HERRENS MARK

ÅNDSHISTORISKE VINKLER PÅ RELIGION OG POLITIK / ÅRGANG 2 / 2008

Nr.2 Krigen

HERRENS MARK

Åndshistoriske vinkler
på religion og politik

KRIGEN

Udgiver: Garnisons Sogns Menighedsråd

Redaktion: Sognepræst Claus Oldenburg
– i samråd med sognepræsterne Peter Skov-Jakobsen
og Mikkel Wold

Tilrettelæggelse: Arkitekt Bertelsen
v/ Line J.
Tryk: Narayana Press

Oplag: 10.000

ISSN 1902-8113

Tidsskriftet udsendes til husstandene i Frederiks, Garnisons og Sankt Pauls sogne, til Forsvarets tjenestesteder, til dagspressen, til adskillige kirker, samt til en række offentlige myndigheder, styrelser og institutioner såsom biblioteker, gymnasieskoler og højskoler.

Tidsskriftet kan rekvireres *gratis* (mod porto)
på kirkekontoret:
Sct. Annæ Plads 4, 1250 København K.
Tlf. 33 91 27 06.
Hjemmeside: www.garnisonskirken.dk

Tilsvarende på Garnisons Kirkegårds kontor:
Dag Hammarskjölds Allé 10, 2100 København Ø.
Tlf. 35 42 79 51.
Hjemmeside: www.garnisonskirkegaard.dk

Tak til Konsul George Jorck og Hustru Emma Jorck's Fond for støtte til udgivelsen.

HERRENS MARK 2

KRIGEN

#0

FORORD

Krig som fænomen har altid været udsat for en religiøs tolkning, og det er dette åndshistoriske perspektiv Herrens Mark nr. 2 gerne vil rulle op og gøre det med skyldig hensyntagen til helt moderne krigsførelse.

'Hellig krig' er kendt fra Det gamle Testamente, ligesom det genkendes i udtrykket 'korstog', som stammer fra middelalderen. I moderne tid forbindes hellig krig primært med den aggressive del af islam – og det er den interne diskussion i islam om begrebet 'jihad', som er genstand for professor Jakob Skovgaard-Petersens artikel. For selv om tonefaldet nok er ekstremistisk i denne debat, så er det Jakob Skovgaard-Petersens pointe, at de rigtigt militante er på ideologisk tilbagetog.

Igennem Europas historie har man intenst diskuteret 'den retfærdige krig', og begrebet er tæt forbundet med to af kristendommens største tænkere, nemlig Augustin af Hippo og Thomas Aquineren. Universitetslektor Carsten Selch Jensen trækker de lange linier op og dokumenterer, hvordan den middelalderlige problemstilling er helt relevant i en globaliseret verden, der slås med et terrorproblem.

Hovedsynspunktet hos Martin Luther er, at krigen under ingen omstændigheder kan gøres retfærdig, for alle får alligevel blod på hænderne. Men derfor kan krigen jo godt være nødvendig – et nødvendigt onde. Sognepræst Claus Oldenburg skriver om krigens teoretiske placering i den evangelisk-lutherske teologi, som også var datidens statskundskab.

Martyren er normalt et renlivet religiøst begreb, om end en del andre også benytter sig af det. Men egentlig betyder ordet et 'vidne' og således også et 'blodvidne'. Er de faldne soldater martyrer? Redaktionen af Herrens Mark bad den tidligere chef for Forsvarsakademiet, generalmajor og senioranalytiker Karsten J. Møller om at skrive om 'martyren' ud fra en militærteoretisk vinkel, og også Karsten J. Møller kommer åndshistorien igennem og når frem til de helt moderne betingelser for soldatens profession.

Sognepræst Kim Jacobsen er også feltpræst ved Den Kongelige Livgarde, og han var med i Afghanistan på det navnkundige Hold IV. Dette nummer af tidsskriftet offentliggør en del af Kim Jacobsens dagbog fra slutningen af 2007 i en rimelig rå form, og optegnelserne lever helt op til publikationens titel: Herrens Mark – eller rettere: Vi er 'på' Herrens Mark. For der er meget kort mellem liv og død, når man er dansk soldat i Helmand provinsen.

CLAUS OLDENBURG, KØBENHAVN, SEPTEMBER 2008

#1

DEN ISLAMISKE JIHAD

– HVORDAN TÆNKER DE VIRKELIGT MILITANTE?

AF PROFESSOR, DR. PHIL. JAKOB SKOVGAARD-PETERSEN

Igennem de seneste par år har nogle af de kendteste jihad-grupper vendt ryggen til volden og leveret nye fortolkninger af jihad, som begrænser begrebets krigeriske potentiale. Ingen regner med, at det betyder et stop for de mere militante udlægninger. Men det synes som om, at de militante er i modvind rent ideologisk, og at de dermed taber legitimitet og styrke i deres rekruttering. De nye fortolkninger af jihad er dog langt fra at være så fredsommelige, som man kunne ønske.

ET HISTORISK BEGREB SOM ALLE ANDRE

I gennem de seneste år har danskerne lært arabisk. Ord som shia, sunni og ramadan er optaget i ordbøgerne og optræder i aviserne uden forklaring. Andre ord er ligefrem blevet videreudviklet med egne danske fortolkninger, som "fatwa-ramt" eller "dhimmificering". De arabiske ord stammer typisk typisk fra religionen, islam, og det er som regel ord for vold, diskrimination eller krig. Det er der intet underligt i; det er jo de militante muslimer og deres begrebsverden, som politisk spiller en voksende rolle, og en truende rolle, også mod os. Men man føler næsten trang til at sige, at arabisk altså også har ord for fred, tilgivelse og sameksistens.

Et ord, som vi alle har lært – og som nu undertiden også bruges i sammenhænge helt uden forbindelse til islam, i betydningen "korstog mod noget" - er ordet jihad. På arabisk betyder det i sin grundform anstrengelse, men "jihad på Guds vej" blev fra tidlig tid den almindelige betegnelse for krigsførelse imod muslimernes fjender, og det er den mest almindelige anvendelse af ordet på arabisk (og andre muslimske sprog) også i dag.

Det er ikke bare "anstrengelse" demonstranterne mener, når de brænder ambassader af.

Omvendt er det jo ikke sådan, at muslimer går i krig for et godt ord (jihad). Langt de fleste muslimer – troende som ikke-troende – kommer aldrig til at gå i krig i deres liv, og føler sig som lige gode muslimer for det. Når man fra nogle danske kommentatorer kan få et andet indtryk, skyldes det, at der er en tendens til at se islam som en form for kommando-religion, der styrer sine tilhængere som robotter. Disse kommentatorer læser Koranen og mener derefter at kunne forklare, hvordan muslimer tænker, føler og handler. Men det er en form for teologisk determinisme, som er ligeså absurd, når det drejer sig om muslimer, som når det drejer sig om kristne. Troende mennesker holder deres hellige skrift højt i ære, men det betyder netop, at de forholder sig til det og søger at udlede fra det, hvad der er rigtigt og forkert, og hvordan de skal dyrke Gud. Og det gør de ud fra deres egen samtid og normer. I dag er muslimske bøger fulde af lovprisninger af, hvordan Koranen opfordrer til at bevare naturen og miljøet, men det emne var fraværende i islamiske bøger for bare tredive år siden. Vores historiske erfaring viser, at den samme tro

kan tage mange former, og ændrer sig over tid. Så ligesom kristendommen har sin lange, indviklede og fascinerende kirkehistorie, har også islam sin lange historie med forskellige skoler, fortolkninger, tendenser, institutioner, tro og tvivl.

Det vil sige, at de lærde muslimer altid har diskuteret jihad, og igennem tiden har der været mange forskellige meninger om, hvornår man skal gå i krig for troen, imod hvem, hvem der har pligt til at drage i krig, med hvilke midler, og hvordan man må bringe krigen til ophør igen. Og én ting er, hvad de lærde har diskuteret, en anden ting er, hvad de troende har gjort. For alle disse regler er alligevel blevet brudt; de troende har undladt at gå i krig, selv om de efter teorien skulle, og omvendt har mange af de krige, der faktisk er blevet ført, ikke været tilladt efter reglerne. Eksempelvis er de fleste krige blevet ført mellem muslimske fyrster eller stater indbyrdes, meget imod de lærdes teorier.

På dansk har vi nu Rudolph Peters klassiske bog "Jihad", som med teksteksempler demonstrerer, hvordan man i den islamiske lærdomstradition har fortolket begrebet jihad fra de tidligste tider og op til i dag. Det skulle give mulighed for en mere informeret diskussion af, hvad jihad i praksis betyder i dag. Her skal vi beskæftige os med de mest aggressive fortolkninger. De er knyttet til jihad-grupperne i Ægypten.

DEN FOLKERETLIGE JIHAD

Som Peters beskriver, tog fortolkningerne af jihad en drejning mod det defensive i begyndelsen af det 20. århundrede. Baggrunden var den europæiske kolonialisme. Mange steder hvor europæerne besluttede sig for at kolonisere, blev de mødt med modstand; ikke nødvendigvis fra de stedlige fyrster, som ofte havde opgivet modstanden på forhånd, men så fra islamiske lærde eller mindre stammeledere, som mange steder gjorde modstand med mere irregulære tropper, hyppigt under opfordring til jihad. Den europæiske presse, som ikke anså modstanden som legitimt selvforsvar, men som formørket modstand imod civilisationens udbredelse, begyndte derfor at beskæftige sig indgående med hvad den kaldte

islams fanatisme. Som bevis for islams voldelige natur henviste man til begrebet jihad.

Det var i sådan et klima, at nogle muslimer satte sig for at bevise, at islam skam var en civiliseret religion – den var bare misforstået. I deres øjne var islam en progressiv religion, der opfordrer til at vi laver naturvidenskabelige opdagelser og indretter det menneskelige samfund hensigtsmæssigt og humant. Så langt fra at være voldelig, var islam fredens religion. Det var ganske vist rigtigt, at Muhammad var draget i krig, men det havde været en defensiv krig, for at sikre retfærdighed og fred. Og fred var da også blevet resultatet på den Arabiske Halvø, som ellers altid havde været hjemsøgt af stammekrige. Ligesom de senere muslimske erobringer betød oprettelsen af en varig "pax islamica" i store områder. Muhammads eget forhold til krig blev f.eks. beskrevet sådan her af den indiske muslimske tænker Ameer Ali (1849-1928):

» HERVED ER ALTSÅ FREDEN DEN GRUNDLÆGGENDE TILSTAND

> *"Han, der aldrig i sit liv havde anvendt et våben, for hvem synet af menneskelig lidelse forårsagede intens smerte og medfølelse, og som mod ethvert etableret begreb om arabisk mandighed græd bittert ved tabet af sine børn eller disciple; Han hvis karakter forblev så blød og følsom, at hans fjender kaldte ham kvindagtig – denne man blev nu af situationens nødvendighed og imod sin egen tilbøjelighed tvungen til at afværge fjendens angreb med våbenmagt, og organisere sine mænd til selvforsvar, og hyppigt sende ekspeditioner ud for at komme forræderiske og pludselige overfald i forkøbet."*[1]

Denne tendens blev den officielle position i de nye stater, der fremkom ved afkoloniseringen i perioden fra 1945-1960. Ideologisk var de nye stater for langt de flestes vedkommende sekularistisk nationalistiske, og de grupperede sig da heller ikke i en islamisk blok, men efter deres respektive politiske og militære interesser. Deres interesse i religionen var ikke mindst at få den under kontrol som et statsligt forvaltet område af samfundslivet. Det gjaldt også jihad, som skulle være et magtmiddel staten kunne ty til med sin hær, på samme måde som ikke-muslimske lande i nødstilfælde skulle kunne

forsvare sig. At jihad alene skal forstås som en kollektiv forsvarsforanstaltning, blev slået fast af den uhyre betydningsfulde shaykh Mahmud Shaltut (1897-1963), den øverste islamiske lærde i Ægypten: "Herved er altså freden den grundlæggende tilstand, som leder til gensidig hjælp og kendskab og opmuntring til god optræden mellem folk i almindelighed. Og ud fra dette princip fordrer islam ikke andet af ikke-muslimer, end at de afholder sig fra at øve ondt mod islams prædiken og folk og ikke skaber splid og problemer. Islam afviser på det kraftigste at gøre brug af tvang for at udbrede religionen og sprede dens budskab."[2] Ligesom i folkeretten var jihad i denne fortolkning indskrænket til at være et legitimt forsvar, hvis en muslimsk stat bliver invaderet af en anden stat. Ligeså vigtigt er det, at det understreges, at det kun er statens leder, der kan erklære jihad, samt at statens stående hær er dem, der skal udføre den.

Dette er stadig den udbredte holdning, og det er grunden til at så mange muslimer ikke drager på jihad i tide og utide. Dermed er alt nu ikke godt. For det første kan mange situationer jo fortolkes som legitimt forsvar. Alle krigene mod Israel er f.eks. blevet opfattet som jihad imod en angribende fjende – også oktoberkrigen i 1973, der jo var en overraskelseskrig fra ægyptisk-syrisk side. For det andet er den defensive udlægning af jihad ikke den eneste tolkning på markedet.

DEN INDIVIDUELLE PLIGT

Og hermed er vi noget frem til vores emne: den voldelige jihadbevægelse, som opstod i Ægypten fra 1970erne og frem. Baggrunden for denne bevægelse er det opgør om magten, som stod i de nye stater i tiden efter uafhængigheden, og som endte med sekulære nationalisters sejr, og islamisk orienterede politiske bevægelsers nederlag. Det førte for en mindre del af disse bevægelser og deres tænkere til en radikalisering. Man så islam som truet på livet, nu ikke længere så meget af de ikke-muslimske kolonimagter (selv om man stadig regnede dem for en trussel), men mere fra folk der selv var muslimer, man som alligevel undertrykte religionen. I de mest radikale kredse var man rede til at erklære den slags mennesker (statsledere, ideologer) for kættere, også selv om de selv opfattede sig om muslimer og havde muslimske navne.

Den kendteste eksponent for denne radikalisering er ægypteren Sayyid Qutb (1906-66), der blev henrettet for et komplot imod Ægyptens præsident, Gamal Abdel Nasser. Qutb mente sig selv i stand til at foretage en sådan vurdering og fordømmelse af folks tro. Og for Qutb var Nasser frafalden fra islam og som sådan hjemfalden til straf. Men har var ikke den eneste. Faktisk levede hele det ægyptiske folk et usædeligt og gudsfornægtende liv, ligesom folk i Sodoma og Gomorra, eller folk i Mekka dengang Muhammad fik sine første åbenbaringer. Muhammad havde i øvrigt ikke været spor utilbøjelig til krig – ikke fordi han var blodtørstig, det var han ikke, men fordi han indså, hvad der skulle til for at efterleve Guds bud. Så da han senere hen var udvandret til Medina og havde lagt "svaghedens periode" i Mekka bag sig, modtog han ordrer om at gå i krig, ordrer som han udførte med beslutsomhed og konsekvens.

Men Muhammad var i Qutbs øjne mere end et lærerigt eksempel; Muhammad er faktisk den levede model for enhver muslim, her og nu. Og Koranen er ikke bare en bog, som man kan udlede etik og love fra; Koranen er et program for den individuelle muslims handlinger. Derfor er kronologien af dens kapitler af stor betydning, for vi skal gennemleve den i tid. Foreløbigt lever vi endnu engang i svaghedens periode, omgivet af synd og liderlighed, og ligesom de første muslimer må vi tage den upopulære beslutning at bryde med alt i dette liv for at leve Guds liv. Vi må isolere os fra det syndige samfund, herunder vore familier, og sammen med de få andre sande troende væbne os til det store opgør mellem Guds religion og dens talløse fjender. Denne kamp finder sted i enhver generation – ja, i ethvert menneske – og i de tider hvor den ikke er synlig, er det fordi islams fjender helt har overtaget. Sådanne tider lever vi i, siger Qutb; men muslimerne vil aldrig helt forsvinde, og Gud vil give dem sejren i tidens fylde.

Qutb interesserer sig derfor ikke for omstændighederne for, hvornår man må gå i krig og med hvilke midler. For ham er jihad ikke et folkeretligt, eller i det hele taget retligt begreb. Det er derimod eksistentielt. Gud har givet mennesket et valg mellem tro og vantro, og det har at vælge – hver time i livet. Alle vælger vantroen først, og nærved alle lever et syndigt liv i puberteten – den individuelle svaghedens periode. Men da er det, at troen skal stå sin prøve,

og man skal vælge islam og udvandre fra synden, ligesom Muhammad udvandrede fra Mekka. I Qutbs øjne står der en evig, kosmisk kamp mellem islam og dens fjender, mellem friheden i Gud og tvangen under mennesker. Og Gud forventer, at den troende sætter sit liv ind i denne kamp og slås.

I denne fortolkning er jihad altså ikke noget, som staten fører. Den er heller ikke en kollektiv pligt, som en hær kan forvalte for os. Og den kræver heller ikke en indledende aggression fra fjendernes side, selv om en sådan normalt faktisk forefindes. Qutb skriver:

> *Enhver som forstår denne religions særlige karakter, vil også forstå den rolle som er tildelt jihad med sværdet, nemlig den at bane vejen for at jihad gennem prædiken om indførelsen af den islamiske bevægelse. Han vil forstå at islam ikke er nogen "defensiv bevægelse" i ordet snævre betydning, som i dag er den tekniske betegnelse for en "defensiv krig." [...]*
>
> *Hvis vi insisterer på at kalde den islamiske jihad for defensiv, så må vi ændre betydningen af ordet defensiv til at betyde "forsvar for mennesket" imod alle de elementer, som begrænser hans frihed. Disse elementer kan tage form som overbevisninger eller begreber, såvel som politiske systemer, baseret mod økonomiske, racemæssige eller klasse forskelle. Dengang islam blev til, var verdens fuld af sådanne systemer, og vor tids jahiliya har også forskellige varianter af sådanne systemer.*
>
> *Når vi tager den brede betydning af ordet forsvar, så forstår vi islams sande karakter, nemlig at det er en universel proklamation om menneskets frihed fra underkastelse under andre mennesker, grundlæggelsen af Guds suverænitet og herredømme over hele verden, afslutningen af menneskets arrogance og selviskhed, og indførelsen af den guddommelige Sharias herredømme i menneskenes sager.*
>
> *Hvad angår de folk som forsøger at forsvare det islamiske begreb om jihad ved at fortolke det snævert som en forsvarskrig, og som forsker for at bevise, at de kampe der blev ført som jihad alle var til forsvar for islams hjemland mod aggressive naboriger – og nogle af dem anser kun den Arabiske Halvø for at være islams hjemland - så mangler de forståelse for islams natur og overordnede sigte. Et sådant forsøg er alene et produkt af en hjerne som har lidt nederlag over for de vanskelige vilkår i verden i dag, og over for de svigefulde orientalisters angreb på den islamiske jihad.*[3]

Selv om Qutb gør op med de defensive fortolkninger af jihad, er han altså enig i, at muslimerne er under angreb. Blandt andet fra de lumske orientalister, dvs. vestlige islamforskere, der forvansker de islamiske begrebers betydning for at vende muslimerne bort fra Guds religion. Jihad er her enhver muslimsk pligt til at kæmpe, her og nu. Og modstanderen kan meget vel være muslimer, der står i vejen for det, som Qutb nu kalder "den islamiske bevægelse".

JIHAD-GRUPPEN

På grund af statens undertrykkelse var ikke megen "islamisk bevægelse" at se, da Qutb blev henrettet i 1966, men ti år senere var den på alles læber. Her var Qutb sandt profetisk. I mellemtiden havde Ægypten lidt et forsmædeligt nederlag til Israel i seksdageskrigen i 1967, Nasser var død og hans æras dominerende ideologi, den arabiske nationalisme, havde tabt sin forjættende glød. I stedet var en form for ungdomsoprør skyllet over den Arabiske Verden, et oprør imod den herskende statssocialisme med et krav om en ny moral og en besindelse på de arabiske samfunds traditionelle rødder i islam. Hovedparten af denne vækkelse var fredelig og vendt imod vestlig forbrugskultur og socialismens "videnskabelige" ateisme. Men dele af den var mere politisk og krævede at komme til orde og få indflydelse. Mange havde forbindelser til den Arabiske Halvø, og særligt Saudi-Arabien specialiserede sig i sponsering af islamiske initiativer i nabolandene. Endelig var der mindre militante grupper, særligt på universiteterne, der ikke bare ville til orde, men ville til magten. De talte om en islamisk revolution, og i lighed med militante venstrefløjs- og nationalistiske grupper var de indstillet på at benytte terror for at nå deres mål.

For de arabiske islamiske bevægelser var det toneangivende land Ægypten. Her havde præsident Sadat selv slået ind på en islamisk kurs, men fra 1977 havde han samtidigt åbnet fredsforhandlinger med Israel og derved gjort sig stærkt forhadt i de islamiske grupper. I oktober 1981 blev Sadat skudt af en officer, der hemmeligt var medlem af den islamiske gruppe al-Jihad, som samtidigt stormede politistationer flere steder i landet. Gruppen blev nemt nedkæmpet, og dens medlemmer, som taltes i hundredvis, arre-

steret (sammen med mange andre). Myndighederne beslaglagde en hemmelig traktat om jihad, som imidlertid efter nogen tid kom frem i pressen. Den var forfattet af en 27-årig elektroingeniør, Muhammad Abd al-Salam Farag (1954-82), der sammen med fire andre blev henrettet for mordet.

» I STEDET VAR EN FORM FOR UNGDOMSOPRØR SKYLLET OVER DEN ARABISKE VERDEN

Traktaten bærer navnet "Den Forsømte Pligt", og hermed mener den jihad, som den siger er en individuel religiøs pligt for enhver muslim, på linie med bøn, faste og pilgrimsfærd. Den opregner 19 forskellige tolkninger af jihad, som de fleste muslimer tilslutter sig, såsom at man kan bedrive jihad ved at give penge til velgørenhed, ved at grundlægge et politisk parti, ved at studere islam, eller ved at bekæmpe de onde tilbøjeligheder i sin egen sjæl. Intet af dette er sand jihad, fastslår traktaten. Jihad betyder krig, her og nu, imod islams fjender. Selv det at gå i krig mod fjerne fjender som Israel eller USA er ikke godt nok, når fjenden står for døren i éns eget samfund. For der gives mennesker, der har gjort Ægypten til et u-islamisk samfund, selv om hovedparten af ægypterne er gode muslimer. Og det er de herskere, som ikke styrer efter den islamiske Sharia. Traktaten gør brug af en middelalderlig islamisk jurist, ibn Taymiyya (d. 1326), til at fastslå, at Ægypten med sine eksisterende love ikke kan kaldes islamisk, og at jihad betyder at føre en gennemtænkt krig for at etablere Sharias herredømme over et bestemt territorium.[4]

I det hele taget trækker traktaten langt mere på islamisk middelalderlig jura end på Sayyed Qutb, idet den giver præcise regler for krigsførelse og ikke opfatter krigen som et mål i sig selv, men som en pligt. Hvor Qutb ligefrem mente, at islam var ophørt med at eksistere, fordi ingen i dag var troende muslim, mener traktaten mere optimistisk, at ægypterne er gode muslimer, og den synes at tro, at de vil bifalde et magtskifte og indførelsen af Sharia som landets lov. Herskeren, Anwar as-Sadat, er altså her erklæret for frafalden fra islam (og dermed hjemfalden til dødsstraf), ikke på grund af manglende personlig fromhed, men fordi han, som traktaten siger, "ikke regerer efter det som Gud har

sendt ned". Dette står i modsætning til de ældre islamiske lærde (selv ibn Taymiyya), som foretrak en syndig muslimsk hersker frem for slet ingen.

