdsfokusert, men kan med fordel sees som del av de sosiologiske retninger som fokuserer på sosial integrasjon og samhold, og derfor også på etableringen av samfunnets normer, verdier og kultur – inkludert også dens grenser.

Det er særlig tre navn som gjerne blir trukket fram som sentrale bidragsytere i utviklingen av civil religion som både analytisk begrep og som samfunnstese. Det er filosofen Jean-Jacques Rousseau, den franske sosiologen Émile Durkheim og den litt mer samtidige amerikanske sosiologen Robert N. Bellah. Selv om begrepet er betydelig videreutviklet i nyere tid, har deres argumenter vært både skoledannende og kilde til inspirasjon for videre tenkning. La oss derfor kort rekapitulere deres forskjellige argumenter for å indikere noen av de grunnleggende ideer og tanker som civil religion er tuftet på.

Rousseau introduserte uttrykket «civil religion» i sin bok *Du Contrat Social* (1762).² Boken er en presentasjon av Rousseaus filosofi om hvordan man best utformer et samfunn som både gir mennesket rom til å være en fri borger, samtidig som statens autoritative stilling ivaretas. Det er i denne sammenhengen at han framsetter ideen om en såkalt «civil religion», som er ment å skulle sikre staten de nødvendige moralske verdier som bidrar til at hver borger utvikler en form for kjærlighet for staten og på samme tid gjør hver borger til et moralsk

² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social* (1762).

individ som anerkjenner den enkeltes ansvar for samfunnet. I sin fjerde bok innfører Rousseau en bestemt type religion som kan tjene nettopp dette formålet: En såkalt «civil religion», definert som det religiøse grunnlaget for staten. Dette var altså hans forsøk på å forene et samfunn for hele maktkampen mellom kirke og stat.

Det avgjørende her er likevel to poeng: For det første, at den formen for civil religion som Rousseau introduserte var en del av et politisk prosjekt for å stabilisere samfunnet. For det andre, at Roussau forsto dette normativt, ved at religion ble sett som en ideologisk nødvendighet for at staten skulle kunne fungere.

En ganske motsatt forståelse av forholdet mellom religion og samfunn ble introdusert av Émile Durkheim. I Durkheims analyse av samfunnet, er religion den spontane manifestasjonen av samfunnets samhold. Denne stillingen fungerer som utgangspunkt for hans definisjon av civil religion. Til tross for at Durkheim faktisk ikke selv bruker termen civil religion i sitt velkjente arbeid *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* (1912) – Det religiøse livs elementære former – trekker han likevel en direkte linje fra religiøse til politiske ritualer: Det er altså ritualene som står i fokus i hans analyse, ettersom deres helt sentrale konsekvens og funksjon er å holde samfunnet sammen.³

Det er likevel den amerikanske sosiologen Robert Bellah som nok er det navnet de fleste forbinder med nettopp civil religion-tesen, på tross av at han ved slutten av 1980-tallet selv forlot begrepet på grunn av dets flertydighet.⁴ Bellah publiserte i 1967 artikkelen «Civil religion in America»⁵ der han på mange måter kan sies å være ansvarlig for å gjeninnføre begrepet i academia. Han utvikler senere også konseptet gjennom en rekke andre publikasjoner. Selv om Bellah selv tillegger Roussau «æren» for begrepet i sin første civil religion artikkel, avviker hans analyse betydelig fra Rousseaus konsept. I stedet for å fokusere på hvordan staten nærmest produserer civil religion, bruker Bellah tid på å beskrive civil religion som en «religiøs dimensjon» som «eksisterer ved siden av og heller klart differensiert fra kirkene».⁶ Bellah behandler civil religion derfor som en «ordentlig» og nærmest tradisjonell form for religion, og således ikke som et rent akademisk begrep.

³ Émile Durkheim, *Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse* (1912).

⁴ Mercela Cristi and Lorne L. Dawson, "Civil Religion in America and in a Global Context," in *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, ed. James A. Beckford (London: SAGE Publications, 2007).

⁵ Robert N. Bellah, "Civil Religion in America " *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96, no. 1 (1967).

⁶ *Ibid.*, p. 1.

Bellah gir oss ingen definisjon av civil religion. Han beskriver istedet dens innhold, som *henviser til dens funksjon*. Han peker på taler av amerikanske presidenter, og avgjørende hendelser i amerikansk historie, slik som borgerkrigen, og han understreker hvordan civil religion er et uttrykk for folkets sanne *Americaness*, produsert av folket. I denne forbindelse er Bellah nærmere Durkheims forståelse av tradisjonell religion og lenger fra Rousseaus idé om en civil religion designet av staten. Bellah beskriver dermed funksjonen til civil religion som en kraft til å mobilisere befolkningen og å gi et moralsk fundament for nasjonen og dens borgere.⁷ I den forstand, for Bellah, var civil religion ikke bare nasjonens tilbedelse av seg selv: Den får nasjonen, potensielt sett, til å hevde seg og realisere sitt potensiale.

Det er på mange måter denne referansen et etter hvert betydelig felt innen civil religion forskningen har, nemlig Israel: Civil religion begrepet er utvidet og anvendt betydelig i israelsk sammenheng, og da i særlig grad med fokus på de nasjonsbyggingsprosesser som staten har gjennomgått i sine drøyt 60 år som uavhengig stat. Her blir civil religion og det sionistiske prosjektet særlig koblet, med fokus på eksempelvis de nasjonale helligdager som har blitt innført i staten som har utpregede nasjonale og felleshistoriske, eller «collective memory»-referanser.⁸

Med tiden har altså civil religion blitt anvendt på stadig flere måter og begrepet blitt mer fleksibelt – og kanskje utvannet. Eksempelvis har begrepets uklare definisjon bidratt til at civil religion ofte blir sidestilt med nasjonalisme, siden begge disse begrepene utvikler seg rundt moderne forskeres forsøk på å analysere saker som gjelder forholdet mellom borgere og nasjonalstater. Og det er riktig; civil religion kan være en veldig generell form for nasjonalisme. Men de er ikke like. Mens nasjonalismen setter nasjonens fortreffelighet i fokus – gjerne i forbindelse med kravet om en egen stat – er civil religion en form for samhold i en gruppe. Den trenger ikke være nasjonal. Den trenger heller ikke være statsbetinget.

Vi kan grovt sett identifisere minst tre bruksvarianter av civil religion:

- En form for civil religion-tese fokuserer på forholdet mellom staten og religionen(e), og den offentlige sfæren som kobler disse.

⁷ Ibid., p. 13.

⁸ Framtredende her er arbeidene til de israelske sosiologene Charles Liebman og Eliezer Don-Yehiya: Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehia, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1983).

