

# »Fare, fare krigsmand« – Den skjulte religion i krig

Morten Brænder, ph.d.-stipendiat, Institut for Statskundskab,  
Aarhus Universitet

Denne artikel handler om soldaterofret, på samfundsmæssigt og på individuelt niveau. Offerhandlinger handler om religion, ikke nødvendigvis i traditionel, essentialistisk forstand, men i funktionel henseende. Det er det, jeg kalder den »skjulte religion«, den religionslignende dyrkelse af samfundets enhed. Med udgangspunkt i studier af soldaterofferets funktion i det amerikanske samfund og en analyse af sanglegen »bro, bro, brille« argumenterer jeg i artiklens første del for hvorledes soldaterofret ikke alene begrundes men også selv tjener en begrundende funktion: Soldaten viser at samfundet er værd at dø for ved at dø i nationens navn. Artiklens anden halvdel handler om i hvis navn amerikanske soldater så faktisk dør, et forhold som har undergået kraftige forandringer i de seneste århundrede.

I 1899 udgav Marcel Mauss og Henri Hubert deres »Essay om offerets natur og funktion«. Værket introducerede en række centrale distinktioner som grundlag for et systematisk studie af offerhandlingen, herunder at den altid er kendetegnet ved tilstedeværelsen af mindst to aktører: (1) la victime og (2) le sacrificiant. *La victime*, ofret, betegner de personer eller genstande som ofres i offerhandlingen. Offerhandlingen er en helliggørelse, det vil sige det ofrede legeme undergår en irreversibel forandringsproces, som gør det til formidler mellem det menneskelige og det

guddommelige (Hubert & Mauss, 1929: 18). *Le sacrificiant* derimod betegner det legeme, den »moralske person«, på hvis vegne offerhandlingen foretages. Teoretisk set kan dette legeme godt være et enkeltindivid, men typisk vil betegnelsen dække et kollektiv, et offerfællesskab: en familie, en gruppe, eller samfundet i sin helhed.<sup>1</sup>

Denne artikel handler om soldatens død som en offerhandling, og er struktureret med udgangspunkt i Mauss' og Henris skelnen. For bag spørgsmålet, hvorfor dør soldater i krig, gemmer der sig to andre spørgsmål: Hvorfor sendes soldater i krig? Og hvorfor drager soldater i krig? Det ene drejer sig om den sociale enhed på hvis vegne offerhandlingen finder sted. Det andet om dem, der ofres. I artiklens første halvdel beskæftiger jeg mig således med offerets kollektive funktion. Den centrale pointe er her, at soldatens død ikke først og fremmest er et middel til at opnå sejr, men et middel til at bekræfte fællesskabets legitimitet: hvilket eksemplificeres med henvisninger til offerets betydning i Amerikansk kultur og til sanglegen »bro, bro brille«. I den anden beskæftiger jeg mig med, hvorledes ofrene selv, amerikanske soldater, forholder sig til offerhandlingen. Pointen er her, at

hvad der førhen blev artikulert som et klart modsætningsforhold mellem offerhandlings to grundlæggende aktører, i dag synes at udgøre komplementære fortolkninger.

Det er en grundlæggende forudsætning for denne artikel, at ofre handler om religion, og at religion forstås i en funktionalistisk og ikke en essentialistisk betydning. Sagt på en anden måde: jeg interesserer mig ikke for hvad religionen er, men hvad den gør.

Når vi debatterer religionens rolle i det offentlige rum, så tager vi som regel udgangspunkt i et essentialistisk religionsbegreb. Vi taler om islam, kristendom og måske buddhisme som sociale fænomener, der deler en række fælles karakteristika, essentielle træk, som i sidste ende bestemmer om de kvalificerer til betegnelsen religion eller ej: Typisk tilstedeværelsen af gudsfestillinger (hvilket så uheldigvis let diskvalificerer buddhismen). Funktionalistiske definitioner derimod fokuserer på hvilken social funktion, der kvalificerer et givent fænomen som religiøst: typisk at religionen skaber følelsen af social enhed (Bellah, 1991b; Berger, 1990).