JIHAD I AL-QAEDA

Jihad-gruppen var blevet til blandt de studerende på Cairo Universitet i begyndelsen af 1970erne, men to af dens hovedpersoner havde lært hinanden at kende på medicinstudiet allerede i 1968. Det var Ayman az-Zawahiri og Sayyed Imam al-Sharif. I dag er de dødelige fjender, men i 1977 lykkedes det az-Zawahiri at få den brilliante Sayyed Imam med ind i Jihad-gruppen, som han ledte. Zawahiri tilbragte tre år i fængsel efter mordet på Sadat, mens Sayyed Imam undslap arrestationen. I 1984 blev de genforenet i Pashawar, Pakistan, hvor de begge deltog i guerilla-krigen imod den sovjetiske lydregering i Afghanistan.

Det kan måske virke underligt, at alle disse militante var uddannede læger eller ingeniører. Særligt hvis man opfatter det sådan, at der skulle være en modsætning mellem religion og naturvidenskab. Men den islamiske bevægelse har altid været stærkest på naturvidenskaberne, og der er måske den forbindelse, at man at vant til at tale om naturens love, og at tingene har en bestemt orden. For disse tænkere er naturens orden lig med Guds orden, og jo mere man beskæftiger sig med naturvidenskaben, des mere må man beundre Guds geni; Guds love er evige og uforanderlige, og mennesket har til opgave at erkende dem, udforske dem og følge dem. En anden forbindelse er, at et muslimsk tredje verdensland som Ægypten er voldsomt fokuseret på naturvidenskab og teknologi; landet har derfor haft en politik, hvor man har tvunget de dygtigste studenter til at læse tekniske og naturvidenskabelige fag. Og mange af de radikale islamister er folk, der har gjort det godt i uddannelsessystemet – somme tider kun for at opdage, at dårligere studerende af bedre familie og med bedre forbindelser alligevel ville overhale dem på jobmarkedet. I alt fald har de selv måttet sætte sig ind i islamisk teologi og jura, for det lykkedes aldrig for Jihad-gruppen at få en virkelig uddannet islamisk lærd som ideolog. I traktaten om den Forsømte Pligt havde abd as-Salam Farag særligt

langet ud efter de muslimske lærde (al-ulama) for at svigte islam ved at pacificere jihad.

Efter henrettelsen af Farag i 1982 kom hvervet som ideolog til at overgå til Sayyed Imam, der i Afghanistan tog navnet Dr. Fadl. I 1988 udgav han en større afhandling om jihad, kaldet "Søjlen til forberedelsen", hvormed han mente, at selv om muslimerne i dag var i "svaghedens periode", skulle de alligevel kæmpe, og de havde i hvert fald pligt til at forberede sig på jihad. Det blev grundteksten for optræningen af krigere i lejrene i Afghanistan. Som de andre militante opfatter Dr. Fadl i afhandlingen jihad som en individuel pligt til at gå i krig. Og ligesom Sayyed Qutb (og stik modsat Shaltut, shaykhen for al-Azhar) betoner han også, at krigen er den naturlige og konstante tilstand mellem muslimerne og ikke-muslimerne. Faktisk understreger han, at jihad herved er det modsatte af folkeretten. I forhold til Qutb og Farags traktat er han desuden stærkt optaget af det vidunderlige ved at dø som martyr i jihad – et emne som var yderst relevant i krigen i Afghanistan.

Dr. Fadl og Ayman az-Zawahiri var i 1988 blandt grundlæggerne af al-Qaeda, der med den sovjetiske tilbagetrækning fra Kabul skulle organisere en videre jihad, baseret på saudiske penge og de ægyptiske erfaringer med terror, rekruttering og ideologi. I de følgende år slog de sig ned i Sudan og søgte at opbygge en bredere organisation. Særligt den amerikanske hærs undsættelse af Saudi-Arabien i 1990 og etablering af baser på den Arabiske Halvø var en torn i øjet på den saudiske del af ledelsen med Osama bin Laden i spidsen. Fra Sudan søgte man også at deltage i den jihad imod det ægyptiske styre, som en rivaliserende gruppe, *al-Jamaa al-Islamiya*, førte i begyndelsen af 1990erne. Ifølge et længere interview med Dr. Fadl i avisen al-Hayat i 2007, var han imod, at Jihad-gruppen sluttede sig til denne jihad – ikke fordi han mente, at Ægyptens præsident Mubarak ikke var frafalden, men fordi han mente, at de sande muslimer var for svage til at føre jihad imod hans regime på dette tidspunkt. Zawahiri var derimod for, men det var Dr. Fadl, der fik ret: kampen var ingen succes; et par forsøg på snigmord af højtstående regimefolk slog fejl, og mange blev arresteret. Jihad-gruppen var tydeligvis ikke længere stærkt organiseret i Ægypten selv. Som følge af fiaskoen valgte Dr. Fadl at trække sig tilbage og

slog sig i 1994 ned som læge i en provinsby i Yemen. Zawahiri var nu den uindskrænkede leder af al-Jihad, både praktisk og ideologisk, om end gruppen nu var indgået i al-Qaedas bredere netværk.[5] En ny tekst fra denne periode er al-Qaedas udråbelse af Verdens Islamiske Front i 1998, særligt vendt imod USA:

> *Vi opfordrer, med Guds hjælp, enhver muslim som tror på Gud og ønsker at blive belønnet, til at efterleve Guds ordre til at dræbe amerikanerne og plyndre deres penge, hvor og hvornår I end finder dem. Ligeledes opfordrer vi de muslimske* ulama, *ledere, unge mænd og soldater til at lancere et togt mod Satans amerikanske tropper, og de djævelens støtter som har allieret sig med dem. I skal fjerne dem, som står bag dem, så de får sig en lærestreg.*[6]

I dette dokument er jihad blevet global, mellem muslimerne og deres fjender, sådan som Qutb havde opfattet den. Den nære fjende, Ægypten, fra Den Forsømte Pligt, er nu udskiftet med den fjerne fjende, USA. Dokumentet er også blottet for islamisk juridisk og teologisk argumentation; gruppen har hverken ægte muslimske lærde eller store selvlærde som Dr. Fadl; tilbage er den militære og politiske ledelse, der vil gøre, hvad der er mest effektivt, uden hensyn til klassiske islamiske regler.

Sådan er al-Qaeda fortsat; der er naturligvis muslimske lærde, der er så radikale, at de sympatiserer med gruppen. Men de synes ikke at have stor indflydelse over den. Det mest spændende dokument vi har fra gruppen er nok "Den Sidste Nat", det dokument som man fandt på flykaprerne efter den 11. September 2001. Det er et sært dokument, der giver praktiske instruktioner om, hvad de skal foretage sig aftenen før og på selve dagen for flykapringen, men mest i form af religiøse råd om, hvilke koransteder de skal citere, og hvilke bønner de skal fremsige hvornår – alt sammen for at berolige og styrke kaprerne og overbevise dem om det hellige i deres mission. Det mest interessante er nok hele rammen; flykapringen kaldes en razzia (*ghazwa*), og der lægges stor vægt på, at de skal tage krigsbytte, "om så bare en kop", selv om de er på vej i døden kort efter.[7] Meningen synes at være, at de skal dø i en fuldbyrdet razzia og derefter belønnes med paradis. Men også, at de nøje følger profeten Muhammads eksempel; også han begyndte sin væbnede kamp imod de vantro mek-

kanere med en razzia imod en karavane, hvor han tog krigsbytte. Det peger imod Sayyid Qutbs idè om profetens eksempel som et egentligt program, som "troens ridder" omhyggeligt skal efterleve.

DE ANGRENDE

Samtidigt med at al-Qaeda udviklede sin ideologi om en global jihad, gik det på mange måder den anden vej i Ægypten. Her havde som nævnt gruppen *al-Gamaa al-Islamiyya* etableret sig som den stærkeste militante gruppe i perioden efter Jihads mord på præsident Sadat i 1982, og i begyndelsen af 1990erne var den stærk nok til at overtage hele landsbyer i det øvre Ægypten og endda et fattigkvarter i Cairo. Denne gruppe fokuserede altså ikke på at bekrige staten og myrde dens repræsentanter, men på at gennemtvinge en islamisering af samfundet uden om staten. Det foregik med mord og intimidering af anderledes tænkende og levende, herunder de ægyptiske kristne og vestlige turister. I det Øvre Ægypten udviklede det sig til et større opgør med staten og dens sikkerhedsstyrker, som i 1994-95 efterhånden fik nedkæmpet gruppen og fængslet i tusindvis af medlemmer og sympatisører.

Det var i fængslet, og helt klart med tilskyndelse fra den ægyptiske sikkerhedstjeneste, at ledelsen af gruppen besluttede at gøre op med den form for terrorisme, den havde stået for. Et sidste dramatisk myrderi på turister i Luxor i 1997 kom åbenbart som reaktion på denne tilnærmelse fra kræfter i Gamaa, der stadig modsatte sig den, men siden da har bevægelsen ikke været involveret i terror.

Ledelsen af Gamaa forfattede nu en række skrifter, kaldet "Rettelse af begreberne", hvor den korrigerede sin tidligere fejlagtige opfattelse af nøglebegreber som *takfir* (kætterstempling), *hisba* (retten til at korrigere andres opførsel, om nødvendigt med tvang) og naturligvis *jihad*. Bøgerne går i rette med gruppens hidtidige syn på kristne, på turister og andre aktører, men også på handlinger som flykapring, selvmordsaktioner og meget andet. Om jihad skriver gruppen i den første bog, at der er ti tilfælde, hvor det at kæmpe jihad ikke er tilladt. Det er overvejende pragmatiske grunde, såsom at man er for svag, at krigen vil svække muslimerne snarere end at styrke dem, eller at man vil komme til at slå sande troende ihjel under kampen.

Også de vantro skal i princippet nødigt bekriges, da de kunne blive Guds tjenere, og det er derfor vigtigt, at man først har forklaret dem om islam. Længere end ren pragmatisme går man måske i det sidste og tiende punkt, hvor man citerer Koranen 8:61 "Hvis de viser tilbøjelighed til at ville slutte fred, så skal du vise dig tilbøjelig til det samme", som anvendes til at sige, at en fredsslutning gennemgående er at foretrække – et klart brud med Dr. Fadls og Jihads idé om, at krigen er den naturlige tilstand – og de citerer store klassiske lærde for, at en sådan fredsaftale kan forlænges i det uendelige.[8] Endelig betones det også i andre af gruppens nye skrifter, at drab på civile er forbudt, og at vestlige turister skal stå under muslimernes beskyttelse, når de kommer fredeligt til landet.[9] Som de slår fast, er jihad at forstå "som et middel, ikke som et mål i sig selv."[10] Dette er i god overensstemmelse med de klassiske jurister, men langt fra Sayyid Qutb og Dr. Fadl i hans bog om forberedelsen til jihad.

Endeligt synes det som om, at *al-Gamaa* har anerkendt, at ægypterne og deres ledere ikke er frafaldne fra islam, men stadig er muslimer, om end måske ofte syndige muslimer. Det synes klart i bøgerne, at de ikke længere regner de politi-soldater, de var i krig med, som onde og vantro. Kampene i det Øvre Ægypten har derfor været forfejlede, idet det ikke var en kamp imod islams fjender, men derimod *fitna*, interne stridigheder blandt muslimerne, noget man endeligt skal undgå, hvorfor *Gamaa* netop har valgt at nedlægge våbnene.[11] Selve det at kætterstemple andre muslimer (*takfir*) fordømmes som en u-islamisk praksis, der fornægter den grundlæggende moderation i islam.[12] En af lederne af gruppen, Karam Zuhdi, udtalte ligefrem på forsiden af avisen al-Sharq al-Awsat, at præsident Sadat var en martyr. Men når man ikke kan kætterstemple herskeren som frafalden, falder legitimeringen af den lokale jihad til jorden. Opgøret med *takfir* er igen et klart brud med traditionen fra Sayyid Qutb, men ganske almindelig tale blandt muslimske lærde, og i de store ikke-voldelige islamistiske organisationer som det Muslimske Broderskab.

Det er helt sikkert, at denne udvikling har været yderst velkommen for det ægyptiske styre, og at sikkerhedstjenesten har spillet en aktiv rolle i gruppens "konvertering" og spredningen af det nye budskab. Og mere end det: gruppens ledere og langt hovedparten af

tilhængerne er blevet belønnet med løsladelse fra fængslet. Jeg har været til en række debatter i Cairo igennem de senere år, hvor man har diskuteret *al-Camaa al-Islamiyyas* selvopgør og afsværgelse af vold. På de møder har der altid været et par pessimistiske stemmer, der mente, at det hele var et teater, hvor gruppens ledere havde handlet sig til friheden ved at sige de ting sikkerhedstjenesten ville have, og at gruppen stadig er klar til at gå i krig. Givet kvaliteten og omfanget af det "angrende" materiale er det dog næppe troligt. Til gengæld må man gøre sig klart, at gruppen ikke har ændret holdning så fuldstændigt, som man kunne ønske sig. Den mener stadig, at jihad som krig imod islams fjender er en pligt, og at disse fjender eksisterer. Den mener bare ikke, at den jihad, som gruppen selv førte, var meningsfuld og tjente muslimernes bedste.

» KORANEN 8:61 "HVIS DE VISER TILBØJELIGHED TIL AT VILLE SLUTTE FRED, SÅ SKAL DU VISE DIG TILBØJELIG TIL DET SAMME"

DR. FADL ANGRER

Hermed er vi fremme ved efteråret 2007 og en udvikling, der har fået mange kommentarer med på vejen, i arabiske medier og blandt vestlige forskere i militant islam: Nu har den afghanske jihads hovedideolog, Dr. Fadl, også angret. I lighed med *al-Camaa al-Islamiyya* har han gjort det, både ved at forfatte et skrift og ved at give interviews til de ledende arabiske aviser. Så der er næppe nogen vej tilbage. Og ligesom dem har han gjort det fra et ægyptisk fængsel, hvor han har siddet, efter han blev arresteret i sin klinik i Yemen en måned efter 11 september 2001 og senere overført til Cairo. Ligesom gruppen er hans nye position måske nok mindre militant, men den er heller ikke pacifistisk.

Dr. Fadls (alias Sayyid Imam al-Sharifs) nye position blev publiceret som føljeton i en række aviser i december 2007 og er vanen tro flere hundrede sider langt. Den bærer titlen "Et dokument til retledning af jihad-arbejdet i Ægypten og verden." Samtidigt kom der et langt interview med ham i den internationale arabiske avis al-Hayat. På grund af hans status i de internationale jihad-miljøer har der væ-

ret mange reaktioner, ikke så få positive, men også mange negative; det er et ikon, der her er gået over til "fjenden". Zawahiri selv har fordømt sin gamle rival i flere af de videoer, al-Qaeda sender ud, og har endog forfattet en lang gendrivelse af "dokumentet".[13]

I lighed med *al-Gamaa al-Islamiyya* lægger Dr. Fadl afstand til den form for jihad, som hans gruppe har praktiseret de sidste 25 år. Den har svækket muslimerne, ikke styrket dem, og angrebene den 11. september var en monumental fejltagelse, der gav muslimer verden over vanskeligere liv og for alvor skabte den islamiske bevægelse fjender på halsen. Men det er løn som fortjent; for jihad-gruppen og senere al-Qaeda har altid sat målet over midlerne, og derved løbende forbrudt sig imod Guds lov. De har plyndret og myrdet, destrueret og terroriseret. Men der er regler for jihad; i stil med de ældre jurister opregner Fadl, hvordan man skal søge tilladelse til at gå på jihad fra sine forældre, og man skal følge den autoritet, der udråber krigen. Man må ikke dræbe kristne og jøder, med mindre de angriber muslimerne, og man må aldrig dræbe civile eller uskyldige. Muslimer der bor i Europa må vide, at man her har åbnet sine lande for at de kunne søge tilflugt, arbejde eller studier, og det er uetisk og imod profetens eksempel at vende sig imod europæerne i en sådan situation.[14]

Jeg har ikke læst hele dokumentet. Men det lader til, at skønt Fadl også fordømmer kætterstempling, så går han ikke så vidt som *al-Gamaa al-Islamiyya* på dette punkt. Hans hovedsynspunkt er dels, at jihad ikke har været ført efter reglerne, og dels at den ikke har tjent sit formål, fordi muslimerne ikke var stærke nok til at føre den. Derfor havde det været bedre at lade være. Men at jihad skal føres af muslimerne mod deres fjender, her og nu, synes han stadigvæk at mene.[15] Som han siger: "At ramme Amerika er blevet den korteste vej til førerskabet blandt araberne og muslimerne. Men hvad godt gør det, om du ødelægger en af din fjendes bygninger, og han ødelægger et af dine lande? Hvad godt gør det, om du dræber en af hans folk, og han dræber tusind af dine?... Det er, i kort form, min vurdering af 9/11."[16] Dette kan man næppe kalde anger. Dr. Fadl er stadig en mand, som vil lave jihad, bare efter reglerne og mere effektivt.

Det er der også flere kritikere, der har påpeget. De vil sige, at Dr. Fadl med sine udtalelser i virkeligheden bare begrunder, hvor-

for han trak sig tilbage fra jihad og al-Qaeda i 1990erne, og han har stadig en militant forståelse af jihad.

» DEN FORM FOR JIHAD HAR SVÆKKET MUSLIMERNE, IKKE STYRKET DEM

KONKLUSION

Alligevel er der vel nok det gode ved hans udmeldinger, at de er med til at trække tæppet væk under al-Zawahiri og Osama bin Laden. Ingen af de to har nogen videre autoritet som islamiske jurister, og man kan håbe, at dette står klarere frem for jihadister, der har været præsenteret for Dr. Fadls værker i træningslejre eller studiekredse det seneste årti.

I kølvandet på de angrende publikationer har man på møder som dem, jeg deltog i i Cairo, været optaget af spørgsmålet om, hvorvidt de vil lægge en dæmper på al-Qaeda evne til at rekruttere og fastholde krigere. De mange reaktioner fra Zawahiri og andre viser, at man tager især Dr. Fadls fordømmelser alvorligt, og at der er tale om et slag imod bevægelsens ideologi. En af dem, der især mener dette, er den ægyptiske specialist Diaa Rashwan, som påpeger, at Dr. Fadl netop var kendt i radikale kredse som en uselvisk person med en ulastelig livsførelse – en mand man virkelig var stolt af og som bevægelsen selv har promoveret som et ideal. Og unge muslimer der er tiltrukket af jihadismen, er stærkt afhængige af rollemodeller. Derfor er hans fordømmelse af bevægelsens religiøse og moralsk fallit af betydning.

Omvendt medgiver Rashwan, at al-Qaeda og jihadismen har skiftet karakter; den er blevet mindre centralistisk og mere amorf, og det gør, at et opgør som Dr. Fadls næppe vil nå ud i de yderste led af rekrutteringen. Den vil kort sagt give veteranerne kvababbelser, men næppe berøre de nye som melder sig under fanerne. I alt fald ville det kræve, at hans selvopgør bliver fulgt op af andre – eller promoveres meget aktivt af de stater, som al-Qaeda bekæmper. I dag er flere arabiske TV-stationer involveret i den slags anti-radikaliserings arbejde, hvor man viser resultatet af terror, taler med folk der forlod bevægelsen mv.

Der er ingen tvivl om, at de militante – ideologerne, lederne og "fodfolket" – tager deres religion meget alvorligt og ser deres jihad som en retfærdig handling der efterlever Guds bud. Det er disse opfattelser, og variationerne i dem, som her har været refereret. Men det er naturligvis ikke i sig selv hele forklaringen på fænomenet militant islam. Som nævnt er disse grupper forholdsvis små og i konkurrence med andre ikke-militante islamiske grupper, for slet ikke at tale om grupper med ikke-islamiske ideologier. Og langt de fleste mennesker, i Ægypten eller hvor som helst i den muslimske verden, har ingen forbindelse med politiske eller religiøse grupper og lever et meget af-politiseret liv uden så meget som at stemme til valg. Man må altså lede efter specifikke forklaringer på, hvorfor netop disse mennesker og grupper lader sig rekruttere og udvikler militante ideologier, som er sekteriske og i konfrontation med magthaverne i deres lande. Hertil kræves sociologiske undersøgelser af grupperne, og sammenligninger med lignende grupper inden for andre religioner (sådan som det f.eks. er gjort at det store amerikanske "Fundamentalism Project"). Ligesom det kræver en opmærksomhed på den politisk-historiske kontekst, hvor de voksede frem, somme tider med støtte fra fremmede stater eller andre aktører. Alt dette er nødvendigt, hvis man vil forstå og forklare sociale og politiske fænomener som de militante grupper, hvis ideologi ikke er den eneste variable. Men ideologien har stadig betydning.

Vi har fulgt jihad-gruppens og nogle af *al-Gamaa al-Islamiyyas* mere ideologiske publikationer gennem hen ved tredive år. De har udvist visse udviklinger, men måske nok mere som pendul-udsvingninger end som en entydig bevægelse i en bestemt bane.

For de meget militante muslimske ideologer (og det må lige understreges igen, at det alene er dem, der er tale om her) er jihad en pligt for den enkelte muslim, en pligt som han må efterleve i dag, hvor muslimerne er ofre og truede som de nederste i en verdensorden og en moderne civilisation, der er langt fra, hvad Gud ønsker af os her på jorden. I de militante muslimers øjne er islam truet, og det store flertal af muslimer har glemt, fortrængt eller ligefrem forladt deres tro.

Det som skiller vandene mellem de forskellige tænkere er, hvad

man skal gøre ved det. Nogle mener med Sayyid Qutb, at man skal opfatte Koranen som et program og gennemleve faserne i Muhammads liv, for det er hvad Gud byder os, og en dag vil det give muslimerne sejren. Andre mener, at man skal kæmpe og dø, for det er i sig selv velsignelsesrigt i det næste liv. Atter andre mener, at muslimerne ikke skal kæmpe, fordi de er for svage og kun vil skade deres sag. Og endelig er der angrende islamister, der ikke længere tror på, at voldsudøvelsen er legitim.