- En annen går inn på forholdet mellom identitet og autoritet, og ser civil religion – både dens form og funksjon – som en respons på det som oppstår i denne friksjonen.
- En tredje – og denne er nok den mest fruktbare i den gjeldende konteksten – framlegger en tese om basisen for forholdet mellom individet og det moderne samfunnet eller moderne institusjoner, da eksempelvis det moderne forsvaret og dets utfordringer.

En fellesnevner til den måten civil religion generelt brukes på, er derfor dens integrerende funksjon: Civil religion kan, potensielt sett, bidra til å stabilisere samfunnet gjennom et felles holdnings- og verdisystem, som framholder de felles referansene medlemmene av gruppen har. Selv om man, som den spanske sosiologen José Santiago har vist, ikke så langt empirisk har bevist at tilstedeværelsen av en civil religion automatisk tilsvarer sosial integrasjon, er det likevel dens integrerende funksjon som ligger som en rød tråd i civil religion-begrepet og dens analytiske anvendelse.⁹ Som en til dels, men naturligvis ikke kun, funksjonalistisk retning, er også civil religion-tesen derfor fokusert på integrasjonen av kollektive handlemønstre og institusjoner.

Utredningens utgangspunkt

Med denne bakgrunnen står vi rustet til å se nærmere på Feltpreskorpsets utredning, og de to hovedspørsmålene i utredningen: Hvilke konsekvenser bør økt religiøs mangfold få for Forsvaret, med særlig henblikk på organiseringen av den geistlige betjeningen? Og: Skal hovedvekten legges på enkeltindividets rettigheter, eller bør religionens fellesskapsbyggende kapasitet også vektlegges?

Feltpreskorpsets utredning er et relativt omfattende dokument på omkring 100 sider. Det er et avgjørende premiss for hele oppbyggingen, analysen og løsningsforslagene at «den geistlige betjeningen i Forsvaret er begrunnet i folkeretten og ikke i statskirkeordningen» (side 5). Grunnlovens § 2, 1. ledd, garanterer alle borgere retten til fri religionsutøvelse. Dette er i samsvar med Den europeiske Menneskerettighetskonvensjons Artikkel 9, som er ratifisert og også inkorporert som gjeldende norsk lov. I følge Artikkel 9 omfatter den frie religion-utøvelse retten til å uttrykke sin religion både i ord og handlinger, individuelt eller i fellesskap, privat eller offentlig. Rent konkret innebærer dette altså at

⁹ Se for eksempel: José Santiago, "From "Civil Religion" to Nationalism as the Religion of Modern Times: Rethinking a Complex Relationship," *Journal for the Scientific Study of Religion* 48, no. 2 (2009).

Feltprestkorpset må ivareta individets rett til trosutøvelse helt uavhengig av hvorvidt statskirkeordningen blir beholdt eller avvirket i Norge.

Utredningene, som alle er ordinerte prester, betoner de organisatoriske aspektene ved den utfordringen Feltprestkorpset står overfor. *Nødvendigheten* av å sikre konfesjonell religions såpass framtrekkende rolle i det norske forsvaret, blir derimot ikke problematisert. Det vises blant annet i den teologiske spørsmålsformuleringen, som fokuserer på de logistiske og organisatoriske utfordringene ivaretagelsen av et bredt religiøst «tilbud» medfører, ikke på hva selve grunnlaget for det etiske og moralske samholdet i det norske forsvaret skal, bør eller kan være. Som det som framstår som en konsekvens, setter utredningene derfor som premiss at forsvaret er tjent med å fastholde et kristent idégrunnlag. Til dette vil en religionsvitenskapelig tilnærming innebære den nok åpenbare innvendingen om at man naturligvis jo også kunne tenke seg potensielt sett *andre* måter å tuftes – og derfor organisere – et militært samfunn på. Skal man fokusere på civil religion-begrepet, vil det nødvendigvis innebære å lete etter også andre kilder til fellesskapsutvikling. Hvilke andre ideologiske repertoar har det norske forsvaret potensielt sett til rådighet som basis for fellesskapsdannelse? Gjennom i stedet å fokusere på de organisatoriske utfordringene ivaretagelsen av en innflytelsesrik rolle for religionen, foreslår utredningene tre modeller for mulig omorganisering av feltprestkorpset for å imøtekomme det endrede religiøse mangfoldet internt i Forsvaret.¹⁰

Dette er ikke stedet for å gi Forsvarets feltpreskorpsets råd om hvilke modeller som bør eller ikke bør gjennomføres. Det er likevel ikke i sine forslag for omorganisering at utredningene blir interessante i en civil religion analyse. Derimot er det to andre faktorer som er både iøynefallende og avgjørende. For det første er det *premissene* utredningene legger til grunn og for det andre *behovene* religionen er forutsatt å tilfredsstille. I det følgende skal vi se nærmere på disse to dimensjonene.

Religion – en forutsetning for suksess?

Ved bruk av en reflekterende form, forsøker utredningene både å framlegge og å problematisere de premissene som ligger til grunn for utredningene. Men, den går videre: den går også inn i den nasjonale og kulturelle konteksten som utredningene

¹⁰ Se kapittel 1.3: ”Tre modeller for religiøs betjening i Forsvaret”, side 7-10 i utredningen: Modell A: ”Opprettelse av et religions- og livssynsråd for Forsvaret, samt organisasjonselementer for religiøs betjening i henhold til den enkeltes religions- og livssynstilhørighet. Modell B: ”FPK omformes til et religions- og livssynskorps som ivaretar organisert religions- og livssynsutøvelse i Forsvaret.” Modell C: ”Status quo – FPK forblir prosti i Den norske kirke og legger til rette for andre livssyn, konfesjoner og religioner.”

mener ligger som bakteppe og derfor også for de utfordringer utredningen skal møte. Her gjøres det uomtvistelig klart, gjennom en rekke eksempler spredt ut over hele utredningen, at i Norge er kristendommen og den kristne, religiøse forankringen til Norges innbyggere helt sentral. Dette er særlig poengtert i kapittel 4.3. (side 29 til 36) «Religionstilhørighet i forhold til befolkningstrender og geografiske forskjeller», der Norges befolkning og religionstilhørighet blir kartlagt. Feltpreskorpset later der til å anlegge et perspektiv som er basert på to premisser.

Det første er å legge avgjørende betydning på *majoriteten*. Med det blir utfordringen å inkludere minoriteten inn i et fellesskap, som er basert på den kulturelle – eller, i dette tilfelle, religiøse – preferansen til majoriteten. Utredningen poengterer det norske forsvarets kristne trostilhørighet jevnlig, blant annet med den begrunnelse at over 80 % av den norske befolkning er medlemmer av statskirken.¹¹ Hva medlemmer av statskirken mener med sitt medlemskap, blir interessant nok ikke problematisert. Dette åpner opp for å stille et spørsmål som har vært oppe til debatt jevnlig i den norske offentligheten, nemlig om hvorvidt statskirke-medlemskap kan likestilles med tro og det å slutte seg til den lutherske protestantismen. Spørsmålet forblir ubesvart i utredningen.