Funktionalistiske definitioner kan være både smallere og bredere end essentialistiske: Smallere, fordi de fokuserer på den specifikt religiøse funktion, et givent fænomen opfylder, og bredere, fordi det fænomen ikke nødvendigvis er ét, vi normalt ville associere med religion. Funktionelt set kan overtro, folkereligion, nationalisme og sammenholdet i subkulturer analyseres på lige fod med religion. Når jeg studerer soldaterofret som et religiøst offer er det i denne henseende: som en form for »skjult religion«. Denne skjulte religions funktion og dens legitimering er omdrejningspunktet i det følgende.

### **Den sociale legitimering af soldaterofret**

Der findes mange definitioner på krig. En af de korteste, men slet ikke den dårligste er William T. Sherman's: »krig er helvede«

(Williams & Caldwell, 2006: 311). For soldaten betyder krigen et krav om at bryde de to grundlæggende sociale tabuer, drabsforbuddet og pligten til selvopretholdelse. For det omgivende samfund betyder krigen tabet af fædre og sønner, og, såfremt krigen føres på egen jord, afsavn, sult og rædsler. Sagt på en anden måde: Krig er en så modbydelig ting, at ingen burde ville give sig i kast med den – ikke med mindre alternativet er værre. Det er netop denne tilføjelse, dette »med mindre«, som er afgørende her. Beslutningen om at gå i krig er så vidtrækkende for alle implicerede, at den fordrer en begrundelse.

Al begrundelse handler om afvejning. Man yder et offer, og for at retfærdiggøre dette offer vejes det op imod et værre alternativ. Gyldigheden af en sådan afvejning afhænger af hvorvidt den omregningsmodel, der lægges til grund herfor, betragtes som gyldig af modtageren (Mills, 1940; Boltanski og Thevenot, 2006). Hvorvidt det er tilfældet, afhænger i høj grad af konteksten, herunder hvad der skal retfærdiggøres. Krig kan eksempelvis enten begrundes med henvisning til nødvendigheden af at forfølge egeninteresser i en verden af knappe ressourcer eller med retten til selvforsvar i international lov. Et helt centralt spørgsmål er imidlertid om sådanne begrundelser er tilstrækkelige, når det gælder retfærdiggørelsen af krigens ofre. Det er her religion kommer ind i billedet. Dermed ikke være sagt, at krige partout begrundes religiøst, men religionen er et rigtigt godt redskab til at begrunde ting, der ikke kan begrundes på anden vis.

Den tyske sociolog Niklas Luhmann har argumenteret for, at et studie af religion må tage udgangspunkt i religionens funktion som »kontingensfortolkende« instans (Luhmann, 2000). Det kontingente er det, der kalder på forklaring, men som ikke kan forklares ved hjælp af traditionelle, dennesidige forklaringslogikker. Uanset om man mener, at Luhmanns karakteristik er udfyldende, og om

man tilslutter sig hans konklusioner i forhold til studiet af religion i øvrigt, kan identifikationen af denne funktion bidrage til vores forståelse af, hvorfor det i retfærdiggørelsen af krig er fristende at trække på religionen: Religion har en uovertruffen evne til at give det meningsløse mening, fordi religionen er menneskets måde at forholde sig til det, der ligger hinsides fornuften. I krigen står man ansigt til ansigt med døden, med grænsen for menneskelig væren, og selve det eksistentielle grundvilkår for al menneskelig stræben: at ingen lever evigt. Døden befinder sig hinsides den menneskelige bevidstheds rækkevidde og er dog et uomgængeligt vilkår. Den kalder på forklaring, på kontingensfortolkning.

#### *Religion og krig:*

##### *Offerhandlingen som bekræftelsesritual*

Al begrundelse handler om afvejning, om afvejning af ofre. Når Mauss og Henri analyserer offerhandlingen, er det netop fordi den udgør det religiøse rituals mest grundlæggende form, hvilket bringer os videre til det andet afgørende aspekt ved forholdet mellem religion og begrundelse: At et offer kan tjene som en begrundelse i sig selv og derved kortslutte afvejningens logik.