Det er denne sidste position, som har vundet frem på det seneste med de forskellige angrende skrifter, men denne udvikling kan muligvis godt vende igen. Det er imidlertid af betydning, at argumentationen kommer fra kendte ledere i jihad-bevægelserne selv. Samt at de argumenterer med hjælp af den klassiske islamiske jura, der som nævnt i praksis har været relativt irrelevant i århundreder. Det gør de til dels for at kunne påkalde sig religiøse autoriteter, der er større end dem selv – vel vidende, at de fleste jihadister har brug for juridiske autoriteter at læne sig op ad (og at bin Laden og Zawahiri ikke personligt kan give dem det). Dels fordi de øjensynlig har samvittighedskvaler og ser løsningen i en mere reguleret krigsførelse, som islamisk kan forsvares. Men i tilfældet Dr. Fadl muligvis også fordi de håber på en stærkere jihad der ikke kompromitteres af sine massemord på uskyldige civile – og særligt muslimer. Som *The Economist* skrev i en kommentar til balladen om Dr. Fadl fornyligt: "En radikal ny strategi: dræb færre muslimer".[17]

Der har været en vending væk fra Qutbs ideologi om det syndige u-islamiske samfund som de troende skal bekæmpe, og i retning mod den klassiske juras accept af herskere og menigmand som syndige, men stadig muslimer. Og i retning af en reguleret krigsførelse, hvor man nøje overvejer mål og med, og hvor man ikke bryder reglerne undervejs. Den klassiske islamiske jura – som parterne naturligvis bruger lige så selektivt som de bruger Koranen – rummer mange forskellige positioner. Men fælles for dem er en opfattelse af, at krig skal følge regler og tjene formål. Derved kan den nok på forskellig vis lægge en dæmper på nutidige terrorbevægelser, for terror er i sin definition et forsøg på at skabe rædsel ved at bryde regler og hæmninger. Men samtidigt vil den klassiske jura bekræfte, at krig for troen er en pligt, selv om den har sine begrænsninger.

#2

DEN RETFÆRDIGE KRIG I EN EUROPÆISK KONTEKST

Af Universitetslektor, Ph.d. Carsten Selch Jensen

Kan krig være retfærdig? Det spørgsmål er blevet stillet mange gange op gennem historien fra oldtiden frem til i dag: Oldtidens helligskrifter, antikkens statstænkere, middelalderens teologer, renæssancens og oplysningstidens filosoffer og nutidens politikere har alle forholdt sig til dette centrale spørgsmål i en verden, hvor folkeslag og imperier er opstået og gået til grunde igen som følge af endeløse rækker af krige.

KRIGENS MÅL OG MIDLER

Inden for det seneste århundrede har verden oplevet hele to verdenskrige. Begge disse verdenskrige førte til etableringen af internationale organer der så vidt mulig skulle sikre en fremtidig fred i verden. Det var således grundtanken bag etableringen af Folkeforbundet i 1919 og senere også bag dets afløser Forende Nationer (FN), der blev oprettet efteråret 1945. Man behøver dog ikke at være særlig kyndig ud i historien for at kunne konstatere, at krigene ikke blev bragt til ophør igennem etableringen af disse internationale organer; derimod hører de militære konflikter stadig til dagens orden rigtig mange steder rundt i verden. Som eksempel kan nævnes amerikanernes erklærede krig imod terror, der skal ses som svar på en række islamiske terrorangreb primært rettet imod amerikanske og vestlige mål.

Krig har således til alle tider spillet en overordentlig stor rolle i de menneskelige samfund og gør det fremdeles i vores moderne globaliserede verden. Det kan derfor næppe overraske, at mennesker i historiens løb har fundet det nødvendigt at reflektere over krigen som fænomen, hvad enten fortolkningsnøglerne så har været filosofiske, religiøse, politiske, økonomiske, sociale eller etniske. Ud af disse refleksioner voksede nogle forestillinger om *den retfærdige krig* der havde til formål indenfor nogle givne rammer at definere hvornår krig var og er acceptabel som middel til at løse, eller i det mindste inddæmme konflikter eller forsvare folk, lande eller interesser imod indre og ydre angreb. I fagbøgerne opdeles refleksionerne om den retfærdige krig – *bellum justum* – vanligvis i to begrebslige undergrupper, nemlig *jus ad bellum og jus in bello*, der henholdsvis handler om de kriterier der skal være opfyldt før en krig kan erklæres for retfærdig (og dermed legitim) og så de midler hvormed den retfærdige krig rent faktisk bør udkæmpet når den først er en realitet. Konkret fordres det under *jus ad bellum*, at der skal være nogle personer eller institutioner der har legitim autoritet til at erklære krig på grundlag af en retfærdig grund og med de rette intentioner. Der tales også om, at der skal være proportionalitet i den krig der indledes, ligesom det skal være den absolut sidste udvej i forhold til mulige forhandlingsløsninger mm. Det fordres også, at der skal være et begrundet håb om, at man kan opnå sine mål igennem anvendelsen af militær magt.

Jus in bello derimod stiller særlige krav til hvorledes den retfærdige krig konkret bør udkæmpes når først konflikten *er* i gang; fx skal man så vidt mulig skåne ikke-militære mål, ikke skade landets civile befolkning og kun bekæmpe fjendens soldater; det er dog et overordentligt vanskeligt kriterium at overholde i mange moderne konflikter, hvor den ene part ofte forsøger at gemme sig blandt landets civilbefolkning for derved at kunne udkæmpe en guerillakrig imod en teknologisk og numerisk overlegen modstander. Man taler også her om proportionalitet i selve krigsførelsen, således at man kun anvender den militære magt der er absolut nødvendig for at besejre fjenden uden samtidig at påføre civilbefolkningen unødige lidelser og ødelæggelser, der på sigt ville kunne umuliggøre den freds- og genopbygningsproces der ideelt set bør følge efter når den retfærdige krig er kæmpet til ende.[1]

I nærværende artikel vil vi se nærmere på baggrunden for disse forestillinger om den retfærdige krig i en vesteuropæisk kontekst med særlig vægt på den formative periode i senantikken og middelalderen, hvor forestillingen om den retfærdige krig antog nogle former, der peger frem imod de nugældende forestillinger om retfærdig krig i vores moderne verden. Der er tale om et langt historisk perspektiv og der vil derfor kun blive plads til nogle mere overordnede udviklingslinjer i det historiske forløb frem til i dag. Vi lægger dog ikke ud med teorierne om *selve* krigen, men derimod med spørgsmålet om man kunne tænke sig en verden *uden* krig?

EN VERDEN UDEN KRIG?

Som antydet i indledningen har de seneste århundreder globalt set ikke ført megen fred med sig trods Folkeforbund og Forenede Nationer. Ikke desto mindre er selve den tanke, at man kan *forestille* sig en verden uden krig relativt set et nybrud i synet på krig som historisk fænomen. Og dermed er også den antagelse, at man eventuelt kunne etablere en verden uden krig, et forholdsvis nyt fænomen i menneskehedens historie, der først for alvor blev formuleret og accepteret i oplysningstiden. Derved opstod der et markant skel imellem en ældre opfattelse af krigen som noget

uomgængeligt, der i datidens opfattelse var villet af Gud, og så den grundlæggende tanke hos fx oplysningstidens tænkere, at mennesket selv var ansvarlig for at iværksætte krige som et magtmiddel i indre- såvel som mellemstatslige forhold.

Man kunne således fra og med oplysningstidens filosoffer i princippet ikke længere undskylde sig med, at krig var en konsekvens af en eller anden guddommelig eksistens, men måtte i stedet erkende, at krigen ene og alene var og er et produkt af menneskers dispositioner og navnlig fejldispositioner. Heraf fulgte også den antagelse, at krigen så (i det mindste teoretisk set) måtte kunne afskaffes som et politisk redskab: Man kunne nu faktisk *forestille* sig en verden uden krig. Også selvom den preussiske officer og krigsteoretiker Karl von Clausewitz i sit værk *Vom Kriege*, der blev offentliggjort posthumt i 1832 påpegede (her i Keegans gengivelse), at "krig er politikkens fortsættelse med andre midler".

Skønt man siden da har hyldet den tanke, at mennesker principielt kunne organisere sig og leve i en verden uden krig, har realiteterne i høj grad talt imod denne tankes realiserbarhed. Det er således ikke blot den ældre historie, der har været præget af en næsten uendelig række af krige; de seneste 300 års historie har trods nye verdensanskuelser været skueplads for endnu mere omfattende krige og militære konflikter, der tilmed på afgørende vis har vendt op og ned på de gamle opfattelser af den retfærdige krig, som det fx er blevet påpeget af historikeren Lars Erslev Andersen. Historisk betragtet forekommer krig således at være noget nær et uomgængeligt grundvilkår i enhver kulturel og interkulturel forbindelse og dermed udgangspunktet for de eksisterende statsdannelser: Vores samfund er i den forstand så at sige baseret på krigen som en skabende faktor i såvel positiv som negativ forstand, hvor sejren ofte har stadfæstet det bestående, hvorimod nederlaget æggede til selvransagelse, nytænkning og omtolkning.

At krigen må opfattes som et i det mindste *de facto* grundvilkår i de fleste statslige og mellemstatslige relationer har naturligvis givet næring til det, man kunne kalde en politisk realisme med rødder tilbage til Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679) og andre af de tidligmoderne statsteoretikere og

filosoffer. Med fare for at tegne et alt for simpelt billede af denne politiske tænkning kunne man sige, at den politiske realisme har som sit fremmeste mål at sikre statens interesser bedst muligt – om nødvendigt med våbenmagt og uanset om der er tale om indre eller ydre fjender. Man kan så diskutere om denne politiske realisme er den eneste farbare vej til opnåelse af det ultimative mål, nemlig freden, eller om den snarere udelukker dette mål ved i stedet at stræbe efter en maksimering af den statslige magt og

» MAN KUNNE NU FAKTISK *FORESTILLE* SIG EN VERDEN UDEN KRIG

egennytte, således som allerede beskrevet af Niccolo Machiavelli (1469-1527) i det tidlige 1500-tal. Han rådede netop fyrsten (eller staten) til ikke at tage moralske hensyn i bestræbelserne på at fremme egne interesser. Man kan således spørge sig, om moderne stater overhovedet skal tage moralske hensyn i forfølgelsen af deres overordnede mål i en statslig sammenhæng? Og tilsvarende kan man spørge, om der nødvendigvis bør sættes nogen begrænsninger for de anvendte magtmidler – f.eks. de moralske hensyn der ligger bag overvejelserne om den retfærdige krig?

Nogle af de samme overvejelser havde man i øvrigt gjort sig i senatikken og middelalderen, hvor forestillingen om den retfærdige krig tog form i en vestlig kontekst. Denne tilblivelsesproces vil vi nu se nærmere på i de næste afsnit.

FORESTILLINGEN OM DEN RETFÆRDIGE KRIG FRA AUGUSTIN TIL THOMAS AQUINAS

Som sagt går forestillingen om den retfærdige krig langt tilbage i historien. Det var dog i middelalderen, at den antog en form, som er umiddelbart genkendeligt i dag.[2] I princippet var alle krige i middelalderen nemlig retfærdige krige, der havde et eneste formål: at sikre freden. De krige, der *ikke* var retfærdige, var slet ikke krige i egentlig forstand, men derimod røvertogter og optøjer der krænkede eller ligefrem nedbrød freden blandt de kristne. Derfor blev denne

type af voldelige sammenstød på det skarpeste fordømt af de teologer og juridisk kyndige, der middelalderen igennem beskæftigede sig med principperne for den retfærdige krig. Dertil kom, at principperne for den retfærdige krig i middelalderen ingenlunde sigtede på at afskaffe krigen som sådan, da man simpelthen opfattede krig som nødvendig for at kunne bekæmpe det, der var ondt i verden.

At føre krig og slå ihjel er en barmhjertighedsgerning, et udtryk for næstekærlighed og et vigtigt instrument til opnåelse af det højeste mål, nemlig den fred der lå i opfyldelsen af Guds bud og kristendommens fulde udbredelse. Det mente i hvert fald én af den tidlige middelalders mest indflydelsesrige teologer, Augustin (354-430).

Augustin behandler spørgsmålet om den retfærdige krig flere steder i sit forfatterskab, f.eks. i det sene værk *De civitate Dei* – Om Guds Stad (forfattet i perioden c. 413-426). Den mest udførlige behandling finder man dog i værket *Contra Faustum* fra 398. Gennemgående ser man i de to værker en dyb erkendelse hos Augustin af menneskets bundethed af synden. Det fik afgørende indflydelse på hans opfattelse af krigen og dens formål. Når Augustin kunne hævde, at krigen var en barmhjertighedsgerning og et udtryk for næstekærlighed, hænger det netop sammen med, at han opfattede krigen som Guds strafferedskab overfor en syndig menneskeslægt: Gud straffede altså mennesker for deres syndige handlinger ved hjælp af krigen og bød samtidig den af ham indsatte øvrighed at beskytte Kirken og de kristne imod de onde kræfter, der truede med at overvælde og nedbryde samfundsordenen i det dennesidige. For så vidt var krigene for Augustin at se en direkte konsekvens af synden i verden, men samtidig også en måde hvorpå mennesker kunne og måtte sone det, de havde gjort forkert imod Gud.

Igennem den retfærdige krig straffede man altså synden og synderne selv - mod deres vilje, ganske vist, men dog til deres eget bedste. Heraf fulgte yderligere den antagelse, at selv onde mennesker kunne fungere som værktøjer i Guds hånd, når han valgte at straffe mennesker for deres ulydighed.

Grundlæggende set ligger der i Augustins opfattelse af den retfærdige krig en klar linie tilbage til Romerrettens understregning af, at den retfærdige krig så at sige 'hævner' en uret og genopret-

ter *status quo*. Dog udvidede Augustin denne forestilling om den retfærdige krig, for så vidt som han i uretten først og fremmest så en krænkelse af de guddommelige love og den kristne tro. Dermed nåede han også frem til den antagelse, at det det først og fremmest var synden og ikke kun forbrydelser i snæver juridisk forstand, der blev straffet igennem den retfærdige krig. Den retfærdige krig fremmede altså ifølge Augustin Guds sag og ville dermed i sin yderste konsekvens føre frem mod den højeste fred når Guds vilje var ført igennem enten her eller i det hinsides.

Forestillingen om den retfærdige krig fik dermed en yderst central betydning for Augustins samlede opfattelse af hele verdensordenen: Krige er ikke bare uundgåelige (pga. synden og ondskaben i verden), de er ligefrem nødvendige, fordi de tjener som et redskab i Guds hånd, med hvilket han sætter sin vilje igennem.

» DET VAR FØRST OG FREMMEST SYNDEN OG IKKE KUN FORBRYDELSER I SNÆVER JURIDISK FORSTAND, DER BLEV STRAFFET IGENNEM DEN RETFÆRDIGE KRIG

For Augustin var det dog magtpåliggende at understrege, at ikke alle havde autoritet til at føre en retfærdig krig på Guds vegne. Autoriteten lå alene hos den verdslige øvrighed, der havde sit embede fra Gud. Kun den kunne indlede en retfærdig krig for at forsvare Kirken, de kristne og den Gud-villede verdensorden. Heraf fulgte også, at enhver retfærdig krig nødvendigvis var en forsvarskrig imod ondskaben i verden.

Det er selvfølgelig ikke overraskende, at Augustins holdninger i mangt og meget afspejlede nogle generelle tendenser og opfattelser i det senantikke samfund. De lader sig da også kun forstå på baggrund af den udvikling som den romerske stat og den kristne kirke havde gennemløbet i de foregående årtier og århundreder. I begyndelsen af det fjerde århundrede havde kejsermagten accepteret kristendommen som én blandt flere religioner i riget. Det var formelt set sket i forbindelse med det såkaldte toleranceedikt fra år 311. Tre generationer senere var kristendommen tilmed blevet ophøjet til statsreligion og var snart også den eneste accepterede religion i riget. Noget sådan kunne selvsagt ikke ske uden en samtidig kristning af det romerske

magtapparat, herunder også hæren, der indoptog de kristne symboler i sine felttegn og som skjoldmærker, samt indførte særlige kristne bønner og andre liturgiske fejringer; fra og med de første årtier af det femte århundrede var det tilmed principielt kun tilladt for katolske kristne at gøre tjeneste som soldater i de romerske hære.

Denne symbiose mellem Kirken og den romerske stat markerede dog ingenlunde begyndelsen på Kirkens og de kristnes accept af krigen som et grundvilkår i tilværelsen. Helt tilbage til Kirkens allerældste tid er der vidnesbyrd om, at kristne gjorde tjeneste i de romerske legioner uden at blive fordømt eller udstødt af menighederne af den grund. Tilmed er det overordentlig vanskelig at udsige noget entydigt om Oldkirkens holdning til spørgsmålet om militærtjeneste og pligten til at forsvare den herskende samfundsopbygning, om nødvendigt med våbenmagt og gennem udgydelsen af blod. Martyrakterne er rige på beretninger om kristne soldater, der antageligt har tjent som soldater i årevis og først geråder i problemer, da man indskærper soldaternes og embedsmændenes pligt til at ofre til kejseren. Dette nægter mange af de kristne og dømmes derfor til døden. Omvendt bærer de teologiske tekster vidnesbyrd om, at det ikke var frygten for at komme til at overtræde det femte bud (*du må ikke slå ihjel*), der fik Kirkens folk til ved forskellige lejligheder at tale imod militærtjenesten. Nej, advarslerne gik primært på den fare for afguderi der lå i det mulige krav om at skulle involvere sig i ofringer i forbindelse med den hedenske kejserkult.

Da Kirken og staten forenedes i løbet af det fjerde århundrede, var der altså en lang tradition iblandt de kristne for at gøre tjeneste i de romerske hære. Følgelig var det naturligt for Augustin at reflektere over kriterierne for en retfærdig krig – den eneste form for krig som kristne kunne og skulle engagere sig i. Derfor er det rimeligt at fremhæve netop hans principielle overvejelser om den retfærdige krig, for så vidt som Augustins tænkning kom til at markere begyndelsen på en mere systematiseret kristen refleksion over spørgsmålet om den retfærdige krig – tilmed en refleksion, der fik overordentlig stor indflydelse på alle senere teorier om den retfærdige krig.

Fra Augustin går der en lige linie frem til nogle af højmiddelalderens fremmeste teologer såsom Gratian (d. ca. 1150) og ikke mindst

Thomas Aquinas (d. 1274), der bragte refleksionerne over de kristnes forhold til militærtjeneste og krigsførelse til en foreløbig afslutning gennem en bearbejdning og sammentænkning af næsten tusind års forestillinger om hellige og retfærdige krige.

I et videre perspektiv er det særligt Thomas Aquinas, der interesserer os her, idet han gennem en indoptagelse af Aristoteles tanker og med inddragelse af Augustins teorier stræbte efter at placere krigen inden for rammerne af en samlet kristen verdensopfattelse.

» I LIGHED MED AUGUSTIN MENTE THOMAS, AT DEN RETFÆRDIGE KRIG VAR EN GUDDOMMELIGT AUTORISERET HANDLING

I lighed med Augustin mente Thomas, at den retfærdige krig var en guddommeligt autoriseret handling, der tjente til at straffe synden i verden. Han mente også, at krigens mål var at afværge det onde og fremme det gode. Det fik dog hos Thomas og de efterfølgende thomistiske tænkere en vinkling, der i vid udstrækning var præget af den antikke græske filosof Aristoteles tækning. Vægten blev nemlig nu lagt på forsvaret af det såkaldte 'fælles bedste'. For så vidt er det blevet hævdet, at krig hos de thomistisk inspirerede teologer ikke længere blot blev set som en konsekvens af synden, men langt snarere blev opfattet som rodfæstet i selve de menneskelige fællesskabers natur, sigtende på at beskytte selv samme fællesskaber. Heri kom der til at ligge en klar teologisk understøttelse af de fremvoksende territoriale enheder, der netop da begyndte at gøre sig gældende i Europa og som også kom til at få indflydelse på den senere, konkrete opfattelse af retten til at føre krig i en nationalstatslig kontekst.

På baggrund af højmiddelalderens kirkeretslige teorier om den retfærdige krig, samlede Thomas Aquinas sine overvejelser om retten til at indlede en krig under overskriften *jus ad bellum*. Han hævdede i lighed med andre tidligere middelalderlige teologer, at nogle grundlæggende forhold skulle være i orden før man med rette kunne hævde, at der var tale om en retfærdig krig: Krigen var i princippet altid en forsvarskrig og kunne fx kun indledes af per-

soner der havde den rette autoritet, ud fra et retfærdigt formål og med de rette intentioner. Derudover skulle man have et retmæssigt krav på det man kæmpede om, fx et bestemt landområde; konkret talte teologerne om *personae, res, causa, auctotoritas* og *intentio* som de fem kriterier der skulle være opfyldt forud for en retfærdig krig. Vi nærmer dermed nogle kriterier for den retfærdige krig der også kendes i en moderne kontekst.

De foregående århundreders kirkeretslige diskussioner om den rette autoritet havde resulteret i ganske komplekse overvejelser om, hvem der i konkrete situationer kunne siges at sidde inde med den rette autoritet til at indlede en retfærdig krig. For teologerne og dermed for Thomas var sagen forholdsvis simpel, idet kun den, der ikke havde nogen jordisk herre over sig, havde den rette autoritet til at indlede en krig. Ideelt set betød det, at kun paven, kejseren og muligvis kongerne havde den nødvendige autoritet. Samtidig lå der også heri, at visse persongrupper ikke havde lov at erklære og føre krig; det gjaldt fx privatpersoner og gejstlige.

Hvad angår det rette formål, så var det en grundlæggende antagelse for Thomas, at fjenden måtte have pådraget sig en skyld – altså have syndet – før krigen kunne indledes. Dermed havde fjenden forbrudt sig imod Guds og menneskers lov og var dermed hjemfalden til straf.

Endelig skulle den retfærdige krig indledes ud fra de rette

» KRIGEN SKULLE UDKÆMPES FOR AT FREMME DET GODE OG AFVÆRGE DET ONDE. HERI LÅ SELVE OPFYLDELSEN AF DET HØJESTE MÅL FOR KRIGEN, NEMLIG FREDEN

intentioner, hvilket ville sige, at krigen skulle udkæmpes for at fremme det gode og afværge det onde. Heri lå selve opfyldelsen af det højeste mål for krigen, nemlig freden.