Det andre premisset er *tradisjonen*. Utrederne konkluderer med å åpne opp for religionsnøytralitet.¹² Men, dette er noe overraskende, fordi dette argumentet står i kontrast til det argumentet som utvikles og begrunnes gjennom utredningen: det blir poengtert gjennom hele utredningen gjennom svært mange eksempler at det tradisjonelt er et sterkt bånd mellom religion og militærmakt, og at det i den norske konteksten – selv om rammene nå er under endring – er nære bånd mellom luthersk protestantisme og det norske forsvaret. Dette skaper, i likhet med majoritetsperspektivet, grunnleggende utfordringer når det gjelder inkluderingen av andre livssyn.

Når det gjelder problemstillingen rundt behovene som religionen tilfredsstiller, blir dette særlig tydelig diskutert inngående under overskriften «Etikkfagets forankring og begrunnelse i dagens forsvar» (side 37 til 41), der utrederne diskuterer militæretikkens stilling og innhold. Det argumenteres for at soldatene behøver å internalisere en tydelig moral for å tåle de oppgavene som soldatrollen faktisk innebærer. Gode moralske holdninger har en beskyttende funksjon, ikke bare når det gjelder handlingsnivået, men også når det gjelder det mentale livet. I utredningens etikk-faglige kapittel 5.4 står det derfor følgende:

¹¹ Anslaget, 80 %, legges fram på side 29, og brukes til å poengtere kristendommen som majoritetsreligion.

¹² Jf. side 67: "Vår anbefaling er her at prinsippet om religionsnøytralitet må være det bærende prinsippet."

Militæretikken er en meget viktig side ved den militære profesjonsutøvelsen. Den har en avgjørende betydning for både atferd i operasjonsområdet, men også for å ivareta de menneskelige sidene hos militært personell i møte med krigens grusomheter. I dette ligger det også at en robust moral vil ha betydning for hvordan livet etter de militære operasjonene vil arte seg. Veteranproblematikken setter etikken på dagsordenen på en ny måte i vår tid (...) Selv om etikken ikke lenger er forankret i et kirkelig læregrunnlag, er den likevel ikke uten en bestemt forankring. Våre folkevalgte myndigheter har gjort det klart at vårt samfunns kristne og humanistiske tradisjon fortsatt skal gjelde som normerende for de verdier som skal styre Forsvaret, både når det gjelder organisasjonen som helhet og den enkelte medarbeiders holdninger og verdivalg.¹³

Dette settes i sammenheng med tilstedeværelsen av, og rollen til, feltprestene som både sjelesørgere og «etikk-utdannere». Selv om det altså åpnes opp for at andre religioner også skal få større innvirkning på utviklingen av Forsvarets militæretikk i framtiden, er det likevel en betoning av religionens uomtvistelige nærhet til denne etikken som står i sentrum. Militæretikk og religion sees med andre ord som to domener som skal og bør være knyttet sammen. Her tas det altså et grunnleggende normativt grep som stadfester at – og ikke hvorvidt – religionen skal være en form for etikk-generator i militæret. Dette samsvarer i liten grad med en religionsvitenskapelig civil religion-tilnærming.

Denne formen for normativ argumentasjon for betydningen av religionens sentrale plass utvikles videre gjennom utredningen. Et eksempel er rapportens drøfting av hvilken rolle riter og myter skal ha i det framtidige forsvaret. I kapittel nr. 6 – «Fra en enhetskultur til en mer pluralistisk kultur» – går utrederne over fra å diskutere «etikkfagets forankring og begrunnelse» til å se nærmere på «hvilken funksjon religionen kan og/eller bør spille i en militær kontekst». Kapitlet er av overhengende normativ karakter, ettersom det følger den mer generelle grunntanken, der utrederne ved å konsentrere seg om religionens positive bidrag i Forsvaret, utelater de potensielt mer problematiske eller utfordrende aspektene ved et slikt premiss.¹⁴ Selv om utrederne opplyser om at de er klar over at dette ikke er uproblematisk, blir det likevel betegnende for utredningen at de kompliserende synspunktene forblir uberørte.

I tråd med dette trekkes det i rapporten opp en normativ spenning mellom mer tradisjonell religion og civil religion. Det er i den forbindelse spesielt interessant å lese hvordan nettopp civil religion-begrepet later til nærmest å bli forsøkt fortolket inn i en mer konfesjonell religiøs ramme. Dette kommer særlig

¹³ Berntsen et al., "Religiøs mangfold og militær enhet: Geistlig betjening og ettkopplering i et pluralistisk Forsvar," side 41.

¹⁴ Se side 42: "Vi har her valgt å legge vekt på å se dette spørsmålet også fra en militær synsvinkel ved å peke på religionens konstruktive rolle i en militær kontekst."

til syne i utredningens problematisering av militærets rituelle rammeverk. La meg illustrere for å forklare hva jeg mener:

Det er veletablert innen både religionsvitenskapelig og teologisk forskning, at ritualer har en integrerende effekt på deltakerne.¹⁵ Som det også er anerkjent i utredningen, får ritualer i det militære derfor en viktig rolle.¹⁶ Ritualer bidrar til struktur og kohesjon og har dermed hatt en naturlig posisjon innenfor militæret. I det militære er det derfor en rekke former for ritualer; både religiøse, nasjonale og rent militære, som henspiller på de ulike samfunnsmessige bakteppene en militær institusjon har. Ritualer er således avgjørende for hele organisasjonen, men forstås også som viktige ut i fra et meningsskapende perspektiv.

I utredningen er det de religiøse ritualene som står i fokus. Som en særlig utfordring, og poeng, trekkes ritualet «bønn på linje» fram.¹⁷ Dette er i dag et ritual med et tydelig religiøst innhold som også har hatt en militær funksjon. I utredningen foreslås det som *beskrives* som mulige civil-religion endringer av ritualet: Det foreslås å gå fra et ritual som inneholder «bønnesignal, lesning fra Bibelen, salme, andakt, kirkens fredsbønn, fadervår og velsignelse» til en endret form som kan inneholde «bibeltekster, tekster fra andre religiøse tradisjoner, dikt, eventyr, sagn osv. Dette kan kompletteres av sanger av både religiøs og sekulær art, samt bønner». Den som holder bønn på linje «skal kunne prege denne med utgangspunkt i egen tradisjon».