Mauss' og Huberts analyse var banebrydende i mere end en forstand. For det første regnes de blandt grundlæggerne af en praksis-cenreret tilgang til studiet af religion. I modsætning til eksempelvis Mircea Eliade, opfattede Mauss og Hubert ikke ritualen som en coverversion af den mytiske fortælling (Eliade, 1997: 59). For dem var ritualen en selvstændig praksis, der formidler mellem det guddommelige og det menneskelige (Girard, 1979; Staal, 1979). For det andet repræsenterer analysen et godt eksempel på, hvorledes de, ligesom Émile Durkheim, søgte at systematisere studiet af sociale fænomener, at gøre samfundsvidenskaben til en nomotetisk disciplin. For det tredje er værket formet som et opgør med den indtil da dominerende til-

gang til en sådan systematisering: evolutionismen (Hubert og Mauss, 1929: 5-9). Ganske vist kan de arketyperiske eksempler på offerhandlingen, som Mauss og Hubert fremhæver, alle rubriceres som »arkaisk religion«, religion som vi møder den i en tidlig periode af menneskets historie (Bellah, 1991a: 30). Men det afgørende grundlag for hele essayet er, at den »natur og funktion«, de identificerer i disse eksempler (ligesom i øvrigt arkaisk religion), er arketyperiske. Her er grundformen: ud fra den kan alle andre offerhandlinger forstås. Studiet står ikke uimodsiget, men det er symptomatisk, at selv kritikere af Mauss og Henri ofte bygger videre på deres tanker. Det gælder først og fremmest opfattelsen af ritualens sociale funktion.

Som sagt er det ifølge Mauss og Henri den sociale enhed, der initierer offerhandlingen, og som, set i et handlingsperspektiv, udgør dens subjekt. Ofret derimod gøres til genstand, til objekt for handlingen. I første omgang. For hele formålet med Offerhandlingen er, at den forandring ofret undergår i indvielsen, skal virke tilbage på den sociale enhed, subjektet, som således i anden omgang selv gøres til objekt for offerhandlingen. Offerlegitimering handler derfor ikke kun om at sætte tabet, ofret, ind i en større sammenhæng, men også om at den sociale enhed i kraft af offerhandlingen selv gives en betydning.

René Girard, en skarp kritiker af Mauss og Henri, forstærker dette argument ved at hævde, at retfærdiggørelsens bevisbyrde skal vendes på hovedet. Når noget skal begrundes, ligger bevisbyrden som regel på undtagelsen: For Mauss og Hubert er undtagelsen repræsenteret i offerhandlingen, voldens konkrete udtryk. Volden, kontingensen, det umiddelbart meningsløse kalder på en meningsgivende handling, på fortolkning. For Girard er volden derimod konstant. Menneskets grundlæggende voldelighed, ikke forstået som aggressivitet eller naturdrift, men som det vilkår at mennesker altid indgår i

magtspil i mødet med andre mennesker, kommer før det sociale (Girard, 1979: 145-147). Det sociale bliver til i struktureringen, i bevægelsen fra meningsløs til meningsfuld, legitim vold. Det er denne kanalisering, udøvet i det religiøse ritual og udvirket som socialitet, der kalder på forklaring: det er samfundet selv, der fordrer legitimering (Girard, 1979: 8).

Hvorledes begrunde samfundet? Gennem udøvelsen af den legitime vold, der på én gang tjener til at bortlede den ustrukturerede, ødelæggende vold fra samfundet selv og udgør en evig påmindelse herom. Med andre ord: det er ikke offerhandlingen, men samfundet, der skal legitimeres, og offerhandlingen er den legitimeringsmekanisme, der gør det muligt at skelne mellem det legitime og det illegitime, som gør samfundet muligt. Sat på spidsen handler legitimeringen af soldaterofret ikke om at retfærdiggøre døden, men om at retfærdiggøre det samfund, han dør for.

#### *Offerforestillingen i amerikansk civilreligion*

For Girard har krig kun betydning for offerforestillingen i afledt form. Eftersom mennesket først konfronteres med volden i mødet med andre mennesker, i socialiseringen, er volden egentlig et internt samfundsanliggende. Rituallets kanalisering af volden skal beskytte samfundet mod sig selv, ikke mod ydre farer. Krig kan godt være rituel, men netop som en måde at aflede samfundets iboende voldelighed på (Girard, 1979: 278-280). I deres Girard-inspirerede analyse af offeret i amerikansk kultur, viderefører Carolyn Marvin og Martin Ingle dette argument, og viser hvorledes krigens kanalisering af volden opretholder det amerikanske samfunds enhed (Marvin og Ingle, 1996).