Når kriterierne for at indlede en retfærdig krig var opfyldte, kunne man så ifølge teologer som Thomas Aquinas indlede selve krigshandlingerne. Også de var i princippet underlagt nogle bestemte kriterier, for så vidt som man talte om *jus in bello*. Hermed mente man de regler, der skulle sikre, at den retfærdige krig blev

ført med passende midler og ikke førte til unødig brutalitet eller gik ud over særligt sårbare og udsatte grupper i samfundet, der havde krav på en særlig beskyttelse.

KORSTOGENE SOM RETFÆRDIGGØRENDE KRIGE

En særlig form for retfærdig krig i middelalderen var de såkaldte korstog rettet imod Kristi fjender. Gennem de seneste par årtier har korstogene været genstand for meget omfattende studier, herunder også hvad der adskilte korstog fra andre retfærdige krige i middelalderen. Korstogene havde to væsentlige forudsætninger: For det første pavens ledende rolle som den, der iværksatte korstoget, og for det andet den aflad, der blev lovet alle de der tog del i korstoget – konkret var der tale om en hel eller delvis eftergivelse af den timelige bodsstraf, der dog ofte, om end teologisk set misvisende, benævnedes 'syndernes forladelse' i de samtidige kilder. Korstogene var således med den danske historiker Kurt Villads Jensens ord ikke bare *retfærdige* krige, men ligefrem *retfærdiggørende* krige. Om disse korstog så blev ført imod muslimerne i det Hellige land eller på den Iberiske Halvø, imod hedninger øst for Elben og i Baltikum eller imod kættere og frafaldne blandt Katarerne i Sydfrankrig var for så vidt ikke afgørende for den generelle opfattelse af korstogene som hellige og retfærdige krige, der blev udkæmpet i troskab mod Rom til forsvar for Kirken og med løfte om aflad for den, der fulgte det guddommelige kald.

Under de første korstog kæmpede korsfarerne ikke alene for at befri Jerusalem og det Hellige Land, men i lige så høj grad for at vise deres vilje til (i bogstaveligste forstand) at tage deres kors op og følge Kristus i lydighed mod hans befalinger. I denne Kristusefterfølgelse lå selve løftet om frelse. Mest markant kom disse forestillinger til udtryk hos Pave Innocens 3. Her ser man en direkte sammenkædning af nogle gammeltestamentlige forestillinger om Guds krig med pavelige bestræbelser på at reformere hele Kirkens religiøse liv. For Innocens 3. var korstogene og reformen af Kirken simpelthen to sider af samme sag, nemlig Kirkens og de troendes kamp mod det onde i verden.

Forestillingen om den retfærdige krig som 'Herrens krig' nåede

et foreløbigt højdepunkt i Pave Innocens' understregning af, at Guds folk måtte udkæmpe disse krige, for derigennem at opnå frelsen og den evige salighed. Den retfærdige krig blev dermed i skikkelse af korstogene et middel til frelse for den enkelte og et konkret udtryk for den sande inderlige tro hos de kristne. For så vidt var der også her tale om, at man igennem den retfærdige krig kæmpede for Kirkens fred, der dog i vid udstrækning havde fået en eskatologisk drejning, for så vidt som den i udpræget grad handlede om menneskets frelse snarere end en absolut fred her på jorden. Samtidig blev disse krige udkæmpet med en udpræget brutalitet, der lå i den antagelse, at man kæmpede imod Guds og Kristi fjender, hvorfor der ikke blev meget plads til foranstaltninger, der skulle begrænse krigene og den konkrete voldudøvelse, hvilket for så vidt lå i forlængelse af Augustins tanker om, at man til enhver tid skulle forsvare Kirken og tvinge frafaldne tilbage til den kristne tro.

NATIONAL MESSIANISME OG HELLIGGØRELSEN AF FÆDRELANDET I MIDDELALDEREN

Korstogene, som var vendt imod ydre og indre fjender af Kirken, var dog ikke de eneste krige i middelalderen; også stormænd og konger vedblev med at føre krig imod hinanden.[3] Kirkens folk kom dermed mere eller mindre nødtvunget til også at legitimere denne form for krige ved at definere dem som retfærdige – og det på trods af tidligere forsøg på at skabe fred indadtil blandt de kristne og vende våbnene udad imod de ydre fjender. Også her kom Thomas Aquinas og hans efterfølgere til at spille en afgørende rolle igennem formuleringen af nogle teorier, der kom til at række langt ud over deres egen samtid og ind i senere tiders nationalstatslige krige. Denne fortsatte aktualitet hænger i høj grad sammen med, at Thomas indoptog væsentlige dele af Aristoteles i sine principielle overvejelser over retten til at føre krig. Særligt kom Aristoteles' tanker om staten som et *corpus mysticum* til at spille en afgørende rolle i nytolkningen af visse af forestillingerne omkring den retfærdige krig, ligesom de fik afgørende indflydelse på den generelle politiske tænkning i perioden, hvor en udvikling frem mod egentlige nationalstater tog sin begyndelse.

For Thomas og hans samtidige kom forsvaret af Kirken og den kristne tro i den forbindelse til at spille en mindre fremtrædende rolle i deres teologiske skrifter i forhold til en mere generel tale om fyrsternes ret til at føre selvstændige (men fuldt retfærdige) krige for at forsvare det land, det folk og den kirke, der var blevet dem betroet af Gud – alt sammen samlet i begrebet *patria*. Det kom i realiteten til at betyde en fuld legitimering af de krige, der blev udkæmpet imellem kristne fyrster om adkomsten til land og magt.

» DET VAR KUN MULIGT FOR HØJ- OG SENMIDDELALDERENS TÆNKERE AT TALE OM STATEN OG DET POLITISKE LIV I NOGLE UDPRÆGET RELIGIØSE TERMER

Den retfærdige krig blev stadig med Thomas' ord udkæmpet for at straffe synden og fremme freden, men nu udtrykt ved Fyrstens gudgivne herskermagt og hans pligt til at beskytte det land og folk der var ham betroet. Dermed afspejler hans tanker meget tydelig en almen udvikling i højmiddelalderens samfund, hvor de gamle vasalforhold tabte i betydning i takt med, at nye magtmæssige centre og institutioner fik større og større indflydelse. Det gælder ikke mindst byernes og fyrstemagtens stigende betydning i det udviklingsforløb der førte frem til en egentlig territorialstatslig samling fra slutningen af middelalderen og videre frem. Thomas og hans samtidige opfattede således med inspiration fra Aristoteles krigen som en naturlig del af den politiske autoritet, der lå hos fyrsten.

Imidlertid var det kun muligt for høj- og senmiddelalderens tænkere at tale om staten og det politiske liv i nogle udpræget religiøse termer, hvad der også skulle få afgørende indflydelse på forestillingerne om den retfærdige krig som legitimerende for de nye fremvoksende statslige enheder. Det er således blevet hævdet, at disse nye stater i Europa – og da i særdeleshed i England og Frankrig - i særlig grad stræbte efter at helliggøre deres krige som et led i legitimeringen af deres eksistens, men i høj grad også for at kunne fungere som en samlende faktor i nogle traditionelt set meget fragmenterede og opsplittede samfund. Helliggørelsen af krigene fandt sit vel nok mest kraftfulde udtryk i det, den engelske historiker

Norman Housley har kaldt '*national messianisme*'. Bag dette begreb ligger der en forestilling om, at fyrsten, folket og landet var særligt udvalgt af Gud. Tanken er ikke fuldstændig ny her i senmiddelalderen, og findes faktisk udtrykt i forskellige ældre tekster – eksempelvis som et markant element i Karl den Stores selvforståelse i karolingisk tid, og igen i forbindelse med skildringerne af de frankiske riddere og deres reaktioner på Pave Urban 2.s opfordring til dem at drage mod det Hellige Land i 1095. Det nye i disse forestillinger var imidlertid den nævnte inkorporering af Aristoteles' statstænkning i en middelalderlig forestillingsverden, hvorigennem man opnåede en fuldstændig legitimering af den retfærdige krig som et naturligt redskab for fyrsten i udøvelsen af hans gudgivne magtmæssige beføjelser og i selve legitimeringen af hans magt.

Som nævnt finder man et godt eksempel på denne såkaldte nationale messianisme i Frankrig i forbindelse med langvarige konflikt med England. Her var der i begyndelsen af 1400-tallet en stærk overbevisning om, at man kæmpede en retfærdig krig imod englændernes uretmæssige krav på den franske trone. For så vidt var krigene imod englænderne hellige krige, der var velsignet af Gud og støttet af hans helgener. Tilmed var det en fortjenstfuld handling at dø på slagmarken i sådan en krig – om det så har været en trøst for de mange franske riddere, der måtte lade livet på slagmarken, eksempelvis ved Agincourt i 1415, kan man jo spekulere på. De franske konger var så at sige udvalgt af Gud til at anføre deres hære imod Guds og landets fjender.

» DET FORTJENSTFULDE I AT KÆMPE, OM NØDVENDIGT TIL DØDEN, FOR AT FORSVARE DET KRISTNE FÆLLESSKAB

Denne overordnede forestilling om fyrstens guddommelige kaldelse og udvælgelsen af et land og et folk i en realisering af Guds planer fik også indflydelse på den måde, hvorpå man opfattede de våbenbærende klassers opgave i fællesskabet. Ridderne blev meget naturligt opfattet som dem, der skulle forsvare landet og folket imod eventuelle ydre fjender og imod den trussel om oprør, der kunne komme indefra. På den måde tjente de også det

overordnede mål for enhver retfærdig krig, nemlig at værne om freden. Konkret finder man i kilderne eksempler på, at ridderens død for sit land blev sammenlignet med Kristi død for hele menneskeheden. For så vidt trækkes der her på en gammel tradition om det fortjenstfulde i at kæmpe, om nødvendigt til døden, for at forsvare det kristne fællesskab. Fortjenesten kunne i sin yderste konsekvens være frelsen, som vi så det i forbindelse med omtalen af korstogene.

På den baggrund etableredes i middelalderen nogle af de grundtanker og forestillinger om den retfærdige krig, som også er gældende i dag. En tid endnu var krigene dog i overvejende grad religiøst begrundede – også selvom vi bevæger os op i 1500-tallet og dermed så at sige lader middelalderen bag os; for så vidt var det stadig de gamle religiøse verdensanskuelser der var de dominerende når fyrsterne skulle legitimere deres indbyrdes krige.

ARVEN FRA MIDDELALDEREN OG ETABLERINGEN AF EN NY EUROPÆISK ORDEN

Reformationen i første halvdel af 1500-tallet brød den konfessionelle enhed der overordnet set havde hersket i store dele af Europa middelalderen igennem.[4] Også fremkomsten af egentlige nationalstatslige enheder der havde taget sin begyndelse i den senere del af middelalderen fremmede opløsningen af den middelalderlige enhedskultur der længe havde præget Europas historie: Både sprængningen af Kirken og de gryende nationalstater fik indflydelse på forestillingerne om den retfærdige krig videre op gennem historien. Først og fremmest fordi Reformationen ikke kun var et teologisk anliggende for tidens lærde men i lige sø høj grad kom til at involvere territorialherrerne og fyrsterne i deres indbyrdes relationer og konflikter. Resultatet blev en næsten endeløs række af religionskrige, som kom til at præge Europa i tiden efter Reformationen og helt frem til 1648, hvor den såkaldte Westfalske Fred gjorde en ende på Trediveårskrigen, og i et videre perspektiv også på rækken af religionskrige i Europa. Kirkehistorikeren Carsten Bach-Nielsen har således peget på, at den fremherskende opfattelse af krig i perioden fra Reformationen og frem til afslutningen på

Trediveårskrigen var domineret af den opfattelse, at den retmæssige fyrste var indsat af Gud og derfor repræsenterede en gudvillet orden. Enhver, der vendte sig imod fyrsten og fx angreb hans land, angreb i virkeligheden Gud selv og den orden han havde sat i værk. Oprør blev opfattet som oprør imod Gud og krigen ofte betragtet som en (udryddelses)krig imod kættere – det sidste var specielt fremherskende i forbindelse med Trediveårskrigen, der blev udkæmpet med en uhørt brutalitet. Det betød samtidig, at man i lighed med middelalderens teologer fortolkede nederlaget som et udtryk for guddommelig straf over et ugudeligt folk.

Trediveårskrigen førte ufattelige ødelæggelser med sig, men bragte ikke nogen afgørelse på den konfessionelle splittelse i Europa. Tilmed oplevede man alliancer, der gik på kryds og tværs af de kirkelige skel, hvad der blot forplumrede billedet endnu mere. Ved fredsslutningen i 1648 havde fyrsterne således indset, at krige ført i Guds navn ikke kunne løse de konflikter, der opstod fyrsterne imellem; tværtimod ville de kun føre til endnu mere ødelæggelse og ruin for de stridende parter, der ikke i realiteten kunne påtvinge hinanden modpartens religiøse overbevisninger.

På grundlag af den Westfalske Fred etableredes dermed i realiteten en ny orden i Europa, hvor grundlaget var en anerkendelse af de enkelte stater som ligeberettigede i forhold til hinanden uden hensyn til eventuelle konfessionelle forskelle. Det var nogle tanker som også føromtalte Hugo Grotius havde plæderet for i sit skrift *De jure belli ac pacis* (1625) hvor han forsøgte at opstille nogle nye regler for staternes indbyrdes forhold, der grundede sig på nogle fællesmenneskelige forudsætninger (den såkaldte *Folkeret*) frem for troen på en bestemt religion. Ikke at Grotius var a-religiøs eller benægtede Gud som øverste instans; han mente blot, at de menneskelige samfund bedst lod sig regulere og organisere i deres indbyrdes forhold igennem nogle almene regler, der var nedlagt i selve skaberværket og dermed omfattede alle, uanset deres konfessionelle eller mere almene religiøse overbevisninger. Det var med Grotius ord de samme almene regler, der gav menneskets dets drift til at leve i fællesskab, en tanke han hentede fra Aristoteles igennem Thomas Aquinas' reformuleringer. Selvom der i princippet således var tale om en ny europæisk orden der gjorde op med den middelal-

derlige tanke om konfessionel og kirkelig enhed, så hentede man altså alligevel en væsentlig del af sit tankegods fra middelalderens teologer. Herunder også tanken om den retfærdige krig, hvor man principielt set fastholdt de ovenfor skitserede kriterier for krigens retfærdighed, skønt fx historikeren Erslev Andersen har understreget, at man i denne nye magtbalancepolitik snarere refererede til den retfærdige *fjende* end til den retfærdige *krig*.

DEN RETFÆRDIGE KRIG OG EN BEGYNDENDE NATIONALISME

Den nye europæiske orden der grundende sig på den omtalte magtbalancepolitik kom til at spille en vigtig rolle i forbindelse med en fremvoksende nationalisme i den senere del af 1700-tallet og første halvdel af 1800-tallet og fik dermed også indflydelse på forestillingerne om den retfærdige krig. Historikerne har således peget på, hvorledes hærene blev nationaliserede i denne periode sådan at forstå, at man stærkt fremhævede enheden imellem hæren, nationen og folket – mest markant i Frederik den Stores Preussen og senere i Revolutionstidens Frankrig, hvor det blev et dictum at "folket har retten og udøver den".[5] Det var ikke længere fyrsternes edssvorne vasaller eller de hvervede lejesoldater der skulle kæmpe for nationen, men derimod hele folket, der kunne og skulle mobiliseres i en fælles kamp for nationen. Dertil kom så industrialiseringens øgede muligheder for at bevæbne disse nye folkelige massehære med nye og mere effektive (dvs. dødelige), langtrækkende våben.

» OPRØR BLEV OPFATTET SOM OPRØR IMOD GUD OG KRIGEN OFTE BETRAGTET SOM EN (UDRYDDELSES)KRIG IMOD KÆTTERE

Hele 1800-tallet igennem prægede denne nationalisme forestillingerne om den retfærdige krig der ligefrem defineredes ud fra nationens og folkets krav om enhed. Carsten Bach-Nielsen har således påpeget, at retfærdigheden i denne nationale og nationalistiske kontekst alene lå i det han kalder "folkets og nationens tarv og suveræne fællesvilje", hvor man krævede, at folk skulle samles i nationer – også selvom dele af folket nu boede inden for grænserne af andre nationer, da vejede den folkelige fællesvilje stærkere end senere grænsedrag-

ninger. I historieskrivningen fik det den interessante konsekvens, at nationalt sindede historikere gerne henviste til en længst svunden fortid, når man skulle argumentere for en samling af folket og generhvervelsen af tabte landområder. Da betød det ikke noget om kravene grundede sig på en mere eller mindre mytisk (konstrueret) fortidig virkelighed tilbage i fx oldtiden eller middelalderen – de kunne fint bruges som en retfærdiggørelse for aktuelle folkelige og territoriale krav og kom dermed til at retfærdiggøre selve krigen der var folkets ultimative offer for den nation der kaldte dem til kamp. Også her ser man parallellerne til senmiddelalderens nationale messianisme og hellige patriotisme som kort blev omtalt ovenfor.

DEN RETFÆRDIGE KRIG OG KRIGEN IMOD TERROR – EN AFRUNDING

Det er blevet hævdet, at forestillingen om den retfærdige krig endegyldigt brød sammen i og med udbruddet af Første Verdenskrig – eller i det mindste da den euforiske stemning fra krigens første dage forvandlede sig til rædsel over den moderne gennemindustrialiserede krigs blodige gru i skyttegravenes helvede; da gav talen om en retfærdig krig ikke længere mening.[6] Som nævnt i indledningen var Folkeforbundet fra 1919 og senere etableringen af De Forenede Nationer i 1945 et forsøg på at drage konsekvensen af to langvarige og blodige verdenskrige. Og trods forsøg på fundamentalt at ændre de principper, hvorigennem man søgte at regulere internationale forhold (særligt fra amerikansk side i både 1919 og 1945), synes de to organisationer at have fastholdt den etablerede europæiske magtbalancepolitik, hvor både Folkeforbundet og FN i realiteten kom til at afspejle de sejrende stormagters magtinteresser regionalt, internationalt og globalt. Siden 1919 havde amerikanerne imidlertid forsøgt at gøre en anderledes orden gældende i international politik, hvor fokus lå menneskerettigheder og demokrati som et globaliseringsprojekt. USA's erklærede krig imod terror i 2001 kom for så vidt til at fremme udbredelsen af denne amerikanske orden. Erslev Andersen har således peget på, at præsident George W. Bush rent faktisk tog skridtet fuldt ud efter terrorangrebet i september 2001 og gjorde den amerikanske orden til det overordnede strategi-

ske mål for USA's sikkerhedspolitik, der også kom til at involvere USA's støtter i Vesten. Det er blevet sagt, at krigen imod terror reelt førte til en genindførsel af den klassiske tanke om den retfærdige krig for så vidt som der oprindeligt heri lå en tank om at den retfærdige krig var en krig imod ondskaben i verden – derfor føres den aktuelle krig imod terror rent retorisk i hele menneskehedens navn. Krigen imod terror er netop i den optik ikke vendt imod geografiske afgrænsede lande eller bestemte folkeslag men derimod imod *ondskaben* som sådan i form af en dehumaniseret fjende, som ikke lader sig lokalisere til et bestemt geografisk land men potentielt set kan befinde alle steder. Lars Erslev Andersen har peget på, at konsekvensen heraf er en permanent undtagelsestilstand hvor krigen er "alle steder og ingen steder"; selve krigen imod terror får dermed med Erslev Andersens ord karakter af en global borgerkrig. Heri ligger den nye udfordring for de klassiske forestillinger om den retfærdige krig.

#3

KRIGENS MULIGE NØDVENDIGHED

Af sognepræst Claus Oldenburg

Først i 1520'erne var situationen i Tyskland på kanten af det kaotiske, og Martin Luther, der kom til at lægge ryg til protestantismen og dermed på sigt den moderne nordeuropæiske og –amerikanske verden, måtte tænke en række samfundspolitiske emneområder igennem ud fra sin egen og samtidens teologiske horisont. I denne sammenhæng blev krigens problem meget vigtig, og den måde, Luther argumenterede på, blev normdannende for en række problemfelter, som vi dag vil anse for at ligge et sted mellem statskundskab og værdigrundlag, men som dengang var ren teologi – man tænkte nemlig Gud først, menneske og verden næst. I dag er det omvendt.

GENNEMBRUDDET

I al gennemgang af historiske stof vil der være tale om en efterrationalisering, fordi man så at sige kender 'følgen', mens man med rette må diskutere 'årsagen'. I den forstand kom reformationen ikke som et lyn fra en klar himmel, men det blev Martin Luthers lod her i verden at åbne for en proces, hvor 'man' – generelt sagt – fik brudt dæmningen for én gennem århundreder ophobet frustration i det centrale og nordlige Europa. Frustrationens skydeskive var klart nok den romersk-katolske kirke med pavens hovedsæde i Rom, fordi denne almene kirke

» OG DEN AF LUTHER – OG AF ANDRE – FREMKALDTE REFORMATION BLEV SKELSÆTTENDE, FORDI UDVIKLINGEN I ET HISTORISK PERSPEKTIV BLEV SÅ FORSKELLIG MELLEM ET NORDLIGT EUROPA – MED AFLÆGGERE I USA OG CANADA – OG ET SYDLIGT EUROPA

havde haft monopol på al teori og al praksis gennem det meste af den historiske periode, som vi kalder Middelalder. Og den af Luther – og af andre – fremkaldte reformation blev skelsættende, fordi udviklingen i et historisk perspektiv blev så forskellig mellem et nordligt Europa – med aflæggere i USA og Canada – og et sydligt Europa. Det er karakteren af denne forskel, som ligger i kim i Luthers måde at tænke og argumentere på.

Vitterlig er det, at det tyske område stod på den anden ende først i 1520'erne, og at Luther som den centrale politiske og åndelige personlighed måtte tage sig af en del af de følgevirkninger, som denne evangeliske opstand – dvs. dette åndelige oprør med bastante fysiske konsekvenser – havde påført den europæiske verden. Kerneområdet var den tysktalende del af Europa – klart den største – men den gamle tysk-romerske kejsermagt, som var katolsk, var samtidig en meget svag centralmagt, hvilket et eller andet sted også var meningen med den. Til gengæld forstod de mange tyske fyrster af noget forskellig rang at kappes med hinanden, og denne ledende samfundsgruppe var tidligt delt mellem en gammel loyalitet over for Rom og så en begejstring for det evangeliske, som også indeholdt ty-

delige økonomiske og politiske gevinster. De europæiske byer havde i perioden forinden opbygget en stærk økonomisk og politisk platform, og det, vi i dag forstår ved 'marked' og pengeøkonomi, er i høj grad skabt i disse bystater, som er historisk meget tydelige i Italien og i det nordlige Tyskland, Nederlandene inklusive. Disse byer – og mange andre – krævede selvfølgelig flere rettigheder og flere friheder i kølvandet på den reformatoriske proces. Og bønderne gjorde det, for denne nye evangeliske oplysning havde klart emancipatoriske træk, hvorved de fik modet til at tale deres herrer – fyrsterne – 'midt imod'. Dette bondeoprør fik central betydning i samtiden og i eftertidens bedømmelse af Martin Luther og selve reformationen.