Dette er betegnende for utredningen: *Konfesjonell religion* skal danne grunnlag for fellesskapet, og begreper, problemer og løsninger fortolkes inn i denne rammen. Det gjør også at «civil religion» forstås og brukes her som noe ganske annet enn et overliggende perspektiv som integrerer individet med stor-kollektivet. Med dette kommer et avgjørende skille mellom en religionsvitenskapelig bruk av civil religion-begrepet og den som utrederne lener seg på i rapporten: ved i stedet å fortolke begreper, ritualer og verdier inn i konfesjonelle rammer, vil mye kunne tale for at man til stadighet vil støte inn i de konfesjonelle skillelinjene som innebærer ulikheter, snarere enn å integrere totaliteten av soldater. Den religionsvitenskapelige anvendelsen av civil religion er derfor å

¹⁵ Eksempelene er utallige. Se for eksempel: Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997); Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1989); Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Victor Turner, ed. *From Liminal to Liminoid in Play, Flow and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology*, vol. 60(3) (Rice University Studies, 1974).

¹⁶ Særlig interessant er forskningen om det israelske forsvarrets ritual-bruk: Amitai Etzioni, "Toward a Theory of Public Ritual," *Sociological Theory* 18(2000); Nachman Ben-Yehuda, *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel* (1995: The University of Wisconsin Press, 1995).

¹⁷ Kapittel 8.3.2. "Bønn på Linje" side 55.

forstå som noe ganske annet enn den som feltprestkorpset beskriver. Mens civil religion i utredningen beskrives som «fellesreligion» og som en smeltedigel av de ulike konfesjonene, vil en religionsvitenskapelig forståelse av konseptet civil religion snarere transcendere konfesjonelle, etniske og andre religiøse eller også nasjonale grenser. Civil religion har sine egne kollektive representasjoner, hvor gjennom en gruppe eller nasjon framstår som både ideell og legitim til sine medlemmer.

Civil religion har altså sine egne ritualer, og i disse ritualer erindrer medlemmene felles-historiske hendelser av stor betydning for medlemmene. Eller for å si det tydeligere med ordene til de israelske forskerne Liebman og Don-Yehiya:

Civil religion bærer noen av de samme kjennetegnene som tradisjonell religion – den projiserer et meningssystem uttrykt gjennom symboler – men i sin kjerne står en institusjonell enhet, snarere enn en transcendent makt, selv om den også referer til en transcendent virkelighet.¹⁸

Civil religion i Norge kan altså integrere det aspektet at kristendommen er del av de statlige institusjoner, uten at statskirkens tradisjon og verdisyn nødvendigvis er sentral for den samlende moralen og holdningsutviklingen.

Forsvaret som kulturbærer

Likevel: grunnleggende sett er nok Forsvarets utfordring ikke et spørsmål om hvilken religion som skal råde. Snarere er det hvordan man skal fostre samhold, både samhold mellom soldatene, så vel som mellom den individuelle soldat og den institusjonen soldaten er del av. Dette samholdet må således også inneholde felles etisk og moralsk rammeverk, og delte målsettinger, verdier og holdninger. Akademia har for lengst etablert kunnskapen at militær suksess ikke kan oppnås uten å anerkjenne «det menneskelige element i kamp».¹⁹ De sosiokulturelle og

¹⁸ Liebman and Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, side 4.

¹⁹ Innenfor militærsosiologisk forskning er det utviklet en bred litteratur som omhandler debatten om hvordan utvikle samhold, eller "cohesion". Se for eksempel: Uri Ben-Shalom, Zeev Lehrer, and Eyal Ben-Ari, "Cohesion During Military Operations: A Field Study on Combat Units in the Al-Aqsa Intifada," *Armed Forces & Society* 32, no. 1 (2005); Stuart Cohen, *Israel and Its Army: From Cohesion to Confusion*, Middle Eastern Military Studies (New York: Routledge, 2008); James Griffith, "Further Considerations Concerning the Cohesion-Performance Relation in Military Settings," *Armed Forces & Society* 34, no. 1 (2007); Wm. Darryl Henderson, *Cohesion - the Human Element in Combat: Leadership and Societal Influence in the Armies of the Soviet Union, the United States, North Vietnam, and Israel* (Washington, D.C: National Defense University Press, 1985); Robert J. MacCoun, "What Is Known About Unit Cohesion and Military Performance," in *Sexual Orientation and U.S. Military Personnel Policy: Options and Assessment*, ed. RAND (Santa Monica, CA: National Defense Research Institute, 1993); Robert J. MacCoun, Elizabeth Kier, and Aaron Belkin, "Does Social Cohesion Determine Motivation in Combat? An Old Question with an Old Answer," *Armed Forces & Society* 32, no. 4 (2006); Laurel W. Oliver et al., "A Quantitative Integration of the Military Cohesion Literature,"

mellommenneskelige aspekter ved det militære utgjør en bred vitenskapelig litteratur som vi ikke skal gå inn på her. Men et poeng ved den må nevnes, nemlig at betydningen av sosiale og kulturelle faktorer for soldatenes militære prestasjoner, for deres moral og motivasjon, ikke kan eller bør undervurderes.

Det militære er naturligvis også en kulturell konstruksjon. Som det sies i utredningen: Det norske forsvaret skal ikke nødvendigvis bare forme soldater – soldatenes holdninger og verdier skal også *reflektere* det samfunnet de kommer fra, og derfor også dette samfunnets oppbygning.

Helt generelt kan man si at det samme gjelder innen Forsvaret som i andre samfunn: Et samhold blant individene som er tuftet på at medlemmene slutter seg til et, så langt det lar seg gjøre, grunnleggende likt verdi- og kultursystem, er fordelaktig. En illustrasjon av hvor avgjørende dette kan være, finner vi i det israelske samfunnet. I undersøkelse etter undersøkelse, år etter år, scorer dette forsvaret eksepsjonelt høyt hva gjelder de individuelle soldatenes motivasjon til å bidra til å trekke lasset sammen, samt det å finne en moralsk plattform for sine handlinger i felten. Faktisk beskrives de israelske soldatenes motivasjon som «Israels hemmelige, avgjørende våpen». Begrunnelsen for denne motivasjonen spiller på det israelske forsvarets kultur- og verdisystem.²⁰

Når soldater rekrutteres inn i hæren, blir det avgjørende å dyrke fram en følelse av tilhørighet til et moralsk fellesskap, hvis oppgave og målsetting oppfattes som «riktig» og for et større, felles gode. Utfordringen blir derfor å skape dette systemet. Selv om man i den israelske konteksten står overfor en etnisk til dels svært heterogen befolkning, er det likevel et avgjørende og samlende aspekt ved det israelske forsvarets rekrutteringsgrunnlag: de er jøder, i en stat som man kan argumentere for at også i stadig økende grad poengterer nettopp at det er en jødisk stat som skal ivareta jødisk religion, kultur og identitet.