Marvin og Ingle skriver sig ind i en efterhånden mangeårig tradition for at beskrive den religionslignende dyrkelse af det amerikanske samfunds enhed som »civilreligion«. Betegnelsen, som er synonym med det jeg

har kaldt den skjulte religion, blev i sin moderne betydning skabt af Robert N. Bellah. I en artikel fra 1967 argumenterede Bellah for at civilreligionen udgjorde en fuldgyldig religionsform og igennem analysen af præsidenter, viste han, hvorledes artikulationen af civilreligion tydeligst kommer til udtryk, når den nationale enhed er i krise, hvilket ofte vil sige i krig (Bellah, 1991b). Også Marvin og Ingle hævder, at »nationalisme er den stærkeste religion i USA« (Marvin og Ingle, 1996: 767) og i deres analyse af offeret som en enhedsskabende instans forstærker de Bellahs kobling af civilreligion og krig.

Når soldater sendes til fronten for at kæmpe og dø, er det ifølge Marvin og Ingle for at forsvare samfundet, men ikke i den betydning, vi oftest ligger heri, at besejre fjenden. Deres centrale påstand er, at soldatens primære opgave ikke er at sejre, men at dø. Hans offer er en bekræftende handling, hvis formål er at bevidne samfundets værd: »[når] guddommen beordrer det, så må vi udføre det rituelle offer, krigen, som opretholder gruppen« (Marvin og Ingle, 1996: 771).

Men er det ikke en absurd tanke? Vi ved jo, at samfund fører krige for at beskytte deres borgere og for at forfølge magthavernes interesser: Rationalet bag USA's invasion af Irak i 2003 diskuteres flittigt, men det havde vel intet med kanalisering af vold at gøre. Helt rigtigt, men det afgørende i denne sammenhæng er perspektivet: ét er at afklare hvorfor et givet samfund går i krig; noget andet hvorledes samfundet forholder sig til den triste omstændighed, at soldater dør. Det er i denne, den sidste betydning, at offerkulten har relevans, og den afgørende pointe er, at dyrkelsen af soldatens offer er indifferent over for krigens udfald. Den generelle læresætning, at man skal kende sine sande venner i modgang, gælder også på nationens område: Hvilket klarere bevis på troskab gives der end et blodoffer, der ydes uden den forventning om belønning, der ligger i sejren? Sol-

sortesletten i 1389, Dybbøl i 1864, og Tet- of-fensiven i 1968. Den rolle disse navne spiller i henholdsvis serbisk, dansk og amerikansk bevidsthed, vidner om, at nationer ikke kun fejrer glørværdige sejre, men også forsmædelige nederlag. Frem for alt fejrer de døden. For ved at gøre soldatens død til et offer på nationens vegne kan nationen vise, at den er værd at dø for.

Denne forestilling kan synes meget spekulativ. Tillad mig derfor, inden vi vender os mod hvordan Amerikanske soldaters selv har legitimeret deres ofre, at give et eksempel fra vores egen kulturkreds på gennemspilningen af et sådant offerritual, der kobler voldens kanalisering med krigen. I sanglegen »Bro, bro brille« findes der klare paralleller til Girards fortolkning af offerets funktion. At det er en leg anfægter ikke ideen om en sådan parallel. Lege indeholder en fast struktur, som gør dem resistente over for sociale forandringer. Dertil kommer, at der er klare ligheder mellem måden lege og »rigtige« ritualer fungerer på. Ligesom udførelsen af et ritual fordrer en særlig rammesætning, der skiller det fra hverdagen, er legen kendetegnet ved sin egen semantik: I spil som regler. I børns lege som roller, man nok kan bevæge sig ind og ud af, men kun ved hjælp af markører: det være sig brugen af *lege-konjunktiv*: »så sagde vi jo, at jeg var prinsesse«; eller det fænomen at selv ærke-jyske børn i rollelege taler københavnsk.

#### *Legens indhold: Offersymbolikken*

Folkloristikken strides om hvor gammel »bro, bro brille« faktisk er. (Feilberg, 1905; Thuren, 1908). Skønt en før-historisk oprindelse ville støtte Girards opfattelse af offerets universalitet, er det ikke alderen der er afgørende i denne sammenhæng, men derimod, at ritualets funktion på såvel form- som indholdssiden gør sig gældende i noget så elementært som en sangleg.