Egentlig begyndte bondeoprøret som en rimelig 'smal' sag om rettigheder og pligter, altså spørgsmål, som havde karakter af overenskomst. Men striden udviklede sig, og prædikanterne blandede sig. For derved fik oprøret – som nu må kaldes Bondekrigen – en religiøs-ideologisk karakter, som satte opgøret øverst på den politiske dagsorden. Luther havde gang på gang formanet både fyrster og bønder om mindelighed, men det synes ret klart, at prædikanternes forsøg på at idealisere bøndernes krav som en futurisk og nærmest messiansk etablering af et 'Guds rige' fik Luthers hidtidige politiske mådehold til at kortslutte, hvorfor han klart meddelte, at dette oprør måtte slås ned med alle tilgængelige midler.

» PRÆDIKANTERNES FORSØG PÅ AT IDEALISERE BØNDERNES KRAV SOM EN FUTURISK OG NÆRMEST MESSIANSK ETABLERING AF ET 'GUDS RIGE' FIK LUTHERS HIDTIDIGE POLITISKE MÅDEHOLD TIL AT KORTSLUTTE, HVORFOR HAN KLART MEDDELTE, AT DETTE OPRØR MÅTTE SLÅS NED MED ALLE TILGÆNGELIGE MIDLER

Krigen skabte frustration hos mange, og den evangeliske officer Assa von Kram bad direkte Martin Luther om at redegøre for sit synspunkt. Det blev til skriftet *Kan soldater også have Guds nåde?* fra 1526, hvor Luther er meget tydelig om fænomenet 'krig', som simpelthen bliver udsat for en teologisk analyse.

DE TO REGIMENTER

Kernen i Luthers forestillingsverden var menneskets retfærdiggørelse: At mennesket ikke kan gøre sig selv retfærdigt hverken ved gode gerninger eller ved kirkelig mellemkomst, men at mennesket er henvist til at tro på, at kun en anden og fremmed magt kan gøre det retfærdigt. Denne anden og fremmede magt er Kristus.

Denne opfattelse diskuteres normalt som et spørgsmål om viljens frihed eller mangel på samme. I den forbindelse overser man ofte, at pointen *også* er, at mennesket er offer for sine omstændigheder og drives af ydre faktorer. Mennesket er så at sige dets reaktion på omverdenen. Det samme kan siges med luthersk salt: Mennesket rides af enten Gud eller Fanden – og mennesket véd aldrig, hvem der sidder deroppe på skulderen lige nu!

Fritager det mennesket for ansvar? Nej – tværtimod, vil Luther sige. For mennesket er grundlæggende bevidst om sine handlinger

» MEN LIGESOM LOVEN ER NØDVENDIG FOR AT DÆMME OP FOR SYNDEN, KAN KRIGEN VÆRE EN AF LOVENS MULIGHEDER

og lever derfor i skellet mellem godt og ondt. Den negative pol er synden. Den positive pol er Guds retfærdighed. Det er denne smertelige bevidsthed, som skaber samvittigheden, og det er i samvittigheden det hele foregår.

Denne grundstruktur opfatter Luther som en kombination af evangeliets tiltale og menneskets egne og direkte erfaringer. Denne struktur sættes af Luther ind i et universalistisk drama, der omfatter den skabte verden.

Verden er oprindeligt skabt ud af Guds kærlighed. Men verden er blevet syg. Syndefaldet er det ondes indtrængen og har resulteret i en total forgiftning. For at bekæmpe denne sygelighed satte Gud tidligt loven ind. Loven skal beskytte de gode og bekæmpe de onde. Loven er et sanktionssystem for at ave synden. Her placerer Luther krigen.

Det handler ikke om retfærdige eller uretfærdige krige, men om at krigen kan blive nødvendig for at dæmme op for synden.

Loven kan i sig selv ikke udrette noget som helst. Det kan kri-

gen heller ikke. Men ligesom loven er nødvendig for at dæmme op for synden, kan krigen være en af lovens muligheder.

Lovens funktion er således repressiv. Så for at frelse verden, hvilket er den modsatte bevægelse, satte Gud sin kærlighed ind i spillet om jordens liv. Denne kærlighed er Guds ord omsat til menneskekød og –historie i Jesus af Nazareth og videreført i kirken i form af prædiken og kombinationen ord/dåbsvand og ord/brød og vin – altså sakramenterne. Guds ord hænger på Åndens troværdighed, og former et andet styre eller regimente end lovens, nemlig kærlighedens eller åndens. I dette rige er loven gjort overflødig. Dette rige er præsens, når mennesket tror sine synders forladelse, og det er futurisk som løftet om den ny verden.

Grænsen mellem de to riger går ikke mellem institutionen kirken og så den almindelige, verdslige verden. Der er snarere tale om to sfærer, for ethvert menneske kender ud af egen erfaring både kærlighedens og lovens rige.

Det er i denne sammenhæng Luther placerer den verdslige myndighed til at varetage en bestemt tjeneste i denne Guds verden, nemlig at føre lovens sværd – og ikke åndens, for det hører hjemme i kirken som Guds ords tiltale.

Men Gud selv er en uigennemskuelig spilfordeler. Hans veje og hans vilje er uransagelige. Gud sætter virkeligheden i al dens vælde, men denne kendsgerning fritager ikke mennesket for at være ansvarlig for sine handlinger. De pådømmes hver dag af mennesket selv inde i samvittigheden, og de pådømmes på den yderste dag af verdens dommer, som er Kristus.

» MEN GUD SELV ER EN UIGENNEMSKUELIG SPILFORDELER

Ansvarsplaceringen hos mennesket i kald og stand, hvad enten man er fyrste eller tobakshandler, er derfor pointen i den samfundsmæssige totaltydning, der bliver konsekvensen af Luthers tankegang. For den kan udvikles til en totalitær kommandostruktur eller – mere mindeligt – til det store faderbillede med Gud for verdens bordende, fyrsten for landets bordende, og husfaderen for familiens og husets bordende.

Forstået sådan indfældes mennesket i en struktur, der ska-

ber tryghed om egen placering i systemet. Men Luther lægger i virkeligheden en enorm byrde på menneskets skuldre: Du ved, hvad der er godt, og hvad der er ondt; du ved, at dine reaktioner er bundet til ydre faktorer, og at alt handler om, hvad du gør – i hvis tjeneste du står.

Dér opstår den syndsbevidsthed og det skyldkompleks, som blev den drivende kraft i den protestantiske verden.

RELIGIONISERING

Luther flytter således det hellige ud af kirkens rum og placerer det i den ydre verden. Man kan kalde det en religionisering af verden, hvis meningsfuldhed er dramaet mellem godt og ondt både på de ydre fronter og de indre fronter.

» LUTHER FLYTTER SÅLEDES DET HELLIGE UD AF KIRKENS RUM OG PLACERER DET I DEN YDRE VERDEN. MAN KAN KALDE DET EN RELIGIONISERING AF VERDEN

Det betyder, at det guddommelige ikke er noget metafysisk eller verdensfjernt, men er omsat i kød og blod og tjeneste. Det samme gælder Djævlen og alle hans gerninger og alt hans væsen.

Mennesket anbringes dermed i et kronisk moralsk dilemma, og heraf udspringer den omsætningskraft og den handlingsenergi, som bliver karakteristisk for protestantismen, for enten sker tingene Gud til ære, eller også sker de for at forøge Fandens smilehuller.

Mennesket bliver således medansvarlig for denne dramatiske verden, og det er den tyske sociolog, Max Weber, der har påvist den indre sammenhæng mellem den protestantiske kaldsetik – specielt den kalvinistiske – og kapitalismens udvikling. Bastant sagt kunne Guds nåde aflæses af den forretningsmæssige succes.

Man kan tilsvarende sandsynliggøre en indre sammenhæng mellem kaldsetikken og den offentlige tjeneste: At hvis du i dit embede plejer egne interesser, så er du ikke blot en slyngel, men den magt, du udøver, bliver vilkårlig – for dens formål kan så kun være dig selv, og dermed tjener du synden. Omvendt er det muligt at

tjene sin Gud og sin næste, hvis man tager sit embede her i verden alvorligt som gudstjeneste.

Det er antagelig denne kombination af personlig ansvarlighed over for sine foresatte og over for Gud samt den nøje afgrænsning af embedets beføjelser i lovbegrebet, som skaber det afbalancerede og relativt effektive administrationssystem, som vi kender. Korruption er begrænset og nepotisme tæmmet. Sammenhængende hermed hører den tillid til myndighedernes evne og dømmekraft, som er et karakteristisk træk ved vores samfundsmodel. Oprør er ukendt, civil ulydighed sjælden og selvtægt begrænset.

Med i dette billede af offentlig tjeneste hører de militære styrker. Netop fordi den mulige magt er så voldsom, har deres opgaver altid været nøje defineret og under behørig politisk kontrol.

» OPRØR ER UKENDT, CIVIL ULYDIGHED SJÆLDEN OG SELVTÆGT BEGRÆNSET

Havde krigsmaskinen været et mål i sig selv, havde vi været en bananstat – eller med et amerikansk udtryk 'en slyngelstat'.

OVERBEGREBET

Luthers formuleringer omkring de to regimenter lagde grundvolden til hans efterfølgeres systembyggeri på samfundets vegne. Det meget kontante og antimetafysiske træk ved Luthers tænkning omsættes senere til enevældens og den kirkelige ortodoksis totalitære model, hvor al tjeneste indrettes efter overbegrebet, nemlig Guds vilje.

Luther tænkte nemlig sandheden objektivt, hvorfor det filosofisk og teologisk blev nærliggende at etablere nye overbegreber, der ikke blot kunne træde i Guds sted men altså også udforme en tænkning, der kunne leve sit eget ophøjede liv uanset individerne.

Jeg mener således, at det er karakteristisk, at dominerende overbegreber såsom nationalisme og de store ideologier (hvor marxismen endda hævdede den videnskabelige objektivitet) alle

er udtænkt i et protestantisk, nordeuropæisk miljø. Man etablerede sig ganske enkelt med nye autoriteter, når nu den gamle kirke og dens krav på at være Guds åbenbaring i tid og rum var sat på porten.

Men samtidig må man medgive, at den religiøse frihed, som protestantismen i sin tid havde krævet, også er medvirkende til at udforme de menneske- og frihedsrettigheder, som er blevet hovedstykket i den moderne, politiske udvikling i vores verden.

DEN MULIGE NØDVENDIGHED

Hvis man vil begrunde krigsførelse med et overbegreb, så bliver 'man' nødt til at ty til en objektivitet, som skal retfærdiggøre, hvad 'man' er i gang med. Det gør Luther faktisk også, for han henviser til Romerbrevet kap. 13, hvor det er helt klart, at individerne skal underordne sig myndighederne af hvad art, disse end måtte være – et tekststykke, som har haft en enorm gennemslagskraft i den politiske historie. Men sagen er vel, at forfatteren til Romerbrevet, den store Paulus, ikke skrev om statskundskab men om en forventning om Guds riges snarlige gennembrud, hvorfor de verdslige myndigheder kun havde begrænset og midlertidig interesse.

» HAVDE KRIGSMASKINEN VÆRET ET MÅL I SIG SELV, HAVDE VI VÆRET EN BANANSTAT – ELLER MED ET AMERIKANSK UDTRYK 'EN SLYNGELSTAT'

Men Luther henviser nok så meget til samvittigheden som målestok for menneskets handlinger. Og betragter man 'den mulige nødvendighed' ud fra en samvittighedsvinkel, så bliver nødvendigheden ikke blot subjektiv, men den bliver også følelsestung.

Og så er 'den mulige nødvendighed' ikke længere en henvisning til en objektivitet uden for mennesket, men den er en henvisning til egen subjektivitet, altså en følelsesbeslutning, der kunne hedde: 'Jeg bliver nødt til det her'.

Dette er beslutningen om krig - både at indlede den, deltage i den og fuldføre den. Beslutningen tages politisk på alles vegne, og

den tilsvarende beslutning overdrages til den enkelte som soldat eller blot som deltager i den demokratiske proces.

Men pointen hos Luther er, at alle får blod på hænderne. Så krig kan ikke retfærdiggøres. Krigen er højst en syndig nødvendighed. Men den er en følelsessag, og det er nu engang følelserne, der driver denne verdens gang både inden for kærlighedens regimente og inden for lovens regimente.

PS. Midterstykket af denne artikel har i anden sammenhæng været offentliggjort i *Militært Tidsskrift, oktober 1990.*

#4

EN SUBJEKTIV BETRAGTNING

BEGREBET MARTYR FRA EN MILITÆR SYNSVINKEL

AF GENERALMAJOR KARSTEN J. MØLLER
SENIORANALYTIKER, DANSK INSTITUT FOR INTERNATIONALE STUDIER

Og i dybet lå der et feltlazaret,
At den sårede kunne forstå,
På sit dødsleje strakt ved den silende væg,
At han her var i gravkamret lagt.
...
Alle var de jo korsfæstet her
Ved en korsvej i jordens dyb,
Og en sælsom ildevarslende larm
Slog mod pansret på Fort Douaumont.[1]

KRIGERGRAVENE

Ingen, der har set, hvordan terrænet omkring Verdun og Fort Douaumont den dag i dag bærer præg af de voldsomme kampe, der fandt sted i 1916 for mere end 90 år siden, kan undgå at blive grebet af dette deprimerende syn. Har man tilmed også læst om kampene og den enkelte soldats vilkår, er det lige som om begrebet martyrium bliver nærværende, martyrium her forstået som lidelse og død, men uden en religiøs dimension. Den sovjetiske forfatter Nikolaj Tikhonov, der selv deltog som russisk soldat i den Første Verdenskrig, har formentlig følt det på samme måde, da han midt i 30'erne besøgte Fort Douaumont og blev inspireret til digtet, der indleder dette essay. "Alle var de jo korsfæstet her..", netop korsfæstelse og martyrium er snævert forbundne begreber fra den tidlige kristendom.

Slagmarken ved Stalingrad er i min optik den eneste, der kan sidestilles med Verdun. Skal man tale om (kollektivt) martyrium i militær forstand er Stalingrad stedet. Her fandt fra efteråret 1942 til 2. februar 1943 det ultimative opgør sted mellem Sovjetunionen og Tyskland. Her knækkede den Røde hær ryggen på Hitlers Wehrmacht.

Efter krigen rejste Sovjetunionen et storslået monument for de faldne, Mamaev Kurgan, en mindepark af gigantisk format. I mindehallen for de faldne, der er formet nærmest som en mægtig silo, brænder den evige flamme for den ukendte soldat og væggene er beklædt med mosaikker formet som røde bannere, hvor de faldnes navne er skrevet med guldbogstaver.

En af de mange indskrifter i mindeparken lyder:

Tak til dig, du helt,
for det, du
stod igennem.

Helten eller heroisme er et begreb, der måske er tættere på den militære begrebsverden. En helt er en person, der yder mere end pligten tilsiger, f.eks. under ekstreme omstændigheder som fare eller ulykke eller fra en ugunstig position udviser mod og vilje til selvopofrelse for at redde andre. Heroisme var oprindeligt et

begreb, der blev anvendt i militær sammenhæng, men er over tid blevet udvidet til at være et langt bredere begreb, f.eks. hverdagens helt, der kan gøre det vanskeligt at skelne fra det filosofiske begreb altruisme.

Martyriet er et nok et kristent begreb, men det optræder såvel i Jødedommen som i Islam, også i militær sammenhæng. Dette essay vil derfor prøve at skabe en smule klarhed om begrebernes anvendelse og relevans, idet dog Jødedommen og Islam ikke behandles her. Læseren er formentlig klar over, at det ikke er en helt simpel sag. Begrebet martyr har udviklet sig over lang tid, også i relation til krigsførelse, der som bekendt også har undergået store ændringer. Selvom vi endnu ikke klart kan overskue konsekvenserne heraf, er det tydeligt, at krigsførelsen i det 21. århundrede er ved at ændre sig i en række sammenhænge, hvorfor de to eksempler fra henholdsvis 1. og 2. Verdenskrig måske kun har historisk interesse. Heldigvis bidrager historien lejlighedsvis til at skabe (en vis) klarhed over nutiden.

MARTYREN

Martyr er oprindeligt et græsk ord, der anvendtes i det oldgræske retssystem om et førstehånds-vidne, det vil sige viden, der stammer fra direkte personlig observation eller erfaring.

I kristen litterær sammenhæng finder vi ordet martyr anvendt første gang i Mattæus-evangeliet 18,16 [Men hører han dig ikke, så tag endnu én eller to med dig, for at enhver kan sag kan blive afgjort efter to eller tre vidners udsagn] og Markus-evangeliet 14,63 [Da sønderrev yppersteepræsten sine klæder og sagde: "Hvad skal vi mere med vidner?]. I de to eksempler bruges ordet i den oprindelige juridiske betydning.

Ordet martyr optræder imidlertid også i Apostlenes Gerninger 22,20 [Og da dit vidne Stefanus' blod blev udgydt stod jeg selv ved siden af og bifaldt det og passede på hans morderes klæder] og i Johannes Åbenbaring 2,13 [Jeg ved, hvor du bor, dér, hvor Satans trone står; og du holder fast ved mit navn og fornægtede ikke troen på mig i de dage, da Antipas, mit trofaste vidne, blev dræbt hos jer, dér, hvor Satan bor]. I de to sidstnævnte skriftsteder bruges ordet

martyr i en anden betydning end den rent juridiske. Det anvendes her først og fremmest om Apostlene, der havde været vidne til Kristi ord og gerning på jorden, men også om dem, der ved deres omvendelse til Kristendommen, bevidnede den kristne tro uden hensyn til den risiko og de lidelser, det medførte.

Den første generation kristne kom meget hurtigt i et modsætningsforhold til den romerske statsmagt, fordi man nægtede at ære de af staten autoriserede guder. De blev derfor betragtet som upålidelige borgere og blev i stigende omfang chikaneret, udsat for fysisk afstraffelse og i sidste ende dødsstraf. Stefanus henrettelse var den pris han måtte betale for at bære vidne om sin tro, og med ham fulgte utallige andre, også kaldet "Blodvidner". I løbet af de første årtier efter Kristi død fik ordet martyr herefter – i kristen sammenhæng - den betydning, det har bevaret indtil i dag: En person, der over for en fjendtlig statsmagt eller befolkning fastholder sin kristne tro, selvom vedkommende i den forbindelse udsættes for tortur og/eller dødsstraf.

» DEN SANDE MARTYR ER DEN, DER ER BLEVET GUDS INSTRUMENT, OG SOM IKKE LÆNGERE ØNSKER AT OPNÅ NOGET FOR SIG SELV, END IKKE DET AT OPNÅ STATUS SOM MARTYR

Begrebet martyr kom til at spille en betydelig rolle for de kristne i mere end 250 år, hvor man var udsat for mere eller mindre intensive forfølgelser, indtil Kejser Konstantin fra år 303 udviklede kristendommen til statsreligion. Man begyndte sågar at sondre mellem de "røde" martyrer, der led døden for deres tro, og de "hvide", der "kun" havde lidt mindre overlast som tortur og lemlæstelse.

Der var prestige i at blive martyr, for man kunne herved sikre sig den evige frelse, hvilket for mange kristne var langt vigtigere end den fysiske overlevelse, selvom det kunne medføre ufattelige lidelser ikke at ville afsværge Kristus som Frelser og Forløser. (Wood, 1993)

Der opstod i takt med at antallet af martyrer steg en hel litteratur, martyrologier, d.v.s. lokale lister og beretninger over martyrer, hvilket blev meget populær lekture i den tidlige kirke. Det blev

så populært at blive martyr, at nogle med forsæt ødelagde romerske helligdomme eller bevidst krænkede myndighedspersoner for at opnå martyrdøden. Det rejste spørgsmålet om, hvorvidt man kunne blive martyr ved sådanne handlinger. Her resolverede Kirken dog, at det slet ikke kunne komme på tale. Det blev fastslået, at man betragtede det som overilet at søge døden, men omvendt var det forkasteligt at undgå den, d.v.s. man var forpligtet til at bekende sin tro, hvis man blev udfordret herpå, men det var ikke tilladeligt at fornægte den for at undgå pinsler. (Fields, 2004)

Man kan sige det på den måde, at selvom man udfører en handling, der medfører døden for ens tro, kan man ikke opnå martyrstatus, hvis den rette handling er baseret på falske motiver. Den sande martyr er den, der er blevet Guds instrument, og som ikke længere ønsker at opnå noget for sig selv, end ikke det at opnå status som martyr.

Af hensyn til den begrebsmæssige afklaring skal relationen mellem en martyr og en helgen præciseres. I den tidlige kristne verden blev betegnelsen helgen brugt om personer, der efter deres død blev almindeligt anerkendt for at have levet et eksemplarisk og helligt liv. Apostlene og martyrerne var eksempler herpå, men det skal understreges, at man ikke behøvede at være martyr for at blive kåret til helgen.

Illuc quicumque tenderit	*Den, der marcherer til det sted,*
Mortuus ibi fuerit,	*Hvis dér han skal møde sin død,*
Caeli bona receperit	*Himlens herligheder vil han få,*
Et cum sanctis permaserit.	*Og med Helgenerne vil han forblive.*

Dette vers stammer fra sangen "Jerusalem mirabilis". Det er en såkaldt "hvervevise", som blev anvendt i forbindelse med rekrutteringen til Det Første Korstog, der fandt sted 1096-1101 på foranledning af Pave Urban II. Formålet var dels at erobre Jerusalem og Det Hellige Land, dels at befri de kristne i den østlige del af Middelhavsområdet fra islamisk herredømme. Riddere og bønder fra næsten alle dele af Vesteuropa strømmede til Jerusalem, som blev indtaget i 1099.

Hvervevisen lover ikke martyrstatus for dem, der falder under

korstoget, men til gengæld Himlens herligheder i selskab med helgenerne, hvilket er et skridt i den retning. Det Første Korstog er derfor en betydningsfuld milepæl i martyriets historie. Selv om nogle af korsfarerne kan karakteriseres som martyrer i klassisk forstand, d.v.s. de hellere ofrede deres liv end at fornægte Kristus, betød udviklingen, at der skabtes en bevidsthed om, at martyrstatus kunne opnås af de, der faldt i kamp for Kristus mod de vantro. Det blev efterhånden almindelig praksis blandt de pavelige udsendinge, der stod for hvervningen af deltagere i korstogene, at love "Martyrens Røde Stola" til dem, der måtte falde i kampene mod muslimerne i Palæstina, Spanien m.m.