Til dette framstår det norske forsvarets virkelighet langt på vei som en kontrast. Dette byr på store utfordringer. I utredningen påpekes det at mangfold og representativitet skal være sentrale idealer for det militæret kollektivet. Dette reflekterer en bredere samfunnsmessig utvikling, som kan betegnes gjennom økt

Military Psychology 11, no. 1 (1999); Edward A. Shils and Morris Janowitz, "Cohesion and Disintegration in the Wehrmacht in World War II," *Public Opinion Quarterly* 12, no. 2 (1948); Dana Yagil, "A Study of Cohesion and Other Factors of Major Influence on Soldiers' and Unit Effectiveness," (Tel Aviv: Israel Defence Forces Tel-Aviv Departement of Behavioral Sciences 1995).

²⁰ Se for eksempel: Channa Reisin, "Course Eitan Educates and Motivates New Group of Idf Soldiers," *IDF Spokesperson*(28/01/2009); Hanne Eggen Roislien, "'A Good Jew Is in the Idf!! A Study of the Role of Religion in a Military Universe of Meaning'" (Norwegian University of Science and Technology, 2010); Sergio Catignani, "Motivating Soldiers: The Example of the Israeli Defence Forces," *Parameters: US Army War College Quarterly* 34, no. 3 (2004).

mangfold, vekt på enkeltmennesket framfor kollektivet, religionens synkende betydning for kollektivet og en mer enhetlig og globalisert verden.

Slik det påpekes i utredningen, har man tidligere i Norge – med større grad av legitimitet – kunnet operere med én vestlig kristen majoritetskultur og en eller flere minoritetskulturer knyttet til religiøs eller etnisk tilhørighet.²¹ I dag er det mer problematisk: Den rådende kulturen er i økende grad sekulær og livssyns-avhengig, mens de menneskene som definerer sin identitet i forhold til religiøs tilhørighet utgjør et mindretall, slik som det for eksempel ble vist i boka *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering* som kom ut i fjor.²²

På tross av denne utviklingen er Forsvarets virksomhet fortsatt lagt opp slik at den i stor grad tar hensyn til den kristne rituelle syklus. Likebehandling i forhold til religionsutøvelse betyr derfor at det må tas særskilte hensyn til mennesker med *en annen* trostilhørighet enn den kristne. Her blir majoritets-/minoritets-spenningen særlig tydelig. Forsvaret står altså overfor et tilsynelatende paradoks: de skal fremme både enhet og mangfold. Er det mulig gjennom denne utredningens løsningsforslag?

Mot en «civil religion»-modell av utredningen

Det sosiale og institusjonelle bakteppet for Feltprestkorpsets utredning henspiller på tematisk sett minst to forskjellige samfunn:

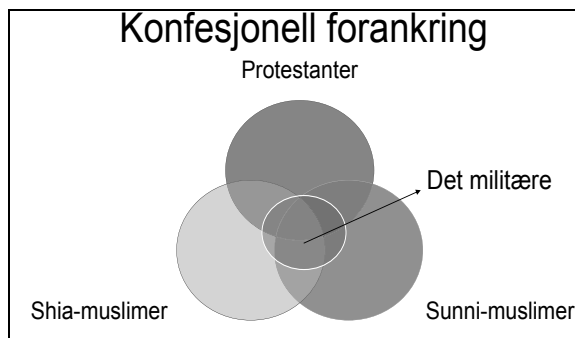
På den ene siden, er det den militære sfæren og det samfunnet som militært samlet sett utgjør, dvs. stor-kollektivet. Dette er et samfunnet som på helt overliggende nivå er institusjonelt betinget. Kjennetegnet ved militærets avgrensning, er at den gjelder på mange måter *alle*. Det er derfor vanskelig å avgrense hva jeg mener uten å bruke en tautologi: Alle i hæren er medlemmer av det militære fellesskapet fordi de er medlemmer av hæren. Kjennetegnet er helhet.

På den andre siden, er det de ulike konfesjonelle samfunnene *internt* i militæret – nemlig de ulike religiøse fellesskapene og trosretningene, være seg lutherske protestanter eller shia-muslimere, dvs. sub-samfunnene som møtes i den militære sfæren. Det innebærer med andre ord at militærets representanter er medlemmer av ulike tros- og livssynssamfunn med til dels svært ulike riter og symboler. Her er kjennetegnet ulikhet.

Feltprestkorpsets utredning, som tar utgangspunkt i fellesskapsmedlemmenes konfesjonelle forankring, kan illustreres med følgende modell:

²¹ Se side 85 for refleksjoner.

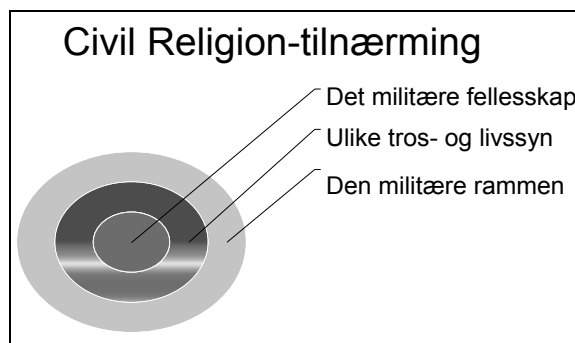
²² Pål Ketil Botvar and Ulla Schmidt, eds., *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering* (Oslo: Universitetsforlaget, 2010).



Figur 1: I Modell I fokuseres det på en konfesjonell identitet, som får en betydelig utfordring når det gjelder det fellesskaps-integrerende rommet.

Dette leder oss til spørsmålet: hvilke verdier og holdninger skal de norske soldatene slutte seg til? Flere forskere har betonet at så fremt man forstår civil religion som uttrykket for nasjonens integrasjon, vil civil religion også få en ekstra sterk betydning i en konfliktsituasjon. Civil religions symbolikk blir da ekstra tydelig, fordi den bidrar til både å trekke grenser (en oss/dem-distinksjon) og samtidig vise til innholdet («hva vi er»). I den militære sammenhengen er dette aspektet særlig interessant, og da ikke minst i de formene for de internasjonale militære operasjoner som dagens soldater sendes ut i.

Som kontrast, ser vi at civil religion-tesen gir en grunnleggende forskjellig tilnærming til spørsmålene som utredningen reiser, fordi dens tematiske område beveger seg innenfor begge disse spørsmålene: Civil religion-tilnærmingen fokuserer på integrasjonen av det kollektive, det kollektives verdi-grunnlag, og derigjennom også individets plass i dette. Dette kan visualiseres i modell II:



Figur 2 I Modell II ser vi hvordan de konfesjonelle identitetene innenfor en Civil religion analyse inkorporeres inn i det kollektive.