Sanglegens ramme er »broen« og »gryden«, konkret afbilledet i sanglegen af det eller de

par som står med hænderne mod hinanden, i bro, hen over de legende, og som ved afslutningen af hver konkret gennemspilning sænker hænderne og fanger én eller flere i gryden. Broen, et billede, der går igen i alle versioner (Feilberg, 1905: 93-94), udgør åbenlyst en overgangsmetafor: konkret fra den muromkransede by til den fjendtlige omverden eller i overført betydning fra jordeliv til dødsrige. Sammenholdt med at »Klokken ringer 11« og helt bogstaveligt indvarsler den sidste time, synes tekstens oprindelige ordlyd »Bro, bro, brede«, at pege på den sidstnævnte fortolkning: Dyden sti er smal. Vejen til fortabelse, til dødsriget, er bred som denne bro: En forestilling som ydermere forstærkes af at bro og gryde i sanglegen er ét, afbilledes af de selv samme hænder.

»Kejseren står på sit høje, hvide slot« som den øverste krigsherre, eller som Herren selv. Beskrivelsen af himmeriget som en fæstning er et tilbagevendende billede i kristen metaforik: tænk bare på »Vor Gud han er så fast en borg«. Igen understøttes den religiøse fortolkning af tekstens øvrige elementer, nemlig i modsætningen mellem »så hvidt som et kridt, så sort som et kul«. Var slottet af denne verden, ville der ingen pointe være i først at betegne det som hvidt og derefter at markere modsætningen mellem hvid og sort, mellem liv og død i almindelig farvesymbolik. I en religiøs semantik giver en sådan ambivalens dog udmærket mening. Herrens vilje, udtrykt i den majestætiske arkitektur, er omskiftelig. Lader vi den girard'ske læsning udfolde sig udgør denne dobbelthet et udtryk for det helles dobbelte natur, for voldens på én gang ødelæggende og strukturerende princip.

Offerforestillingen kommer tydeligst til udtryk i linjerne »Fare, fare krigsmand, døden skal du lide«. Helt i overensstemmelse med den ovenstående læsning, er det ikke udsigten til sejr, der står i centrum: Det er soldatens snarlige død. Brugen af den dobbelte bydeform understreger dødens uomgænge-

lighed og at der ikke alene er tale om en konstatering, men en moralsk fordring: Soldatens død er ikke blot en forestående mulighed. Det er et krav. Han *skal* dø.

#### *Legens struktur:*

##### *udvælgelsen af et egnet offer*

Kanaliseringsen af volden knytter sig tæt til udvælgelsen af ofret, og i den sammenhæng er det en central pointe hos Girard, at det konkrete offer ikke behøver være et bestemt offer – det skal blot være et egnet offer: i betydningen egnet til at lede volden væk fra samfundet i sin helhed (Girard, 1979). Hvis der kræves en lydefri kalv, vil en hvilken som helst lydefri kalv række. Nogle kategorier er naturligvis ret snævre – i et kongeofer vil antallet af kandidater være ret begrænset. Andre kategorier er brede, og her vil det konkrete offer kunne udvælgelse tilfældigt, ved lodtrækning. For tilfældighed er blot en måde at lade Guds vilje råde på (Girard, 1979: 311).

Bevæger vi os fra tekstens ordlyd og til selve sanglegen spiller et sådant tilfældigheds-element ligeledes en central rolle i »bro, bro brille«. Når de legende begynder at tælle, vil ofrene, som går efter hinanden, under »broerne«, begynde at bevæge sig hurtigere og hurtigere, og i i den konkrete gennemspilning er det som regel komplet umuligt at forudsige hvem der ender i gryden. Afspejler den tilfældighed ikke blot den vilkårlighed, der også gør forskellen på liv og død i krig? Uanset hvilke vidtløftige fortolkninger man ønsker at påføre denne sangleg, er det jo krigsmænd, den handler om. Jo, givetvist. Men det gør hverken fra eller til i forhold til denne udlægning: »Bro, bro brille« afspejler forestillingen om krigen som offerhandling. Krigens kaos er guddommelig udvælgelse i sin rene form. Døden på slagmarken afspejler to centrale aspekter af det hellige: vold og tilfældighed. I krigen gives Gud optimale vilkår for at vælge konkrete ofre ud fra en pulje af egnede ofre.