Det var ikke, fordi man ikke tidligere kendte til krige ført i Kristi navn til forsvar for kristendommen eller, efter flere århundredes tøven, dens udbredelse. men det var den verdslige hersker, der stod for krigsførelsen, mens Kirken støttede med velsignelse og bønner, som det fremgår af et brev fra Karl d. Store til pave Leo III fra 796:

"MARTYRENS RØDE STOLA"

"Det er vor opgave, med den Guddommelige Nådes hjælp, udadtil at forsvare Kristi Hellige Kirke med våben mod indtrængen fra alle retninger af hedningerne og de vantros ødelæggelser.....Det er deres opgave, mest Hellige Fader, at støtte vor hær med Deres hænder løftet mod Gud ligesom Moses."

Selv om den verdslige hersker fortsat stod for krigsførelsen, blev spørgsmålet om den enkelte faldne krigers status mere og mere påtrængende, idet vi husker, at den enkeltes frelse var det vigtigste spørgsmål for datidens mennesker. I et brev fra 878 til pave Johannes VIII spørger de frankiske biskopper, hvilken status de faldne i de netop afsluttede kampe mod indtrængende hedninger har. Paven svarer: "Fordi Deres ærværdige Broderskab ydmygt har spurgt mig om de, der i forsvar for Guds Hellige Kirke og for den kristne religion og det almene gode, for nylig er faldet i kamp, eller i fremtiden vil falde for den samme sag, kan opnå tilgivelse (indulgentiam) for deres synder, svarer vi klart i nåde af Kristus vor Gud, at de, der i fromhed for den kristne religion er faldet i kamp mod hedninge og vantro, vil modtage det evige livs hvile." (Wood, 1993)

Paven giver de faldne Absolution og løfte om et evigt liv, men alt tyder på, at Pavestolen ikke anså sig autoriseret til skænke martyrstatus, hvilket kun Gud kunne gøre. På dette tidspunkt var den katolske kirkes tanker om bodssystemet og Pavestolens rolle i dette endnu ikke fuldt udviklet. Når der sker en ændring omkring martyriet i det 11. århundrede skyldes det formentlig, at den verdslige magt generelt svækkes, mens den kirkelige magt i form af Pavestolen styrkes betydeligt. Det indebar bl.a., at det fortrinsvis var Paven, der i den efterfølgende periode autoriserede krig. Sagt på en anden måde: I korstogenes tid var hærenes rolle ikke nødvendigvis at udføre opgaver for den verdslige hersker eller fyrste, men derimod for den kirkelige hersker, Paven, der for øvrigt tillige besad betydelig verdslig magt, om end kamufleret i kirkelige gevandter.

For den enkelte soldat betød det et behov for at få afklaret sin status i forhold til den verdslige og kirkelige magt. Hvor den verdslige magt kunne give løfte om belønning af materiel karakter, kunne Paven give løfte om åndelig belønning. Derfor begynder den klassiske martyrsprogbrug at dukke op i forbindelse med krigsførelse i Kristi tjeneste, ikke blot mod hedninger, men også de falske kristne og vantro.

Da Urban II udgav sin appel om at melde sig som korsfarer lovede han bodseftergivelse (d.v.s. at man ikke skulle en tur gennem skærsilden inden man kom i Himmerige) og det evige liv, til dem, der måtte falde i kamp. Heller ikke han mente sig formentlig autoriseret til at "udnævne" martyrer, selv om hvervevisen "Jerusalem mirabilis" som nævnt er meget tæt på at gøre det.

Derimod blev korsfarerne indskærpet tillid til Jesu løfte, som det kommer til udtryk i Mattæus 19,29: "Og enhver, som har forladt hjem eller brødre eller søstre eller fader eller moder eller hustru eller børn eller marker for mit navn skyld skal få det mangefold igen og arve evigt liv."

Urban II lovede som nævnt bodseftergivelse, men nævnte aldrig martyrer, hvorimod korsfarernes krønikeskrivere omtaler korstogets martyrer, men aldrig bodseftergivelse.

Den tidligst kendte krønike om Det Første Korstog er Gesta Francorum, Frankernes gerninger. Martyriet er et tema, der går igen i krøniken. Krønikeskriveren skriver f.eks.om de faldne

korsfarere ved Antiokias belejring (1096):".....disse mænd var de første, der modtog det velsignede martyrium for Vor Herre Jesu Kristi skyld."

Krønikens næste omtale af martyriet er i forbindelse med belejringen af Nikæa i 1097: Mange af vore mænd modtog martyriet der og gav deres lykkelige sjæle til Gud med fryd og glæde og mange af de

» MACHIAVELLI PLÆDEREDE FOR BORGERVÆBNINGEN ELLER SAGT PÅ EN ANDEN MÅDE: ALMINDELIG VÆRNEPLIGT. MEN HAN VAR LANGT FORUD FOR SIN TID

fattige døde af sult for Kristi navn. Triumferende bar de i Himmerige martyriets stola, som de havde modtaget, idet de med én stemme sagde: "Herre, hævn vort blod, som var udgydt for Dig".

Dette afsnit af krøniken er vigtigt af to årsager. For det første har det karakter af en vision. Krønikeskriveren refererer til en sådan, fordi det var helt afgørende for martyrstatus, at den blev bekræftet ved en levende persons vision, der dermed "autoriserede" martyriet i forhold til offentligheden. Det understreger, at martyrstatus ikke kan skænkes af Paven eller opnås med udgangspunkt i den almindelige kirkelige tradition. Martyriet var et helt særligt privilegium, som kun kunne opnås gennem en "visionær bekræftelse".

Dernæst giver visionen også svar på et spørgsmål, der plagede korsfarerne: Man kunne blive martyr, hvis man faldt i regulær kamp, men hvad nu hvis man døde af sult, sygdom eller ved en ulykke? Kunne man derved opnå martyrstatus? Krønikeskriverens fremstilling bekræfter, at det kan man, hvilket utvivlsomt har været en stor lettelse for mange af korsfarerne. (Wood, 1993)

Det Første Korstog bidrager til, at martyriet bliver et almindeligt begreb i den vestlige tænkning, hvilket dokumenteres af krøniker og samtidige breve. Det var et spørgsmål, der optog korsfarerne i hele den periode korstogene blev gennemført fra det første i 1095-1101 til det, der normalt regnes for det sidste, nemlig det ottende i 1270.

Efter korstogsperioden ændrer krigsførelsen sig. Riddertiden ebbede ud og især i Italien blev krigsførelsen overtaget af lejetrop-

per. "Ejerne" af lejetropperne, de såkaldte condotierre, indgik kontrakter, condotta, om sikkerhed og felttogter med fyrster og bystater. Fænomenet var særligt udbredt i Norditalien og blev genstand for sønderlemmende kritik af Machiavelli, der i stedet plæderede for borgervæbningen eller sagt på en anden måde: Almindelig værnepligt. Men han var langt forud for sin tid. Det siger næsten sig selv, at denne type lejesoldater og martyrbegrebet var aldeles uforenelige.

DEN LEGITIME VOLD

Man kunne så forestille sig, at begrebet havde fået en renaissance under Trediveårskrigen (1618-48). Det var trods alt, i alt fald på overfladen, en religiøs krig mellem katolikker og protestanter. Det synes ikke at være tilfældet, hvilket måske alligevel ikke er så underligt, da krigen alt andet lige drejede sig om magtfordeling og geopolitik.

Den Westfalske Fred, der blev indgået i 1648 mellem Det Hellige Romerske Rige, Frankrig, Sverige og en række tyske fyrstedømmer, fastslog et helt nyt princip vedrørende statslig suverænitet. Fyrsten fik tillagt den principale suverænitet i forhold til Pavestolen.

Magten flyttede sig således fra den kirkelige magt, ikke mindst på grund af Reformationen, til den verdslige fyrstelige magt. Begrebet martyr havde derfor fortsat kun ringe betydning i militær sammenhæng. Det var fyrsterne, der herefter førte krige med tropper, der for de flestes vedkommende var lejetropper. Det at være soldat var et job, et beskidt og som oftest dårligt betalt job. Det var den materielle belønning, der talte, ikke den spirituelle. Det skal dog nævnes, at lejetropperne ofte blev suppleret med borgervæbninger og egentligt udskrevne borgere, i langt de fleste tilfælde bønder.

Vi er nu ved at være ude af Renaissancen, og verdsliggørelsen af den enkeltes og samfundets liv er allerede sat ind over en bred front. Kabinetskrigene, som kongernes og fyrsternes krige blev kaldt, sluttede med den franske revolution 1789-1799. Herefter fik krigsførelsen en anden karakter. Fyrstesuveræniteten udviklede sig til folkesuverænitet. Staten blev en national enhed forankret i befolkningen. Revolutionen var medvirkende til, at lejesoldaten

stort set forsvandt. I stedet blev grunden lagt til den almindelige værnepligt. Det nationale forsvar blev forankret i befolkningens engagement og deltagelse i nationens grundlæggende sikkerhedspolitiske interesser.

Det nationale forsvar hvilede helt frem til Den Kolde Krigs afslutning på Max Webers forestilling om, at staten som institution kan karakteriseres ved dens monopol på anvendelse af legitim vold i form af politi og væbnede styrker.

Den vestlige verdens væbnede styrker var gennem det 19. og det meste af det 20. århundrede baseret på almindelig værnepligt og mobiliseringsforsvar ledet af et professionelt officerskorps.

Dets opgave bestod først og fremmest i afskrække andre nationer fra at angribe, og i givet fald at imødegå et angreb og generobre tabt terræn. Denne udvikling kulminerede under Den Kolde Krig. Efter ophøret af Den Kolde Krig er der ved at ske en ændring af de væbnede styrker i retning af, hvad professor Janne Haaland-Matlary, Oslo Universitet, meget træffende kalder det afnationaliserede forsvar, hvilket vi vender tilbage til. (Haaland-Matlery & Østerud, 2005)

Skal man følge begrebet martyr i militær sammenhæng fra den Westfalske fred frem til begyndelsen af det 20. århundrede, opdager man, at det har mistet sin betydning i militær sammenhæng. Allerede under Reformationen kan det konstateres, at begrebet har fået en langt bredere betydning, og ikke blot omfatter dem, der lider døden for deres tro, men også dem, der gør det for deres politiske overbevisning. Denne udvikling er formentlig et led i den almindelige verdsliggørelse, man fristes til at sige, at begrebet er ved at blive profaneret.

Den franske revolution var anti-klerikal, og de, der bragte det ultimative offer for nationen, blev ikke betegnet som martyrer, men som helte. Heroisme adskiller sig fra martyriet, ved at heroisme typisk indebærer væbnet kamp, ofte mod en overlegen fjende eller under ugunstige betingelser; heltestatus kan opnås både ved at vinde og forblive i live eller gennem døden, hvad enten fjenden bliver besejret eller vinder, hvilket man ville kunne illustrere med eksempler fra de napoleonske krige og den nordamerikanske borgerkrig, hvor begrebet martyr stort set ikke optræder.

VETERANERNE

Martyrbegrebet har et dobbelt indhold; På den ene side er det et individuelt valg og en individuel handling. På den anden side indeholder det også et socialt element: Martyrer skabes ikke alene ved deres tro eller overbevisning og handlinger, men nok så meget af dem, der var vidner til deres handlinger, huskede dem og fortalte deres historie. Det ligger derfor lige for at bruge martyrbegrebet i politisk sammenhæng, men den bogstavelige betydning af begrebet forsvinder og erstattes af en metafor, hvor definitionen af martyriet ikke beror så meget på måden, hvorpå døden indtræffer, men derimod på den øjeblikkelige sociale og politiske sammenhæng.

Når dette essay begyndte på Fort Douamont er det fordi, begrebet martyr i den sekulariserede version finder politisk anvendelse med udgangspunkt i de frygtelige kampe på Vestfronten under 1. Verdenskrig. Den franske politiske elite gav efter krigen den menige franske soldat, populært kaldet Poilu, martyrstatus. De franske tabstal var gigantiske; der var ikke én familie i landet, der ikke havde mistet mindst et familiemedlem. Det overvejende flertal af den mandlige befolkning havde kæmpet i krigen og mistet kammerater og venner. De politiske ledere foranstaltede en nærmest kultagtig dyrkelse af de faldne ved enhver officiel begivenhed. Nationens døde helte fik derved en særlig status og blev jævnligt betegnet som martyrer. Når man ser ud over Kirkegården ved Fort Douamont med de endeløse rækker af hvide kors og over 100.000 begravede, foruden dem, hvis ufuldstændige jordiske rester unddrager sig identifikation og derfor ligger i knoglebjerget i det såkaldte "Benhus", Ossuaire de Douamont, er det da også som om begrebet martyr tager en mere konkret form, men i virkeligheden i betydningen selvopofrelse og den dermed forbundne lidelse.

» DE FRANSKE TABSTAL VAR GIGANTISKE

Det forhold, at både de overlevende og de døde blev genstand for denne dyrkelse, bidrog utvivlsomt til at overvinde krigens rædsler. Men det bidrog også til at styrke den nationale identitetsfølelse i mellemkrigstidens Frankrig. Det, at der skabes en stærk samhørighedsfølelse til nationen, sker med udgangspunkt i den kollektive sorg og medfølelse for krigsheltene der faldt i kampen for natio-

nens frelse. Den blev forstærket af appellerne om broderskab og solidaritet. Martyriet var ikke udelukkende forbeholdt soldater, men også civile, f.eks. en del præster, der var blevet myrdet af den tyske hær, fik en slags martyrstatus. Det gjaldt også for en række landsbyer, der som led i repressalier mod civilbefolkningen var blevet jævnet med jorden, bogstaveligt talt, f.eks. Nomény og Gerbéville. (Fields, 2004)

Veteranerne fra 1. Verdenskrig vedblev at symbolisere Frankrigs kamp for overlevelse. Efter afslutningen af 2. Verdenskrig stod Frankrig igen som en af sejrherrerne i forbund med de tre øvrige, Sovjetunionen, Storbritannien og USA og deltog frem til Den Kolde Krigs afslutning som besættelsesmagt i Tyskland. Men den franske krigsindsats var noget mere kompliceret og tvetydig denne gang, diplomatisk udtrykt. Man havde haft en Vichy-regering, der havde samarbejdet med den tyske besættelsesmagt og bl.a. udleveret de franske jøder til tyskerne. Havde det ikke været for Charles de Gaulle og hans selvbestaltede optræden som repræsentant for det fri Frankrig, hans organisering af fransk militær indsats sammen med de allierede, specielt i de franske kolonier, og hans bidrag til etableringen af en effektiv modstandsbevægelse i Frankrig, la Résistance, var Frankrig næppe blevet anerkendt som allieret. I 1945 var en af Charles de Gaulles vigtigste opgaver derfor at genrejse Den Franske Republik, som havde fået svære (åndelige) sår efter det forsmædelige nederlag i 1940 og i nok så høj grad af Vichy-regeringens gerninger.

Charles de Gaulle gennemførte i hele sin resterende aktive karriere denne kamp for den nationale genrejsning og for mindet om de ofre, som modstandsbevægelsen havde bragt. Først og fremmest blev de faldne fremhævet som Frankrigs sande helte, men lejlighedsvis også som martyrer. De mere dunkle sider af denne periode blev nedtonet i en sådan grad, at man næsten helt glemte Vichy-regimet. Vi kan på disse breddegrader nikke genkendende til tendensen, hvor modstandsbevægelsen har fået en fremtrædende plads i historien, selvom der faldt langt flere danskere på Østfronten end i modstandskampen.

Den daværende formand for Nationalforsamlingen, Vincent Auriol, bad nationen glemme dens katastrofer og skuffelser og i

stedet lægge vægt på "modstandskampens heltes ædle renhed, vore martyrer". General de Gaulle udtrykte det på sin lejlighedsvis mere direkte, for ikke at sige brutale måde: "Frankrig har ikke brug for sandheden, men håb, sammenhold og et [fælles] mål." Det, han betegnede som fortidens absurde skænderier, skulle fortrænges; Folket skulle forenes i bestræbelserne for at hele det sårede Frankrig. Når han talte ved mindehøjtidelighederne i anledning af Våbenstilstandsdagen den 11. november 1918 kædede han altid 1. Verdenskrigs Poilus' tapperhed sammen med modstandsfolkenes i

» VETERANERNE FRA 1. VERDENSKRIG VEDBLEV AT SYMBOLISERE FRANKRIGS KAMP FOR OVERLEVELSE

la Rèsistance. De var faldet for Frankrig i det, han kaldte for "Trediveårskrigen". De var blevet inspireret af den samme flamme, "den flamme, der altid har inspireret det evige Frankrig". (Fields, 2004)

Denne dyrkelse af dem, helte eller martyrer, der havde ofret deres liv til nationens frelse, nåede sit klimaks i 1964, hvor la Résistances "martyr" over alle martyrer, Jean Moulin, kom så tæt på en helgengørelse, som man kan komme i verdslig sammenhæng. Jean Moulin var leder af Conseil National de la Résistance, den franske pendant til det danske Frihedsråd.

Han var General de Gaulles repræsentant i la Résistance og på Generalens instruktion blev han kastet ned med faldskærm i Frankrig i 1943 med den opgave at skabe fodslag mellem de forskellige grene af modstandsbevægelsen. Han blev taget af Gestapo i 1943, efter al sandsynlighed angivet af en af de øvrige modstandsledere. Han blev udsat for uhyrlig tortur af Gestapochefen i Lyon, Klaus Barbie, men røbede intet og døde af sine kvæstelser i en kreaturvogn på en banegård i Nordfrankrig på vej til en kz-lejr i Tyskland.

Den 19. december 1964 blev hans jordiske rester overført til Panthéon i Paris, hvor Frankrigs store sønner er begravet, f.eks. Francois Marie Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, Victor Hugo og Émile Zola. I den anledning holdt den tidligere modstandsmand, Frankrigs daværende kulturminister, forfatteren André Malraux et gribende, oratorisk mesterstykke, hvori han fremhæver

Jean Moulins martyriums betydning for Frankrig: "Da Gestapo-håndlangeren gav ham et stykke papir, hvorpå han skulle skrive navnene på de øvrige modstandsledere, idet han ikke længere var i stand til at tale, tegnede Jean Moulin en karikatur af sin bøddel ... Efter at være blevet fornedret, frygteligt mishandlet, med et blødende ansigt, organer, der var knust, nåede han den yderste grænse for menneskelig lidelse uden at forråde en eneste hemmelighed, hvoraf han kendte dem alle. Lad os gøre os det lysende klart, at i løbet af de få dage, hvor han endnu kunne tale eller skrive, beroede Frankrigs skæbne på denne mands mod". (André Malraux 1964)

At gøre Jean Moulin til martyr og næsten ophøje ham til helgen er for så vidt forståeligt. Her er virkelig tale om et ekstraordinært personligt offer. Men er Jean Moulin en helt eller en martyr? En helt, ja så ubetinget. Han ofrer sig for andre mennesker i en moralsk-politisk kamp snarere end forpligtelsen på en religiøs tro. Hvis Jean Moulin er martyr, er det fordi der er sket en begrebsmæssig glidning, hvilket som nævnt kan iagttages allerede fra slutningen af Renaissancen. Den moderne anvendelse af begrebet har derfor mere et politisk indhold, men dog med visse religiøse associationer.

Det interessante er naturligvis, i hvilken sammenhæng det sker. Det er først og fremmest et led i det man bl.a. inden for holocaust-forskningen kalder erindringspolitik (politics of memory), en bevidst politik med henblik på at styrke det nationale sammenhold gennem dannelsen af en fælles national hukommelse, og i dette tilfælde tillige at underbygge Charles de Gaulles legitimitet, der var truet her kort tid efter afslutningen af krigen i Algeriet. Han var kommet til magten i 1958 på et løfte om at bevare Algeriet som en del af Frankrig; men som bekendt gennemførte han afkoloniseringen af Algeriet, som blev selvstændigt i 1961.

Eksemplet viser, at martyriet ikke alene er en individuel sag. Under korstogene var det afhængigt af den vision, der bekræftede martyriet og formidlede det i det offentlige rum; i moderne tid er det den politiske kontekst og dermed den (selektive) nationale hukommelse, der er afgørende.

DET MILITÆRE PARADIGMESKIFT

Hvordan står det så til med den militære martyr i det 21. århundrede? For at forsøge at give et svar på dette spørgsmål, er det nødvendigt at tage en mindre omvej omkring krigsførelsens udvikling efter ophøret af Den Kolde Krig.

Ser vi bort fra Storbritannien og USA forblev værnepligtige mobiliseringsstyrker grundstammen i nationernes forsvarsstyrker under Den Kolde Krig, selv om det professionelle element fik stigende betydning i takt med indførelsen af højteknologiske våbensystemer. Efter Den Kolde Krigs ophør undergår de væbnede styrker, i alt fald i den vestlige verden, en transformationsproces, hvor det professionelle islæt er blevet dominerende.

Anvendelsen af militære styrker er ved at ændre karakter. Det militære instrument udvikler sig i stigende grad til at blive et internationalt politisk instrument, og flere forskere drager paralleller til kongernes og fyrsternes kabinetskrige i tiden før Den Franske Revolution og Napoleonskrigene. (Haaland –Matlary i Forsvarsakademiets Festskrift 2005)

Den internationalisering, der omfatter såvel politisk som militær integration i multinationale operationer er efter min opfattelse en tendens, hvis konsekvenser på længere sigt kan være vanskelige at overskue i dag, men det er næppe for meget sagt, at der er tale om et radikalt paradigmeskift.

Dansk deltagelse i internationale operationer er en option i en politisk sammenhæng, det er ikke en nødvendighed for nationens overlevelse. Men hvor der er stærke humanitære, retlige og magtpolitiske argumenter for operationens ønskelighed eller nødvendighed, så er vi rede til at dele risici med vore allierede ved at stille militære bidrag til rådighed, hvad enten det er i FN-, NATO- eller forhåbentlig snart også i EU-regi eller som deltager i "A Coalition of the Willing". At dele risici betyder helt konkret viljen til at acceptere tab, det er ikke noget man kan betale sig fra, hvilket Tyskland har erfaret i forbindelse med Afghanistan.

Den militære virkelighed er i stigende grad blevet indlejret i den politiske sammenhæng. Den politiske proces og de militære operationer er ikke længere parallelle forløb, men integreres og synkroniseres i et hidtil ukendt omfang.. Indsættelse af danske styrker

kan kun tænkes i en multinational sammenhæng med mange aktører: koalitionspartnere, Ngo'er og private sikkerhedsfirmaer. Modstanderen er som hovedregel en eller flere ikke-statslige aktører. Krigsførelsen er asymmetrisk, d.v.s. at den svage part vælger ukonventionelle metoder, der ser bort fra Krigens Love ved bl.a. at udnytte civilbefolkningen som skjold, og dermed gør det vanskeligt at imødegå dem uden at forårsage tab blandt nonkombattanter. I en medie-domineret verden kan det få betydelige konsekvenser for de militære operationers legitimitet.