Det norske forsvarrets overgang fra å være et innsatsforsvar til å kjempe for interessene våre utenfor Norges grenser, medfører altså at spørsmål om verdier, holdninger, samhold og identitet blir ekstra påtrengende: i felt er de sivil-militære relasjonene sentrale. Ikke bare skal soldatene være instrumenter for gjennomføringen av en militær operasjon i den mer klassiske betydningen av ordet. Det kreves også at de skal være kulturelt sensitive, respektere lokal kultur og være det vi på mange måter kan kalle «medmennesker». De skal altså representere et verdimesig sunt forsvar. Samtidig er denne typen internasjonale operasjoner i stadig økende grad politisk kontroversielle. Det er ikke en bred og entydig enighet om disse operasjonenes legitimitet eller insentiver. Derimot debatteres ikke bare forsvarrets, men også dets representanter i felt – altså soldatene – holdninger, profesjonalitet, symbolbruk, språkbruk og verdier både i nasjonal presse, i politikken og også i populærkultur, gjennom for eksempel bøker, filmer og veteran-intervjuer.

ISAF-styrkene i Afghanistan utgjør et eksempel. Denne formen for krigføring ble av den forrige nestkommanderende i NATO Sir Rupert Smith kalt «War amongst the people» – krig blant folket. Dette begrepet viser til den virkeligheten ute i felt der soldatene skal operere i en kontekst der folk i gatene og husene, hele folket og hvor som helst, er slagmarken. Militære engasjementer kan skje hvor som helst, med sivile rundt, mot sivile, til forsvar for sivile. Sivile er altså mål som skal bli vunnet.²³ Dette innebærer at dagens militære operasjoner innehar et betydelig element av interaksjon mellom soldat og lokal, altså: kulturmøte. Oppe i dette skal soldatene også være nettopp det de er, nemlig soldater. Soldater er militære instrumenter, sendt for å gjennomføre et oppdrag. Men i disse «krig blant folket»-tjenestene, er de også kulturvesener og medmennesker.

Noen bemerkninger på tampen

I det komplekse bildet av til dels motstridende krav og forventninger som møter dagens soldater, kan man argumentere for at presset øker på den individuelle soldat til å finne sin plass og sin identitet og trygghet, som gjør at man både kan tåle krysspreset så vel som de mer militære utfordringer en soldat faktisk blir satt til å gjennomføre og således er et instrument for. Feltprestkorpsets utredning er slående fri for refleksjoner rundt disse møtene, og er tilsynelatende like lite interessert i kultur, utover den norske. Samtidig er den moderne soldatrollen preget nettopp av kulturmøtet. Hvilken innvirkning har kulturmøtet på soldatene, både i felt og etter hjemkomsten? I en slik sammenheng blir linjene mellom oss

²³ General Sir Rupert Smith, "The Utility of Force," *Allan Lane* (2005).

og dem vanskeligere å iakttå, og man kan se at behovet for en tydelig tilhørighet og moralsk forankring blir enda mer presserende.

Det er særlig innenfor dette tematiske feltet at forskjellen mellom en konfesjonell betoning av soldat-identiteten versus en civil-religion-tilhørighet får stort utslag. Dersom militæret betoner den konfesjonelle tilhørigheten og moralske forankringen, kan vi raskt se hvordan grensesettingen mellom «oss» og «dem» blir uklar i felt. En konfesjonelt betinget soldatidentitet vil potensielt sett kunne støte ut enkelte soldater, og spørsmålet om religionens rolle i militær-kollektivet blir derfor også et spørsmål om hvilket tankegods og fellesskap soldatrollen skal være tuftet på.

Feltprestekorpsets utredning er å forstå som å være i den tradisjonen Roussau etablerte, bare ved at «staten» er byttet ut med «den individuelle soldat», muligvis også i sin konsekvens også «militæret». Utredningen argumenterer for at religion må ansees som en ideologisk nødvendighet, for at den enkelte soldats juridiske rettigheter om trosutøvelse skal respekteres, men også for å gjøre soldatene rustet til å tåle de påkjenninger som soldatrollen innebærer.

Utredningen legger altså en rekke normative premisser til grunn, som gjør det vanskelig å se at spørsmålene om hvorvidt forsvaret på det grunnlaget skaper en felles kultur og samlende verdisystem egentlig blir besvart. Ved å betone en konfesjonell hovedforankring, er nok individets rettigheter for det feltprestekorpset betegner som «geistlig betjening» ivaretatt. Men, dette går på bekostning av den kollektive integrasjonen, som vil være hovedfokuset for en civil religion tilnærming. Derfor blir på mange måter civil religion-tesen et mulig «kompromiss» eller bindeledd mellom behovet for å utvikle felles mening og motivasjon på den ene side, og samhold på den andre.

Civil religion kan ikke sidestilles med konfesjonell religion, men dreier seg om kollektivets felles kjennetegn og det medlemmene opplever at de har til felles. I det norske forsvaret går utviklingen i en retning der konfesjonell religion ikke er et fellestrekk. Således vil en religionsvitenskapelig tilnæringsmåte til de utfordringene som utredningen reiser, kunne bidra med alternative løsningsforslag. I hvert fall vil en religionsvitenskapelig betraktning kunne bidra med innspill til en konstruktiv debatt for et mer integrert Forsvar. Dette er uansett en debatt vi må stå sammen om og ta høyest alvorlig.

Litteratur

- Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Bellah, Robert N. "Civil religion in America " *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96, no. 1 (1967): 1-21.
- Ben-Shalom, Uri, Zeev Lehrer, and Eyal Ben-Ari. "Cohesion During Military Operations: A Field Study on Combat Units in the Al-Aqsa Intifada." *Armed Forces & Society* 32, no. 1 (2005): 63-79.
- Ben-Yehuda, Nachman. *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*. 1995: The University of Wisconsin Press, 1995.
- Berntsen, Tor Arne, Paul Otto Brunstad, Are Eidhamar, Nils Terje Lunde (red.), Raag Rolfsen (red.), and Gudmund Waaler. "Religiøs mangfold og militær enhet: Geistlig betjening og etikkopplæring i et pluralistisk Forsvar." Utdredning fra Feltprostens teologiske fagråd, 2009.
- Botvar, Pål Ketil , and Ulla Schmidt, eds. *Religion I Dagens Norge: Mellom Sekularisering Og Sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget, 2010.
- Catignani, Sergio. "Motivating Soldiers: The Example of the Israeli Defence Forces." *Parameters: US Army War College Quarterly* 34, no. 3 (2004): 108-21.
- Cohen, Stuart. *Israel and Its Army: From Cohesion to Confusion*, Middle Eastern Military Studies. New York: Routledge, 2008.
- Cristi, Mercela, and Lorne L. Dawson. "Civil religion in America and in a Global Context." In *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, edited by James A. Beckford, 251-76. London: SAGE Publications, 2007.
- Durkheim, Émile. *Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse* 1912.
- Etzoni, Amitai. "Toward a Theory of Public Ritual." *Sociological Theory* 18 (2000): 44-59.
- Griffith, James. "Further Considerations Concerning the Cohesion-Performance Relation in Military Settings." *Armed Forces & Society* 34, no. 1 (2007): 138-47.
- Henderson, Wm. Darryl. *Cohesion - the Human Element in Combat: Leadership and Societal Influence in the Armies of the Soviet Union, the United States, North Vietnam, and Israel*. Washington, D.C: National Defense University Press, 1985.
- Liebman, Charles S., and Eliezer Don-Yehia. *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1983.
- Lincoln, Bruce. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1989.
- MacCoun, Robert J. "What Is Known About Unit Cohesion and Military Performance." In *Sexual Orientation and U.S. Military Personnel Policy: Options and Assessment*, edited by RAND. Santa Monica, CA: National Defense Research Institute, 1993.
- MacCoun, Robert J., Elizabeth Kier, and Aaron Belkin. "Does Social Cohesion Determine Motivation in Combat? An Old Question with an Old Answer." *Armed Forces & Society* 32, no. 4 (2006): 646-54.