Når ofret er udvalgt gives vedkommende et valg: hvilken side af broen vil du høre til? I min barndom stod valget mellem »pærer og bananer«. Svenske børn har imidlertid skullet vælge mellem »Gud og Fanden«, og i tidligere danske versioner har valget stået mellem »sol og måne« (Feilberg, 1905: 17). De sidste to eksempler er værd at hæfte sig ved, fordi valget mellem det religiøse spektrums to modpoler eller lys og mørke bekræfter udlægningen af bro og gryde som havende noget med overgang fra liv til død at gøre. Nok så interessant er legens sidste del. For når alle er fanget, stiller hvert hold op i en række og trækker i tov. Hvilket hold vinder? Typisk det hold, der har de fleste tilhængere. Har det nogen betydning i forhold til den ovenfor skitserede offersymbolik? Ja, i højeste grad. For her mener jeg, vi er fremme ved ritualets, i dette tilfælde sanglegens, egentlige formål: Offeret bekræfter samfundet, og det samfund med de fleste ofre, med de fleste døde på sin side vinder. Det er i den henseende offerhandlingen bekræfter gyldigheden af samfundets eksistens: Offerritualet etablerer en bagvedliggende enhed, et transcendent fællesskab, hvis styrke måles i mængden af blod, der er blevet udgydt i dets navn.

#### **Den personlige legitimering af soldaterofret**

I *Job, Idol og Syndebuk* beskriver René Girard, hvorledes traditionelle analyser af Jobs bog har overset tilstedeværelsen af to meget forskellige lag i bibelteksten. Ifølge Girard er hele rammen, hvori forklaringen på Jobs genvordigheder, og beretningen om hvordan han igen finder nåde hos Herren, nemlig tilføjelser. Disse tilføjelser har overskygget den afgørende pointe i de centrale passager, dialogen mellem Job og hans tre venner (Girard, 1990: 11). Denne pointe er, ifølge Girard, at Jobs status som idol, personifikationen af al lykke, nominelt kvalificerer ham til rollen som syndebuk, personifikationen af al ulykke. Men vel at mærke kun nominelt. For eftersom offeret finder sted på hele samfundets

vegne, fordrer det fuldstændig samtykke, og så fra ofret selv. Uden dette samtykke mister offeret sin legitimitet. Dermed kan ofret ikke bevirke den nødvendige forandring i den sociale enhed, offerhandlingens egentlige formål. Job udgår ikke et egnet offer. »Job er en mislykket syndeboek«, for han benægter sin skyld (Girard, 1990: 41).

Dette krav om en overensstemmelse mellem ofrets og den sociale enheds fortolkning af offerhandlingen, bringer os frem til denne artikels andet hovedafsnit, som handler om, hvorvidt soldaternes egenopfattelse er i overensstemmelse med ideen om, at soldaten dør i nationens navn. En gyldig indvending over for en sådan sammenligning af samfundets og soldaternes motiver, er at den sammenblander to niveauer, som vi normalt ville holde adskilt: Vi kan sagtens forestille os, at nationens og soldatens fortolkninger af offeret er forskellige, og at de kan eksistere side om side uden at gyldigheden af den enkelte udlægning anfægtes i praksis. Når amerikanske soldaters personlige motiver alligevel er relevante for opfattelsen af soldaterofret, er det for fordi der tæt knyttet til ideen om krig i moderne samfund eksisterer en grundlæggende opfattelse af soldaten som borgersoldat. Massemobiliseringen, som blev født i kølvandet på den Franske Revolution, bygger på forestillingen om, at samfundets forsvar bør varetages af samfundets egne borgere.<sup>2</sup> Nok medfører forestillingen om, at soldaten repræsenterer samfundet ikke med nødvendighed, at soldaten skal dele samfundets udlægning af hans offer. På den anden side betyder den omstændighed, at rollerne som borger og soldat er samlet i én person, at der i praksis kræves en vis form for overensstemmelse mellem de to fortolkninger: Hvis forestillingen om, at samfundet er værd at dø for, skal nyde legitimitet, så fordrer det at den deles af dem, der sætter livet på spil. Det gælder i alle moderne samfund, hvor ideen om soldaten som borgersoldat kan findes, men nok i særdeleshed i demokratiske samfund,

hvor netop den politiske legitimitet er det afgørende kriterium i vurderingen af en handlings fortsatte gyldighed.