DER ER TALE OM ET RADIKALT PARADIGMESKIFT

Kommercialiseringen og privatiseringen af de militære opgaver er et andet karakteristikon. Moderniteten indebærer bl.a., at det traditionelle kontraktforhold mellem staten og den enkelte borger er under omkalfatring. Det har medført, at værnepligten er stort set afskaffet; man betragter i stedet de væbnede styrker som en produktionsvirksomhed og alt det, der ikke er kerneproduktion, d.v.s. udannelse af kampenheder og opretholdelse af deres beredskab, er i princippet genstand for udlicitering med udbudsrunder og hvad dertil hører. Det gælder ikke mindst inden for logistik.

Private sikkerhedsfirmaer, Private Military Companies, PMC, overtager en lang række opgaver i operationsområderne. PMC er defineret som en virksomhed, der har en kontraktlig forpligtelse til at levere militære tjenesteydelser til sine kunder. På globalt plan tilbyder denne særlige private sektor en bred vifte af militære ydelser til fra strategisk rådgivning til kampklare infanterister.

Endelig skal nævnes teknologiseringen. Højteknologi præger i stigende grad moderne krigsførelse. Det indebærer bl.a. at en række præcisionsvåbensystemer kan afleveres mod modstanderen af operatører, der befinder sig langt fra operationsområdet. Teknologiseringen ledsages af en professionalisering.

Efter min opfattelse består moderniteten i krigsførelsen af ovenstående tre elementer: Globaliseringen eller internationaliseringen, kommercialiseringen og privatiseringen samt teknologiseringen og professionaliseringen.

Netop disse tre elementer bidrager til at trække martyriet definitivt ud af krigsførelsens verden.

DEN MODERNE SOLDATS ROLLE

Irak og Afghanistan og i en vis forstand også Kosovo er eksempler på den moderne krigsførelses kompleksitet: De er ikke kun fredsstøttende operationer, de er også statsbygningsprojekter. Det indebærer kravet om en civil-militær integration, også kaldet samtænkning. Det er de militære styrkers opgave at skabe fysisk sikkerhed for befolkningen inden for deres ansvarsområde, men også at understøtte den civile og politiske genopbygningsprojekt.

Sagt på en anden måde betyder koblingen mellem sikkerhed og udvikling, at langsigtet og bæredygtig fred og sikkerhed kun kan opnås gennem en stabilisering af de humanitære forhold. Det kræver politiske reformer og for at gennemføre en bæredygtig politisk reformproces skal der først skabes den nødvendige sikkerhed i området.

Opgaverne er indbyrdes forbundne og skal løses samtidigt. Det rejser det helt fundamentale spørgsmål, om hvordan den militære magtudøvelse legitimeres og håndteres, når truslen ikke længere er entydigt defineret og opgaven i realiteten er forsvaret af en humanitær etik og af en global statsræson.

Forsvarsakademiet udgav i 2006 en banebrydende publikation: "Internationale operationer i fokus" forfattet af Katrine Nørgaard og Vilhelm Holsting. Bogen bygger blandt andet på en række feltstudier og interviews med danske soldater og officerer, der anskueliggør de nye komplekse opgaver og soldaternes opfattelse af deres rolle i den forbindelse.

Der er bred enighed om, at denne type operationer kræver kampfærdigheder, men også og i lige så høj grad kontaktfærdigheder. Det viser sig, at mødet med de lokale civile aktører primært drejer sig om magten til at fastlægge bestemte værdier og ikke om magten over et afgrænset territorium. Det kræver forståelse, samarbejde og dialog med den anden part. Kampfærdighederne giver troværdighed, mens kontaktfærdighederne er forudsætningen for at kunne underbygge og arbejde videre på grundlag af den tillid, som troværdigheden gerne skulle skabe.

Hvordan opfatter den enkelte soldat sin rolle? Nørgaard og Holsting citerer en konstabel fra Irak, hold 3: "Målet er at genopbygge landet, få de demokratiske processer i gang. De [irakerne] skal have noget personlig frihed til at udvikle sig og finde den plads, hvor de skal være i vores globale rum. Det føler jeg, er det, vi hjælper dem med".

Udtalelsen omfatter grundlæggende værdier som demokrati, frihed og udvikling, som er det officielle ideologiske grundlag for den danske deltagelse i Irak og Afghanistan. Nørgaards og Holstings arbejde viste, at soldaterne generelt opfattede sig som lærer, instruktør vejleder og kontrollant i forhold til de lokale indbyggere

» VÆRDIER SOM DEMOKRATI, FRIHED OG UDVIKLING, SOM ER DET OFFICIELLE IDEOLOGISKE GRUNDLAG FOR DEN DANSKE DELTAGELSE I IRAK OG AFGHANISTAN

i missionsområdet. Man er ikke bare en militær besættelsesmagt, mens nok så meget en opdragende dannelsesmagt.. Chefen for Irak, hold 1, nuværende generalmajor Niels Bundsgaard kaldte sig selv for guvernør for det internationale samfund, der udøvede værdiledelse, global governance. Det er nemlig ikke blot et spørgsmål om at etablere formelle magtstrukturer, men nok så meget om at sikre legitimiteten gennem civilbefolkningens tilslutning og medansvar for reformprocessen.

Opgaven består i at forme modparten ved at medinddrage og ansvarliggøre ham i et netværk af gensidige forpligtelser og tillidsrelationer. Magtudøvelse bliver således mere opdragende end undertrykkende. Det er en kompliceret opgave, der kræver en betydelig kulturforståelse.

Det stiller store krav til den enkelte soldat, som nødvendigvis må gøre sig klart, hvilken kulturel identitet, der er vores. Kultur- og helhedsforståelse er grundlaget for at kunne handle rigtigt og situationsbestemt og i overensstemmelse med de grundlæggende værdier, som den militære enhed repræsenterer på Danmarks og det internationale samfunds vegne. Det kan man vist kalde for en udfordring. I Afghanistan står man over for en fjende, Taleban, der

skjuler sig i civilbefolkningen, men som skal nedkæmpes samtidig med, at genopbygningen af et civilt samfund skal fremskyndes i kampen om "minds and hearts". Den enkelte soldat skal kunne analysere en kompleks situation og træffe en beslutning ud fra den konkrete situation. Soldaten befinder sig på det taktiske niveau, men træffer han den forkerte afgørelse kan det få strategiske og politiske konsekvenser. (Nørgaard & Holsting, 2006)

Det lyder overvældende, men det er realiteten for den moderne soldat. Min egen erfaring med nordiske soldater fra min tid som chef for den nordisk-polske brigade i Bosnien er, at soldaterne generelt lever op til disse krav. Det skyldes ikke udelukkende den uddannelse,

» MAGTUDØVELSE BLIVER SÅLEDES MERE OPDRAGENDE END UNDERTRYKKENDE

de får i forsvaret, men frem for alt den internalisering af grundlæggende demokratiske og kulturelle værdier, de får i folkeskolen.

Jeg er ikke i tvivl om, at hovedparten af vore soldater i international tjeneste er oprigtigt overbevist om, at de er medvirkende til at gøre livet bedre for afghanere og irakere. De opfatter, nøjagtigt som vi gjorde det i Bosnien, deres indsat meget konkret. Der er næppe mange, der gør sig overvejelser om Danmarks stilling i NATO eller lignende, men den håndgribelige menneskelige nød og elendighed i missionsområdet kalder på en indsats, der efter min opfattelse er indlejret i vor kristne kulturforståelse, hvor den sociale retfærdighed spiller en væsentlig rolle.

PROFESSIONENS RISIKO

Spørgsmålet er så, om de soldater, der falder under de her beskrevne omstændigheder er martyrer. Det kommer naturligvis an på, hvordan man vælger at definere begrebet. Hvis det at dø eller stille sit liv og sin førlighed til rådighed for en sags tjeneste er kriteriet, så er der tale om martyrer i verdslig betydning og dermed accepterer man en begrebsglidning, der fjerner det religiøse indhold og erstatter det med et overvejende politisk. Det er en tro eller

overbevisning om vore værdiers universelle gyldighed, der er det "ideologiske" grundlag for langt hovedparten af soldaterne.

Som soldat er man imidlertid tvunget til at gøre sig nogle overvejelser om professionens konsekvenser. Man skal være rede til at tage andre menneskers liv og man skal være rede til at ofre sit eget liv. Det er professionens grundlæggende vilkår. Dette grundvilkår deles i nogen grad af politibetjenten og i mindre grad af brandmanden. De sætter også deres liv og førlighed på spil for at løse en opgave. Er de, der omkommer under udførelse af deres tjeneste i politiet eller brandvæsenet, martyrer? Næppe. De har helt bevidst påtaget sig en professionsrisiko. De kan afhængig af omstændighederne være helte, hvilket også gælder for soldaten.

» MAN SKAL VÆRE REDE TIL AT TAGE ANDRE MENNESKERS LIV OG MAN SKAL VÆRE REDE TIL AT OFRE SIT EGET LIV

For soldaten kan omstændighederne imidlertid være anderledes. Hvis jeg var blevet sendt til Irak, mens jeg var aktiv soldat, havde jeg naturligvis sagt javel, og var taget af sted og løst min opgave, så godt jeg overhovedet kunne. Det kaldes også professionalisme. Det er i den sammenhæng uden betydning, at jeg dybest set var af den opfattelse, at deltagelsen i krigen, i modsætning til Afghanistan, savnede den fornødne legitimitet. Men når landets lovligt valgte regering og Folketing har truffet en beslutning om dansk deltagelse i en bestemt operation, er det ikke min opgave som statens "tjener" at anfægte den. Så er jeg nemlig ikke længere soldat, men politiker. Havde det været en uoverstigelig belastning for min samvittighed, havde jeg måttet tage min afsked fra forsvaret.

Min pointe er, at man som soldat kan være enig eller uenig i det grundlag, man går i krig på, også i den meget komplicerede samtidige situation; man kan tro i større eller mindre grad på den mission, der angiveligt bidrager til udbredelse af demokrati og menneskerettigheder, men grundlæggende gør det ikke én til martyr, hvis man falder eller bliver såret og invalideret.

Martyriet er karakteriseret ved det passive element: At man er parat til at lide for sin tro og ultimativt ofre sit liv; martyren er ty-

pisk i en overmagts hånd over for hvilken, han ikke kan stille noget op, men som han heller ikke bukker under for.

At man frivilligt og helt bevidst som led i ens profession kan risikere liv og førlighed, ligger derfor efter min opfattelse langt fra martyrbegrebet.

Jeg har fra starten af min karriere vurderet den professionsrisiko, jeg gik ind til, så var det gået galt, havde det været en arbejdsulykke.

#5

EN FELTPRÆSTS DAGBOG

Af sogne- og feltpræst Kim Jacobsen

Det var mærkeligt at komme tilbage til Afghanistan efter tre uger i Danmark. Det var som at komme hjem. Denne mærkelige følelse af at jeg hørte til her i denne tid.
Knapt var jeg ankommet, da de tragiske nyheder nåede os i Kabul. To danske soldater var døde i ildkamp med Taleban. Det var som om, en ond film blev gentaget. Alting bliver forandret på få sekunder. Livet bliver forandret for disse drenges familier, søskende, venner og livet bliver forandret for os, der skal sende dem hjem.
Hvide kister draperet med Dannebrog.

AFGHANISTAN 29. NOVEMBER 2007

Tankerne glider tilbage til en af de allerførste dage, jeg var i Bastion. (Den danske hovedlejr i Helmand provinsen) Min første ramp ceremony. Englænderne skulle sende to døde soldater hjem. Ude ved runway stod to kister draperet med Union Jack. Præsten sagde nogle ord, det hele huskes som i en drøm, brudstykker og stykkevist, men billederne har jeg i mit hoved og i mit hjerte. Kisterne blev båret ombord i den ventende Hercules.

Jeg husker, hvordan jeg bed mig selv i læben og håbede på og bad til, at jeg ikke skulle gå foran kister ind i en Hercules.

Nu er jeg den feltpræst, der fra en mission har sendt flest døde danske soldater hjem.

» FØLELSEN AF, AT JEG ER BLEVET ÆLDRE, FORSVINDER IKKE

5 døde danske soldater har jeg fulgt med et stykke vej og vi er ikke hjemme endnu.

Fornemmelsen af at flyve med til Kandahar, for der at give kisterne videre, overgive dem til hjemkomst, overgive dem til den flyvetur der skal bringe dem tilbage til deres kære, er noget af det hårdeste. Det er ikke meget søvn, jeg får derefter.

Tankerne tænkes, jeg husker ikke dem alle. De flyver igennem mit hoved som fugle på træk, der ikke kan finde hvile, nætterne bliver lange og til tider ensomme, jeg drikker for meget kaffe og får hovedpine.

Dagen efter er mange af tankerne glemt eller fortrængt, men billederne er bag min nethinde, fornemmelsen af de foregående dages begivenheder er ikke forsvundet, de følger med. Følelsen af, at jeg er blevet ældre, forsvinder ikke.

Det er tankevækkende er, at første gang vi skulle sende danske soldater hjem, vidste vi ikke hvordan, hvorledes, hvornår – nu – er det, hvor brutalt det end måtte lyde rutine, en rutine, der kræver alt af os.

Livet leves videre. På værkstederne repareres biler, pansrede køretøjer, våben, al slags elektronik. Ingen kommer sovende igennem disse dage. Arbejdet skal gøres færdigt. Dagene kommer med nye opgaver. Disse dage, der rækker tilbage til en begyndelse i august.

Jeg så nogle af mine billeder, da jeg var hjemme. Så billeder fra da vi ankom hertil. Ankom med blanke øjne, æblekinder, ren og pæn uniform – alt var nypresset og nyvasket.

Nu, godt tre måneder efter, er kinderne lidt mere hule, øjnene ikke så blanke og tøjet er næsten hvidskuret af sol, sand og vask.

Vi er blevet ældre, ikke kun tre/ fire måneder ældre, men ældre i sjælen – alle har vi noget med hjem, uanset hvor vores arbejdsindsats er blevet lagt. Men moralen er god. Når krisen rammer os, rykker soldaterne sammen og hjælper hinanden og det gør da også mit arbejde lettere, men jeg mærker også trætheden både den fysiske og mentale snige sig ind bag på mig.

Men det er et godt hold, og hvor barskt det end måtte lyde, har jeg ikke fortrudt og jeg ville gøre hver eneste dag om. Vi har grint og grædt. Forbandet og frydet os. Vi har oplevet døden, men vi har også levet sammen. Vi har savnet, men også oplevet et fællesskab, der har gjort os stærkere. Et midlertidigt fællesskab – måske. Men ingen vil nogensinde kunne tage dette fra os og når vi en gang skal hjem og kommer hjem, vil det være som at sige farvel til sin familie, på mange måder en mental amputation, for vi har været tæt på hinanden.

GREEN ZONE 8. DECEMBER 2007

Efter ankomsten til Sandford (Den største danske base inden for Green zone, det grønne område på hver side af Helmand floden, ofte refereret til som "sandslottet") drog jeg med eskadronens 2. deling ned til vores yderste forpost. Det var den deling, der havde

» DA JEG FØRSTE GANG KOM UD TIL SANDSLOTTET, VAR DER STADIG FJENDER I OMRÅDET. SYNLIGT OG KÆMPENDE

mistet de to soldater. Gå turen ned til Golf-Bravo/"Gokkebo". (Den yderste danske patruljebase nede i Green zone) er altid en mærkelig gåtur. Da jeg første gang kom ud til sandslottet, var der stadig fjender i området. Synligt og kæmpende. For kun en måned siden var det nede ved den primitive træbro efter panserbroen på vej til Gokkebo, at Jakob kørte på en mine og blev fløjet hjem med svære brud på foden. Heldigvis har han både fod og ben og er på vej tilbage.

Det kunne være godt forrygende galt, som i så mange andre tilfælde.

Enten holder Gud hånden over os eller også er vi både dygtige og heldige.

Nu møder vi børn på vejen, drengene, de unge mænd og de gamle arbejder benhårdt på markerne.

De skærer stadig deres majs om med segl. Æsler, dromedarer, pickups, gamle traktorer, bøjede rygge, alt bliver brugt til at slæbe brænde og andet hjem til compounden.

» ENTEN HOLDER GUD HÅNDEN OVER OS ELLER OGSÅ ER VI BÅDE DYGTIGE OG HELDIGE

Compounden disse mærkelige fortagtige gårde.

Man tager et stykke jord. Bygger en mur som et kvadrat rundt om et stykke jord. En mur bestående af ler, kokager, vand, strå og solens varme. Den er en 30 – 40 cm bred og en tre meter høj. Håndværket er fantastisk. Lodrette mure og vandrette afslutninger. Midt i muren en dør eller port. Bogstavelig talt leves livet inden for murene og kvinderne kommer kun sjældent uden for murene. Indenfor murene er der små huse, måske sammenklistrede rum. Soverum, køkkenrum, kvinders og børns rum osv. Indenfor murene er husdyrholdet, hundene, hønsene.

Og mændene går i marken og arbejder, hårdt, via sindrige kanaler overrisles den fattige jord. De dyrker majs, hvede, kartofler og ikke mindst valmuer.

Og så er der da også enkelte hashplanter, de ligner små tætte juletræer.

Fra solopgang til solnedgang arbejdes der. Det går ikke hurtigt. Der er ikke mange hjælpemidler, alligevel er det som om, der er sket noget nyt, hver gang jeg er kommet tilbage. Et lille stykke nyvundet land.

Der, hvor krigens jord var, begynder nu fredstidens såning og fremtidens fred.

Og børnene kommer ud og leger, de har hennafarvet hår og hennafarvede negle. De møder os med åbenhed, nysgerrighed og med salam/ fred.

Gokkebo er en compound bebyggelse, ikke ret stor, men det er et hyggeligt sted. Langt uden for lands lov og ret.

Her er der tid til samtaler og fordybelse.

Når mørket falder på og vi sidder med vore feltrationer bliver der er skabt en samhørighed mellem dem og mig, mellem os, så glider samtalen mange gange fra dagligdagens trivialitet til større emner. Familie, kærester, liv/ død. Selv etiske og store religiøse emner tages op. Intet er for småt og det store bliver også inddraget. Der løsnes op i mørket. Mørket det skjuler, men det åbenbarer også. Det er som om, mørket beskytter os og vores sårbarhed. Vi taler om hændelser og følelser, som måske ingen levende sjæl har hørt om før, som vi for første gang sætter ord på fordi, der er så mange oplevelser som er nye, men som også kræver overvejelser. Kontrasterne er så store og mange ting får et helt nyt bagtæppe. Vi bliver forandrede gennem disse samtaler. Vi finder ikke løsninger, men mange knuder bliver alligevel løsnet og man forløser forkrampetheden.

Det bliver stilfærdige intense og meget nærværende øjeblikke.

GREEN ZONE DECEMBER 2007

Vi er i live, og i morgen er der en ny patrulje.

Dagen efter går jeg med på patruljen. Dagen er varm, det er mærkeligt, næsten et absurd sammenstød. Om natten ligger vi inde i disse compound rum. Vi mærker kulden og dog er vi godt beskyttet af vore polar soveposer, men at få fødderne ud i de kolde støvler efter at man har fået de morgenklamme bukser på, det er næsten en overvindelse i sig selv. Jeg har næsten glemt den stegende august hede. En varm trøje, en kop instant kaffe.

Op til vagterne.

Heroppe fra kan man se mile vidt omkring, nu.

For få måneder siden var alle markerne fyldt med tre meter høje majsplanter. I skyggerne af dem kunne fjenden gemme sig. Ved hvert skel var nerverne på højkant og alle sanser spændt. Nu liggerne markerne øde. De er dækket af et tyndt lag hvid rimfrost. Langsomt tøer kroppen og markerne op.

Vi gør parat.

Vi får de sidste ordrer. Vi tager fragvest på, hjelm og alt spændes en ekstra gang. Våbnene ses efter. Så går vi. Ud i hvad der for

ikke lang tid siden var fjendeland. Nu er mændene i gang med at genvinde jorden. Vi går igennem på stier der er støvede, gennem levende hegn, gennem, forbi og over vandingskanalerne. Ind gennem compounds og ud over markerne, idet vi hele tiden vælger positioner og ruter, der gør det let at forsvare os, hvis nu....

Vi går forbi en klynge småhuse. Her åbner en mand snart en ny butik. Lidt længere borte er der allerede ved at være etableret en lille basar med fire butikker og et værksted.

Mændene sidder udenfor og drikker deres søde the. Krigen er kommet på afstand. I hvert fald for en tid. Vi besøger de små samfund. Taler med befolkningen, en enkelt spørger, hvordan han kan få erstatning for et ødelagt hus. Vi hjælper så godt, vi kan.

I den nærliggende landsby Rahim Kalei er livet kommet i gang. Her er der blevet restaureret en moske. En skole er blevet etableret. Et lille hus er ved at blive købt og istandsat, det skal bruges som lægehus. Livets daglige dag er ved at vende tilbage.

Det er heldigvis ikke kun krig og ødelæggelse.

På markerne arbejdes der. Børnene leger. Vi stopper op. Taler med de lokaler via vore tolke.

Vidste man ikke bedre, kunne der tales om idyl. Fattig idyl. Fremmedartet idyl. Det varmede og glædede os, men det fik os ikke til at slække på opmærksomheden, da vi bevægede os videre.

» KRIGEN ER KOMMET PÅ AFSTAND. I HVERT FALD FOR EN TID

Daglige meldinger om Talebans færden, daglige rapporter om selvmordsbombemænd, vejsidebomber og miner minder os hele tiden om, at dette er ikke ufarligt og dog er der tid til at gå og nyde solens varme.

Disse patruljer er livsbekræftende både for de lokale og for os.

Et par dage efter skal vi op efter forsyninger. Jeg er blevet kaldt med op. Arbejde. Ja, alt er vel arbejde. Men her er der alvorlig samtale undervejs. Sandsynligvis er der en af drengene, jeg skal have sendt hjem. Det er umenneskeligt svært at være hjælpeløs hernede, hvis der sker noget derhjemme, en hændelse der kommer til at fylde så meget i livet hernede, at fokus flyttes fra den opgave, vi står midt i. Vi drog tilbage. Vi gik igennem den mus-

limske gravplads, som englænderne blot havde brugt som affaldsplads, den fik vi meget tidligt gjort rent og ryddet op.

De lokale er nu igen begyndt at bruge deres gravplads. Det er vigtigt, at man kan begrave sine døde. Værdigt.