Oliver, Laurel W., Joan Harman, Elizabeth Hoover, Stephanie M. Hayes, and Nancy A. Pandhi. "A Quantitative Integration of the Military Cohesion Literature." *Military Psychology* 11, no. 1 (1999): 57-83.

Reisin, Channa. "Course Eitan Educates and Motivates New Group of Idf Soldiers." *IDF Spokesperson* (28/01/2009).

Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social* 1762.

Røislien, Hanne Eggen. "'A Good Jew Is in the Idf!! A Study of the Role of Religion in a Military Universe of Meaning." Norwegian University of Science and Technology, 2010.

Santiago, José. "From 'Civil religion' to Nationalism as the Religion of Modern Times: Rethinking a Complex Relationship." *Journal for the Scientific Study of Religion* 48, no. 2 (2009): 394.

Shils, Edward A., and Morris Janowitz. "Cohesion and Disintegration in the Wehrmacht in World War II." *Public Opinion Quarterly* 12, no. 2 (1948): 280-315.

Smith, General Sir Rupert "The Utility of Force." *Allan Lane* (2005).

Smith, Jonathan Z. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Turner, Victor, ed. *From Liminal to Liminaloid in Play, Flow and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology*. Vol. 60(3): Rice University Studies, 1974.

Yagil, Dana. "A Study of Cohesion and Other Factors of Major Influence on Soldiers' and Unit Effectiveness." Tel Aviv: Israel Defence Forces Tel-Aviv Department of Behavioral Sciences 1995.

Hanne Eggen Røislien er religionsviter og forsker ved IFS, med militærkultur og krigsmotivasjon som spesialfelt. Hennes hovedfokus er på Israel, og da særlig bosetterne og det israelske forsvaret. Hun disputerte ved NTNU høsten 2010 på doktorgraden «'A good Jew is in the IDF!' A study of the role of religion in a military universe of meaning».

Et lite sideblikk

AV REIDAR A. KIRKEVOLD

Mitt lille sideblikk har som utgangspunkt tre bøker som alle utkom i 2010, og som behandler et av vår tids store temaer; forholdet mellom den tradisjonelle vestlige verden og den muslimske. Utgivelsene har det til felles at de kommer med tydelige synspunkter om kulturulikheter og politiske utfordringer.

Bernhard Lewis. *Faith and Power. Religion and politics in the Middle East*. Oxford University Press, 2010.

Ayaan Hirsi Ali. *Nomad*. Free Press, 2010.

Paul Berman. *The Flight of the Intellectuals*. Melville House Publishing, 2010.

Bernhard Lewis er en interessant størrelse i denne sammenheng. Han er født 31. mai 1916 i London med jødisk opprinnelse og har en lang akademisk karriere bak seg både fra europeisk og amerikansk grunn. Det er imidlertid særlig i perioden etter 1974, da han etablerte seg som professor ved Princeton University, at han har markert seg som en kontroversiell stemme i den offentlige diskurs.

Det har vært noen markører som i særlig grad fremhever seg i denne sammenheng. Ikke minst henger dette sammen med at Bernhard Lewis i mindre grad enn mange andre har hatt behov for å presentere en harmonisert versjon av forholdet mellom verdensreligionene, slik forholdet gjerne fremstod i den offentlige debatt før det massive paradigmeskiftet som kom i forbindelse med 9/11. Det tør i denne sammenheng være tilstrekkelig å bemerke det raseri som ble utløst i forelengelsen av Samuel P. Huntingtons artikkel «The Clash of Civilizations?» i *Foreign Affairs* i 1993 og den etterfølgende bok med samme tittel tre år senere.

Bernhard Lewis var imidlertid den som først introduserte uttrykket «Clash of Civilizations» i den offentlige debatt (1957). Og i særlig grad fikk Bernhard Lewis oppmerksomhet på sitt kritiske blikk på forholdet mellom den kristne og den islamske kultur i sitt essay «The Roots of Muslim Rage» fra 1990 hvor den omstridte formulering igjen ble hentet frem. Tematikken her, som alltid hos Bernhard Lewis, er at det har vært en kontinuerlig konfrontasjon mellom den is-

lamske og den vestlige kulturkrets helt fra den islamske opprinnelse i det 7. århundre og frem til dags dato.

Det er her helt nødvendig å minne om konfrontasjonen mellom Bernhard Lewis og den legendariske intellektuelle Edward W. Said. Mens Bernhard Lewis var av jødisk-britisk opprinnelse med professorat ved Princeton University, var Edward W. Said, med palestinsk-kristen bakgrunn, professor ved det anerkjente Columbia University i New York.

Konfrontasjonen mellom de to kom i særdeleshet til uttrykk etter Edward W. Sids publisering av den meget omtalte boken *Orientalismen* i 1978. Said går her til angrep på hva han oppfatter som en nedlatende og paterniserende holdning hos Bernhard Lewis. Karakteristikken er robust når Edward Said senere i artikkelen «The Clash of Ignorance» (The Nation, October 2002) på en ytterst lite flatterende måte anklager Bernhard Lewis for «*demagogy and downright ignorance*».

Det er imidlertid ikke alle som har delt de kritiske synspunkter på Bernhard Lewis bidrag til den offentlige meningsutveksling. Det er allment kjent at professor Lewis' tankesett var dypt verdsatt i president George W. Bushs administrasjon, og at han i denne sammenheng ble ansett som en viktig premissleverandør til beslutningen om en invasjon i Irak. I det hele tatt har mange innenfor kretsen av de neokonservative oppfattet Bernhard Lewis som deres mann. En formulering fra hans siste bok tør være et uttrykk for den holdning som i en periode vant frem i ledende kretser: «... *the West must defend itself by whatever means will be effective.*»

Også tidligere boktitler bærer bud om et ståsted og en synsvinkel tydelig og markant godt til høyre i det politiske landskap: *Islam and the West, What Went Wrong?* og *The Crises of Islam: Holy War and Unholy Terror*. Det er i denne tanketradisjon den godt modne akademiker i 2010 kommer med boken *Faith and Power*. Bernhard Lewis anfører her på nytt sitt sterke budskap og advarsel om at det er den muslimske fundamentalisme som er det største hinder og den vedvarende opposent til en høyst betimelig modernisering av den sosiale og politiske orden i Midtøsten.