### *Motivation under Anden Verdenskrig: gruppeloyalitet og nationalt tilhørsforhold i konflikt*

Denne problematik var den konkrete baggrund for, at man ved USA's indtrædelse i den Anden Verdenskrig besluttede at holde et vågent øje med soldaternes motivation, fordi man som et demokrati uvant med krigsførelse i det omfang frygtede konsekvenserne af en svigtende opbakning blandt soldaterne. Derfor nedsatte man en gruppe af de fremmeste samfundsvidenskabelige forskere under ledelse af Samuel L. Stouffer til at kortlægge aspekter, der kunne tænkes at påvirke kampmoralen. Det gjaldt både betydningen af meget konkrete forhold, såsom hvorvidt soldater på Ny Guinea ønskede at have adgang til boksehandsker eller til basket-bolde i deres fritid (Clausen, 1984), og studiet af ideologiske motiver.

Det sidste er interessant i denne sammenhæng, ikke mindst fordi forskergruppens resultater modsagde den oven for skitserede forventning om en overensstemmelse mellem soldaternes motivation og det omgivende samfunds måde at retfærdiggøre krigens ofre på. Den amerikanske soldat i Anden Verdenskrig kæmpede ikke for den nation, i hvis navn han blev dræbt. Han kæmpede for manden ved siden af sig, for medlemmerne af hans »outfit«, hans enhed.

Motivation er ikke altid en entydig størrelse. Som Ann Swidler har påvist, angiver folk først og fremmest årsagerne til deres handlinger efter den sammenhæng, de indgår i. Med andre ord: jo flere forskellige sammenhænge, man skal begrunde noget i, desto flere forskellige typer motiver vil man angive (Swidler, 2001: 104). Soldaternes angivelse af motiver under Anden Verdenskrig varierede da også efter grad, tjenestetype og krigs-

skueplads. Alligevel kan man ret kategorisk sige, at soldaterne først og fremmest kæmpede for hinanden og ikke for nationen: For det første blev kammeratskabet konsekvent angivet blandt de primære årsager til at soldaterne kæmpede, mens nationalfølelse lige så konsekvent scorede lavt i undersøgelserne. For det andet viste kvalitative parallelundersøgelser, at enhver angivelse af nationalistiske motiver, blev mødt med mistænksomhed (Stouffer et al., 1949: 150).<sup>3</sup>

Teoretisk set er der intet til hinder for, at man både kan kæmpe for nationen og for hinanden. Alligevel blev de to opfattet som værende i modstrid med hinanden. Hvorfor? En mulig grund hertil findes i den omstændighed, at kun én ting blev opfattet som værre end at angive nationalistiske motiver: nemlig egentligt forræderi. Forræderi er kendetegnet ved at bryde et forventet loyalitetsmønster. Landsforræderen gør vold på forventningen om udelt loyalitet over for nationen. På samme måde blev kammeratskabet i den Anden Verdenskrigs kampe opfattet som udelt: kammeratskabet fordrer en loyalitet, der udelukkede andre fortolkninger som konkurrerende. Fællesskabet i en kampe var baseret på en grundlæggende gensidighed: Jeg er villig til at lade mit liv for dig, fordi du er villig til at lade dit liv for mig. En 100 pct. gensidig relation gør motivation til et nulsumsspil, hvori enhver angivelse af et tredje element vil blive opfattet som en trussel mod denne relation. Idealistiske motiver vil således forstyrre gensidigheden, vil opfattes som en form for forræderi: Hvis du er villig til dø for nationen, hvordan kan jeg så være sikker på, at du også er villig til at dø for mig?

Militært set kan motiver baseret på kammeratskab være særdeles nyttige. Den franske krigsteoretiker og oberst Ardant du Picq, som faldt i den fransk-tyske krig i 1870, nåede i sin *Studier i kamp* den konklusion, at oprettholdelsen af det afgørende element i enhver krig, soldatens kampmoral, i moderne krigs-

førelse fordrer en styrkelse af den gensidige tillid soldaterne imellem (Du Picq, 1904). Skriftet blev i mellemkrigstiden oversat til engelsk og fik betydning i træningen af Amerikanske soldater, idet parafraser herfra blev et fast element i hærens feltmanualer (Glenn, 1998). I det perspektiv vidnede resultaterne opnået af Stouffers forskningsgruppe under Anden Verdenskrig om en succes. Det var med al tydelighed lykkedes at etablere den gensidighed, soldaterne imellem, som blev opfattet som en nødvendig forudsætning for at sikre deres kampmoral, og dermed deres kampevne.