Da jeg kommer op, får jeg at vide, hvad det drejer sig om. Vi skal ikke forhaste os. Jeg tager en indledende snak med ham, der har det svært. Vi når i fællesskab frem til nogle muligheder. Jeg vil gerne give ham rum til at tænke.

Samme eftermiddag løber en af vore pansrede køretøjer på en mine.

På den hårde måde er vi nu igen blevet mindet om, hvad tankerne kredsede om, da vi gik vores fodpatrulje. Heldigvis havde vi kun lettere skader.

Jeg sad siden i sanitetsvognen mens vi ventede på helikopteren, der skulle bringe soldaterne til felthospitalet og holdt den ene af dem i hånden. Det var ham, der havde kørt bilen, da den ramte minen. Et chok. En lettelse over at man er i live. De skal checkes. Intet må overlades til skøn eller tilfældigheder. Better safe than sorry.

Senere kommer de beroligende og gode nyheder. De er forslåede, får lov at hvile på hospitalet. Men intet kritisk. Den ene kommer igen dagen efter. Den anden, sender vi hjem en uge. Han skal have mulighed for at kunne tale med sin familie om hændelserne, for selvfølgelig er de blevet dybt bekymrede.

» VÅBNENE SES EFTER. SÅ GÅR VI. UD I HVAD DER FOR IKKE LANG TID SIDEN VAR FJENDELAND

Jeg kører til Bastion med en patrulje og har hans stumper med ind.

Det er altid hårdt at sende en af drengene hjem. Det kan have mange årsager, at det bliver nødvendigt. Man skal ikke tage fejl. Denne tur slider på alle, også på dem der er derhjemme. Hernede slides der på os fordi vi er i det, men vi kan dog i det mindste forholde os til omgivelserne og tale sammen med hinanden. Vi kan fortælle hinanden om vore bekymringer og den frygt, der helt naturligt dukker op til overfladen. Alle, der er derhjemme, har kun nyhederne, aviser, tekst tv, tv og ind imellem de sporadiske breve fra os herude at forholde sig til.

Og så har historierne det med at blive større når de fortælles i overskrifter, det er som før skrevet ikke krig og ødelæggelse det hele.

Den 22. december tilbage til Sandford.

GREEN ZONE JULEN 2007

Den 23. december blev en stille og rolig forberedelsesdag. Vi hyggede alle sammen, der var kommet post og pakker til alle. Forventningen til morgendagen blev synlig og hørbar. Der var kommet julemad og stemningen var hektisk. Kasserne blev pakket ud. Mad, post og mange andre ting blev fordelt mellem de forskellige sektioner.

Der var rundt omkring i de små "sogne" forberedelse ved at blive forberedt til jul. Julekort, julekalendere og små gadgets fra hamstere i nissedragt til julemænd bag trommesæt gav med julemelodier deres besyv med.

Vi sad eller gik alle rundt omkring og gav vort stilfærdige bidrag. Et søm skulle slås i. En bænk af lidt overskudstræ skulle hamres sammen. Og dagen derpå skulle forberedes. Dagen gik hurtigt, Og pludselig faldt natten på. Det var natten før. Månen var ved at blive til fuldmåne. Den lyste så klart, at alt kunne ses tydeligt. Det var næsten som dag, men de mange stjerner over mig og det mælkevejens lysende bånd, fortalte mig noget andet. Tankerne var på en og samme tid forventningsfulde og vemodige.

Hvordan ville juleaften blive?

En dag i Sandford er ofte en hektisk dag med patruljer af mange slags, gående, kørende i vore egne pansrede mandskabsvogne eller patruljer sammen med kampvognene. Når patruljerne er ude, sidder jeg ofte ved kommandovognen med ørerne helt inde i radioerne, så jeg kan følge med i udviklingen. Langt de fleste dage er stille og rolige. Another day at the office. I de fleste tilfælde har patruljerne intet andet at rapportere end "intet nyt fra vestfronten". Der er dog dage, hvor de elektroniske lyttedrenge kan følge Talebans kommunikation. Vi hører dem fortælle, at de kan følge alle vore bevægelser, så hamrer hjertet lidt hurtigere. Vi får at vide, at nu forbereder de sig på at overfalde os, men heldigvis sker det ikke tit. Til tider er det psykologisk krigsførelse, og når de endelig kommer ud af busken, så er det heldigvis indtil nu gået godt, de fleste gange.

Nu hvor vi nærmer os afslutningen på turen, kun et par måneder er der igen, så bliver tankerne måske mere målrettet i den retning, lad mig nu få alle mine drenge sunde og raske med hjem.

Det er måske et naivt håb, jeg ved godt, at der venter svære dage forude og kun et splitsekund skiller mellem liv og død. Jeg synes dog, jeg har prøvet det, der skulle prøves, nu må resten af holdet gerne komme ordentligt hjem.

Jeg kan kun vente, bede og håbe.

Nætterne er kolde i ørkenen. Jeg sover med lange termounderbukser, almindelig undertrøje, termoundertrøje og så ned i en polarsovepose. Lynlåsen bliver trukket helt op under hagen. Så er det med at finde sig til rette på sin feltseng og sit liggeunderlag. Det værste er i virkeligheden, hvis jeg skal op og nattisse. Ned med bare fødder i kolde støvler, ud af det lille kolde indelukke, hen over det månebelyste sand, hen til pisserøret, man håber det hele kan overståes hurtigt. Så hen for at spritte hænderne af, jeg har 7 – 9 – 13 ikke været ramt af afghansk mave endnu. Så tilbage til posen og af med den pandelampe der ligger som en fast bestanddel på "natbordet". Tankerne og jeg selv skal lige falde til ro og på plads igen, og så søvnen og soveposens varme.

Juleaftensdag begynder med en forsigtig skramlen. Klokken er ikke 7 endnu. Det første dagslys er kommet, men kulden er stadig mærkbar. Der er vagtskifte.

Klokken 6 er de to fra tårnet over min køje gået ned. De er ved at forberede morgenmad. Præfabrikeret havregrød i alupose, hvor der blot skal kogende vand i. Der er nogle af soldaterne, der hårdnakket hævder, at det kan spises.

Der bliver lavet kaffe. Jeg står op. Kommer i mit kolde tøj. Kadaveret skal nu rystes i gang. Tandbørste i en hånd, tandpasta i den anden, det er morgentoilette. Hænderne og ansigtet vaskes med en bed-bath, så kan dagen begynde. Corn-flakes og lidt langtidsholdbar mælk. En kop kaffe. Nu begynder varmen at brede sig indvendigt og langsomt får solen også magt.

Klokken 08.00 er der morgen shura (møde mellem mænd på pashtu sproget). Her bliver dagens program gennemgået. De sidste nye efterretninger bliver givet og dagens opgaver fordelt. Hvem har vagterne? Hvem skal ud på patrulje? Hvem har skraldepatruljen?

Stort og småt bliver gennemgået og de sidste aftaler truffet, hvis der skal andre med ud.

GREEN ZONE JULEAFTEN 2007

Klokken 09.00 er der morgenappel. Alle der ikke sover (kun meget få), alle de der er på vagt er fritaget; ellers møder alle op. Vi får i samlet flok nattens begivenheder og dagens arbejde præsenteret. Klokken 16.00 er der julegudstjeneste. Julen lader sig nu ikke længere skjule, mange af drengene er mødt op til appel med nissehuer.

Klokken 9.30 går vi ned til Gokkebo, vi har aftalt, at der skal være gudstjeneste dernede klokken 11.00.

Da vi kommer derned, venter en tung og svær samtale på mig. Jeg bliver trukket til side, "om jeg lige har tid?"

En af drengenes kærester er blevet overfaldet derhjemme. Han er ødelagt. Han vil egentlig gerne hjem, men føler han svigter, hvis han tager af sted. Vi taler sammen lang tid. Han bliver, men jeg lover, at skaffe ham hjem med det samme, hvis nu ...

Han ville sove på det.

Nede på Gokkebo var det vi fik vore første to faldne MK og Reese. Det faktum og morgenens samtale satte juleevangelium og juleprædiken noget i relief. Vi sluttede med at synge "Dejlig er jorden". Stilhed. Tankerne var ved at flyve på langfart. Stilheden og tankerne blev brudt. Vi skulle gøre parat, tilbagevandring til Sandfort.

» ALDER HAR MAN RESPEKT FOR

I Sandfort bliver der lige tid til lidt frokost, En kiks med marmelade eller smøreost med peber, så det smager af lidt.

Jeg skal med til Rarim Kalei på cimic patrulje. Det er en fattig landsby. Vi går derned og har en lastbil med fyldt med varmt tøj, tæpper og mad.

Da vi kommer derned, rygtes nyheden om vor ankomst som en steppebrand. Børn, unge og mænd og byens ældste stimler sammen. Ingen kvinder; de kommer kun ekstremt sjældent uden for compoundens mure. Det ville være fuldstændig uoverskueligt hvis

vi alene skulle stå for "gaveregnen". Landsbyens talsmænd kravler op på lastbilens lad og kalder repræsentanter frem fra de forskellige familier. Først kommer de børn, hvor man ved, at de har handicappede og gamle derhjemme. Jeg sidder op ad en mur. Jeg har taget hjelmen af. Mange af de unge ser på mig og enkelte af de gamle kommer over og sætter sig ved siden af mig. Mit grå hår og hvidsprængte skæg tyder på alder, og alder har man respekt for. De har at gøre med drenge der endnu kun har dun på hagen. Børnene sætter sig hos os. En af dem sætter sig på mine fødder. En lille dreng placerer sig på mine støvler. Han sidder i en undertrøje, der sikkert

» HAN VIL EGENTLIG GERNE HJEM, MEN FØLER HAN SVIGTER, HVIS HAN TAGER AF STED

engang har været hvid og alt for små korte bukser. Jeg rejser mig og går over og henter et halstørklæde til ham. Binder det fint om halsen på ham. Den dag tror jeg, at jeg blev kendt i Rarim Kalei.

Til flere af de shuraer, hvor jeg har været med, er jeg blevet præsenteret som danskernes præst og åndelige vejleder hernede. Det giver respekt.

Børn, unge og gamle samles om lastbilen og får ikke hvad de har brug for, men hvad vi har de kan bruge.

Mærkeligt er det at tænke på, at om formiddagen havde vi bragt julemad, godter m.m. ned til Gokkebo. En overflod af gode ting, nu delte vi ud af vort overskud.

Måske vil det ikke betyde noget nu, men en gang vil disse børn der står her, måske få børn og måske vil den indsats vi laver, være med til at så den fred, det håb, de kan leve i.

Jeg fisker mit kamera frem og tager nogle billeder af børnene. De er kønne, men hvilken skæbne venter dem. Verden ændres ikke på et øjeblik og ikke med et tæppe, der bliver udleveret. Men alligevel.

Da vi er færdige vender vi tilbage. Det var en oplevelse at være med til og så på en juleaften.

Juleaften. Klokken 16.00 holdt vi julegudstjeneste. Drengene

og pigerne samlede sig og satte sig på deres solstole. På en PMV ja der hvor der var plads.

Foran dem stod en GD på køleren af den med en hvid alterdug. Et lille juletræ stod ud ved siden på køleren, midt på køleren stod et kors. Ørkenalteret. Da der faldt ro over alle trådte jeg ind foran alteret. Vi begyndte med at synge: "Glade jul, dejlige jul", vi hørte juleevangeliet og jeg prædikede over temaet, at den første prædiken noget menneske hørte, var da hyrderne hørte ordene "Fred blandt mennesker".

Man kunne have hørt en nål falde til jorden i sandet.

Det, som i det øjeblik bandt os sammen, var de sammenbragte traditioner, men mest af alt, at juleevangeliet også ville lyde for alle dem, vi savnede derhjemme.

Efter gudstjenesten drog vi hver til sin by. Vi havde tre små samlingssteder og omme i den store mortérgård et kæmpejuletræ hvor vi siden skulle mødes.

ØRKENALTERET

Jeg var sammen med 1. deling af mine gardere og sammen med mine spejdere. Oppe ved vores hacienda, havde nogle af drengene, mens vi var i Rarim Kalei bygget et paulun, et lille indelukke. De havde pyntet op. Vi blev budt velkommen og vi spiste sammen.

Et overdådigt måltid: Spegepølse med remoulade på rugbrød. Rullepølse med rå løg. En sildemad. Stegeben og medisterpølse, som var blevet stegt og ristet på en af vore jordgrill. Vi fik leverpostej, som var lunet. Der manglede intet. Og stemningen var løssluppen. Vi fortalte historier og lo.

Og julemanden kom rundt. Alle havde vi afleveret en eller to pakker. Og så kom han i julefrakke og med skæg og hue. Intet øje var tørt og intet hjerte urørt. Jeg gik rundt mellem de små "landsbyer". Alle steder var stemningen den samme. Ind imellem stødte man på en af drengene, der havde fået fat i en sattelittelefon og fik ringet hjem. Og over alt dette stjernerne. Måske var den stjerne over os, der dengang for mange år siden, blev stjerne for en aften.

Så samledes vi i mortérgården. Rundt om juletræet. Vi sang halve og hele vers af de sange og salmer, vi nu kunne huske. Vi krammede og stammede GLÆDELIG JUL. Og så forsvandt hver og en

tilbage til tanker og sovepose. Klokken 2200 overtog vi igen vagten og arbejdet kunne begynde forfra. Men det var blevet jul.

Dagen efter. Juledag. Vi skulle af sted. Min dreng nede fra Gokkebo holdt ikke. Han havde sendt en besked op. Han skulle hjem. Spejderne og jeg trådte i aktion. Jeg kørte med til Price og spejderne kørte ham til Bastion. Han blev sendt hjem 2. juledag.

I Price hilste jeg på de drenge, jeg ikke havde set i lang tid. Vi blev enige om, at holde julegudstjeneste der klokken 20.30. Julegudstjeneste inden døre. Jeg læste begyndelsen af Johannesevangeliet om "I begyndelsen...." En begyndelse der var ny, der ikke kunne og skulle laves om.

Bagefter sad vi alle med en kop kaffe og mumlede stilfærdigt.

Hvor deles der dog tanker, med mennesker som jeg i DK sandsynligvis ikke engang ville kende eller møde. Her føles det trygt og godt. Til midnat gik jeg i seng. Jeg skulle videre i morgen.

1

LITTERATUR

Ali, Ameer (1922, 5. udg. 1952). *The Spirit of Islam*. London, Christopher's.

Jansen, Johannes (1986). *The Neglected Duty*. New York, Macmillan.

Hafiz m.fl. (2004a): *Mubadarat waqf al-`unf*. Cairo, Maktabat al-`Ubaikan.

Hafiz m.fl. (2004b): *Taslit al-adwa' `ala ma waqa`a fi al-jihad min al-akhta'*. Cairo, Maktabat al-`Ubaikan.

Hafiz m.fl. (2004c): *hurmat al-ghulw fin al-din wa takfir al-muslimin*. Cairo, Maktabat al-`Ubaikan.

Kippenberg & Seidensticker (2004): *Terror im Dienste Gottes*. Frankfurt, Campus.

Koranen, oversat af Ellen Wulff, København, Vandkunstens Forlag, 2006.

Lav, Daniel (2008): *Jihadists and Jurisprudents: the „revisions" literature of Sayyid Imam and the al-Gamaa al-Islamiyya*. www.asmeascholars.org

Peters, Rudolph (2004). *Jihad i klassisk og moderne islam*. Carsten Niebuhr Biblioteket, bd. 6. København, Forlaget Vandkunsten.

Qutb, Sayyid (1965, 1989). *Ma`alim fi 'l-tariq*. Cairo, Dar al-shuruq.

Skovgaard-Petersen, Jakob (2006). "Profeten Muhammads egen jihad. 20 århundredes fortolkninger af slaget ved Badr."
I Selch Jensen, Carsten (red.): *Retfærdig krig. Om legitimering af krig og voldsudøvelse i historien*. Odense, Syddansk Universitetsforlag.

Skovgaard-Petersen, Jakob (2007). *Moderne islam*. København, Gyldendal.

Wright, Lawrence (2008). *The Rebellion Within*. The New Yorker, 2/6.

NOTER

1 Ali, 1952, s. 61.
2 Skovgaard-Petersen, 2007, s. 128.
3 Qutb, 1989, s. 71-73.
4 Jansen, 1986, giver en oversættelse af teksten.
5 Wright, 2008.
6 Her fra Skovgaard-Petersen, 2007, s. 144.
7 Teksten er oversat i Kippenberg og Seidensticker (2004); henvisningen til koppen er på side 27.
8 Hafiz, 2004a, s. 90.
9 Hafiz, 2004b, s. 67-100.
10 Ibid. s. 45.
11 Hafiz, 2004a, s. 39
12 Hafiz 2004c.
13 Wright (2008) fortæller om rivaliseringen og reaktionerne på dokumentet.
14 Ibid.
15 Se særligt Lav (2008).
16 Citeret fra Wright (2008).
17 The Economist, 5/6 2008.

2

LITTERATUR

Som anført bygger denne artikel i overvejende grad på mine egne to bidrag i den nævnte antologi:

Jensen, Carsten Selch, (2006). *Retfærdig krig – om legitimeringer af krig og voldsudøvelse i historien*. Odense, Syddansk Universitetsforlag.

Derudover skal følgende værker særligt fremhæves:

Bach-Nielsen, Carsten (2006). Nationerne og den retfærdige krig. Fra den Westfalske Fred til 1. Verdenskrig. *Retfærdig Krig – om legitimeringer af krig og voldsudøvelse i historien*. Red Carsten Selch

Jensen, Syddansk Universitetsforlag, s. 169-92.

Erslev Andersen, Lars (2006). I frihedens navn – krigen mod terror som den retfærdige krigs genkomst. *Retfærdig Krig – om legitimeringer af krig og voldsudøvelse i historien*. Red. Carsten Selch Jensen, Syddansk Universitetsforlag, s. 210-54.

Geary, Patrick J. (2002). The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe. Princeton University Press.

Housley, Norman (2001). *The eschatological imperative: Messianism and holy war in Europe 1260-1556*. Crusading and Warfare in Medieval and Renaissance Europe. Aldershot, Ashgate, s. 123-150.

Housley, Norman (2000). Pro deo et patria mori: Sanctified Patriotism in Europe, 1400-1600. *War and Competition between States*. Ed. Philippe Contamine. Oxford, Clarendon, s. 221-48.

Keegan, John (2000). *Krigens Historie*. København, Rosinante.

Markus, R.A. Saint Augustine's views on the 'Just War'. *The Church and War*. Ed. W.J. Sheils. London, Blackwell 1983, s. 1-13.

Russell, Frederick H. (1975). *The Just war in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press.

Russell, Frederick H. (1987). Love and Hate in Medieval Warfare: The Contribution of Saint Augustine. *Nottingham Medieval Studies 31*, s. 108-124.

Syse, Henrik (2003). *Rettferdig Krig? Om militærmakt, etikk og idealer*. Oslo, Aschehough.

Villads Jensen, Kurt (1993). Bellum Justum i 1200-tallets vesteuropæiske tænkning og Kirkens fred. *Historisk Tidsskrift* 93,1, s. 29-46.

NOTER

Denne artikel er en sammen- og omskrivning af mine to bidrag i bogen *Retfærdig krig – om legitimeringer af krig og voldsudøvelse i historien*, (red.) Carsten Selch Jensen. Syddansk Universitetsforlag 2006. I nærværende artikel har jeg derfor tilladt mig at holde noterne på et absolut minimum, men læseren vil kunne finde udførlige notehenvisninger til de værker som jeg bygger på og citerer fra i mine to oprindelige artikler i den nævnte antologi, hvor man i øvrigt også vil kunne finde en mere udførlig behandling af temaet "retfærdig krig" i de andre artikler.

1 Dette og det følgende afsnit se særligt Syse (2003) og Keegan (2000).

2 Forestillingen om den retfærdige krig i middelalderen er udførligt behandlet i adskillige værker, se dog her og i de følgende afsnit særligt Villads Jensen (1993), Markus (1983), Russell (1975), Russell (1987).

3 I det følgende se særligt Housley (2000) og (2001).

4 Dette afsnit bygger i overvejende grad på Bach-Nielsen (2006).

5 Dette og de følgende citater: Bach-Nielsen (2006), s. 172-173. Se også den fremragende analyse hos Geary (2002) af nationalismens historieskrivning. Her får man en virkelig detaljeret redegørelse for hvordan nationalisme og historieskrivning spillede sammen i 1800-tallet og 1900-tallets begyndelse.

6 De afsluttende betragtninger bygger i overvejende grad på Bach-Nielsen (2006) og i særdeleshed på Erslev Andersen (2006) der begge på fremragende vis har analyseret forestillingerne om den retfærdige krig i moderne tid.

#4

LITTERATUR

Clemmesen, Michael H. (red.): *Festskrift. Forsvarsakademiets 175. årsdag*. Forsvarsakademiet 2005.

Dalgaard-Nielsen, Anja: *Umulig mission? Danmark i Afghanistan og Irak.* Gyldendal 2008.

Fields, Rona M: Martyrdom. *The Psychology, Theology and Politics of Self-sacrifice.* Praeger, Westport, Connecticut, London 2004

Haaland-Matlary, Janne & Østerud Øyvind (red.): *Mot et avnasjonalisert forsvar?* Abstrakt forlag 2005

Horowitz, Irving Louis: *The Idea of War and Peace. The Experience of Western Civilization.* Tranaction Publishers. New Brunswick and London 2007.

Malraux, André: *Discours du transfert ces cendres de Jean Moulin au Panthéon 19. decembre 1964.*

Nørgaard, Katrine & Holsting, Vilhelm: *Internationale operationer i fokus.* Forsvarsakademiet 2006

Wood, Diana (Edt.): *Martyrs and Martyrologies*. Blackwell Publishers 1993

NOTER

1 Nikolaj Tikhonov (1896-1979) : "På højderne ved Verdun (Fort Douaumont)"

ÅRGANG 2 / 2008

Nr.2: Religion og politik sætter også hinanden stævne, når der føres krig.

Krigen kan være hellig.
Den kan være retfærdig.
Den kan anses for at være et nødvendigt onde.
Men den er under alle omstændigheder blodig,
og man kan blive såret eller dø af den.
Dette åbner i sig selv for den religiøse tydning.

Bidragyderne til dette nummer af **HERRENS MARK** er:
Islam-forskeren, professor, dr. phil.
Jakob Skovgaard-Petersen om Jihad,
Kirkehistorikeren, universitetslektor, ph.d.
Carsten Selch Jensen om retfærdig krig,
Sognepræst Claus Oldenburg om nødvendig krig,
Generalmajor Karsten J. Møller om martyren
fra en militær vinkel og
Feltpræsten Kim Jacobsen om den farlige mission
i Afghanistan.

GARNISONSKIRKEN
KØBENHAVN