En helt annen bok er Ayyan Hirsi Alis bok *Nomad*, som står i den samme islamskeptiske tradisjon som *Faith and Power*. Utgangspunktet er imidlertid svært annerledes.

Ayyan Hirsi Ali har en broket personlig historie. Hun er født i Mogadishu i Somalia i 1969 hvor hun tilbrakte sine første år før familien etablerte seg i Kenya. I 1992 ankommer Ayyan Hirsi Ali til Nederland og søker her om politisk asyl. En søknad som etter kort tid innvilges. Kontroversielt har det i ettertid blitt

at hun i sin asylsøknad opererte med falske personopplysninger. Imidlertid gjorde hun en rask karriere i Nederland. Allerede få år etter ankomst til sitt nye hjemland blir hun et fremstående medlem av den nederlandske nasjonalforsamling og kommer i egenskap av folkevalgt med flere uttalelser som skaper reaksjoner i det muslimske miljøet.

Ayyan Hirsi Ali skriver så scriptet til filmen «Submission», som den meget omtalte regissøren Theo van Gogh stod bak. Hendelsene som følger lanseringen av filmen, som i særlig grad retter oppmerksomheten på undertrykkelsen av kvinner i den islamske kulturkrets, tør være kjent. Theo van Gogh blir drept på åpen gate i Amsterdam 2. november 2004, og Ayyan Hirsi Ali blir truet på livet.

I 2006 etablerer Ayyan Hirsi Ali seg i USA i en stilling ved den konservative tankesmien American Enterprise Institute i Washington DC. Det er med dette ståsted hun først utgir sin selvbiografi *Infidel* i 2007 og så senere *Nomad* i 2010.

Det er ingen mildhet som preger Ayyan Hirsi Alis siste bok. Oppgjøret med islam har på ingen måte funnet sin fasong og endelige form hos henne. Det synes å være en vedvarende og bastant variant av et oppgjør hun har valgt seg. På samme måte som hos Bernhard Lewis er det behovet for markant tydelighet som kommer til uttrykk som når hun i boken uttaler; «... *the biggest challenge since Soviet Communism to confront the Western World: the threat of radical Islam.*»

Ayyan Hirsi Ali har frasagt seg sin muslimske trosoppfatning, hun har også tatt farvel med enhver form for tradisjonell religiøs tro. Hun markerer seg nå som ateist, men fremholder allikevel at liberal kristendom er en ønsket partner i hennes store prosjekt om å bringe opplysningstidens idealer fra Vesten til hva hun oppfatter som en bakstreversk og reaksjonær muslimsk kultur. På provoserende vis konstaterer hun at «*The Muslim minds needs to be opened.*»

En av Ayyan Hirsi Alis intellektuelle våpendragere er den amerikanske journalisten og akademikeren Paul Berman, som i sin siste bok *The Flight of the Intellectuals* tar et oppgjør med det han oppfatter som unnfallenhet blant vestlige intellektuelle i møtet med radikal islam.

Paul Berman etterlyser en tydelig liberal røst blant vestlige intellektuelle som er villige til å hegne om hva han mener er nødvendige støttespillere for de som våger å opponere mot totalitære tendenser innenfor politisk islam. Han utber seg en forklaring om hvor alle de som kom Salman Rushdie til unnsetning for bare få år siden nå er å finne. Paul Berman navngir en rekke personer som har blitt utsatt for vold og trusler om vold som følge av kritiske merknader om ytterliggående religiøs atferd innen politisk islam. En av bokens figurer er Jylands-Postens tidligere kulturredaktør Flemming Rose, som etter forsvar for sin

karikaturtegner Kurt Westergaard, en periode så det som nødvendig å oppholde seg i New Yorks uoversiktlige mangfold.

Etter mitt skjønn er det denne etterlysningen som er bokens sterke side, og ikke Paul Bermans hang til å detronisere den posisjon som den anerkjente islamske teologen Tariq Ramadan har fått ved sine fortjenestefulle forsøk på å etablere posisjoner til dialog og forståelse over trøblete religionsgrenser.

De tre nevnte bøker har det fellestrekk at de kommer med blikk fra den politiske høyreside med åpenbare merknader av kritisk karakter mot islam generelt og ytterliggående politisk islam helt spesielt. Bidragene er ikke uten verdi. Tvert i mot bringer alle tre vesentlige synspunkter inn i en virkelighet som det er vanskelig å orientere seg i, hvor tro, intellekt, følelser og sosiale bånd på innfløkt vis er bundet sammen.

Problemet oppstår først når ulike varianter fra forskjellige politiske oppsetninger ønsker å iscenesette forestillinger med konflikt og oppgjør som hovedtemaer, og slik misbruker innholdet i de nevnte utgivelser. Da kan det bli farlig.

Vi har i vår egen sammenheng talsmenn og talskvinner som behendig søker å skape seg plattformer for ytringer i et område man i særdeleshet bør være var med å tre inn i uten en helt nødvendig innsikt om religionenes egenart og historie. Og kanskje ikke minst en respekt for religion som fenomen per se. Her ligger etter min oppfatning kanskje disse tre bøkens virkelige styrke, nemlig at de til tross for meget kritiske merknader, anerkjenner religionens *gravitas* og alvor. Den er til stede hos Bernhard Lewis, som den er det hos Ayyan Hirsi Ali og Paul Berman. Nemlig ved det at de faktisk anerkjenner den annens legitime tro.

Her i vår norske sammenheng må jeg imidlertid medgi at en tilsvarende forståelse ofte synes å være mangelfull. Populistiske synspunkter fra ytterste høyre fløy i det politiske landskap flørter med enkle forestillinger som helst ikke bør tilføres næring, og den politiske kulturliberale side synes å være i en type kontinuerlig benektelse av religionenes faktiske tilstedeværelse i det offentlige rom.

Vi vet at de temaer som er belyst ovenfor ikke har den fjerne distanse som særpreg. Tvert imot må vi erkjenne at de kulturelle grensesnitt utfordres i en moderne europeisk hverdag, som de også settes under press i den brutale virkelighet slik den nå manifesterer seg i Midtøsten. Ikke minst derfor er det viktig at den åpne og sannferdige dialog finner sted.

Reidar A. Kirkevold (f. 1955). Edv. Griegs vei 5, 1410 Kolbotn. Major/stasjonsprest Gardermoen flystasjon. Deltakelse i flere utenlandsoperasjoner: Skipsprest, KV Andenes, Golfkrigen 1991. Bataljonsprest, UNPROFOR, Makedonia 1994. Detasjementsprest, KFOR, Kosovo 2001. Tidligere sjømannsprest i Ny York og Hamburg.