Ændrer vi fokus fra et rent militært til et samfundsmæssigt perspektiv, er der imidlertid en fare forbundet med soldatens udelte loyalitet over for den militære enhed. For derved drives der en kile ind i den forømtalte enhed mellem soldaten og borgeren. En loyalitet primært knyttet til soldaterbroderskabet rummer en potentiel konflikt mellem dette fællesskab og nationen: i sin mildeste form som lydighedsnægtelse, mere radikalt i udviklingen af et egentligt modsætningsforhold mellem militæret og det omgivende samfund – en situation, hvor militæret udvikler sig til en krigerkaste med egne værdisæt, egen mytologi og en grundlæggende skepsis over for det omgivende samfunds politiske institutioner.

At de to legitimeringsformer, offeret for det nationale fællesskab og offeret for kammeratskabet, under den Anden Verdenskrig var i modstrid med hinanden, understreges af at soldaterfællesskabet antog en transcendent karakter: »For kampsoldaten indbefattede æren over for enheden noget over og hinsides den personlige identifikation med 'kammeraterne' og enhedens ledere. Han satte en ære i dens historie ligeså vel som i dens nutid og han identificerede sig med de mænd, der var døde i enheden, såvel som med de levende« (Stouffer et al., 1949). Ligesom det nationale fællesskab med Benedict Andersons ord er kendetegnet ved »[i]deen om en sociologisk



organisme der bevæger sig kalendrisk gennem homogen tom tid« (Anderson, 2001: 70), afspejler denne udlægning af enhedens fællesskab ideen om et forestillet fællesskab: et fællesskab der er transcendent i den forstand, at det eksisterer på tværs af tid og rum.

Organisatorisk set kan frygten for en konflikt mellem militæret og det omgivende samfund beskrives som en frygt for at militæret skal udvikle sig til en stat i staten. Det ovenfor skitserede dilemma handler snarere om faren for at det militære fællesskab udvikler sig til en nation i nationen, til et fuldgyldigt alternativ til den nationale offerforestilling. I overensstemmelse med ideen om at offerhandlingens legitimitet er tæt forbundet med ofrets identifikation med det fællesskab, han dør for, legitimerede soldaten altså sin død med henvisning til en social enhed, der eksisterer på tværs af tid og rum. I modsætning til den nationale mytes selvforståelse var dette fællesskab af døde imidlertid ikke nationen men det militære broderskab.

#### *Motivation i dag:*

##### *Gruppeloyalitet og nationalt tilhørsforhold som komplementære størrelser*

Meget har ændret sig siden Stouffers forskningsenhed formidlede resultaterne af deres studier af den amerikanske soldats sindelag, og af de forhold der påvirkede hans motivation. For det første krigen og måden, soldater udsendes til aktiv tjeneste på: Fra symmetriske konflikter i den totale krigs tidsalder, hvor ligeværdige stater med sammenlignelige sociale strukturer stod over for hinanden, til asymmetriske lavintensitetskonflikter, hvor såvel frontlinjen som skellet mellem civile og militære interesser er flydende, og hvor succeskriterierne er usikre.

Under den Anden Verdenskrig var soldaterne udsendt med deres enhed indtil kravet om en fuldstændig allieret sejr var opnået. I Vietnamkrigen, i mange henseender den idealtypiske asymmetriske konflikt i moderne tid,

blev værnepligtige soldater derimod efter endt træning udsendt i 365 dage. Derfor lå deres loyalitet i langt mindre grad ved enheden. På baggrund af feltstudier i en kampenhed i Vietnam, nåede Charles Moskos den konklusion, at sammenlignet med den stolthed, som den Anden Verdenskrigs kamptropper satte i kammeratskabet, var Vietnamkrigens amerikanske soldat først og fremmest sig selv nærmest (Moskos, 1971). Han havde en hjemsendelsesdato, en konkret tidsangivelse for hvor længe han skulle overleve for at overleve krigen. Dermed ikke være sagt, at der i Vietnamkrigens kampenheder ikke opstod et særligt fællesskab, eller at soldaterne ikke ydede heroiske ofre for hinanden, men incitamentsstrukturen gjorde, at tilhørsforholdet primært rettede sig mod konkrete personer og ikke enheden som en abstrakt størrelse på tværs af tid og sted: »Når soldaten bekymrer sig over kammeraternes skæbne, er det for dem han kender personligt i enheden. Hans bekymring udvides ikke til at omfatte dem, der er gået forud eller dem der eventuelt vil skulle tage hans plads« (Moskos, 1971: 224).

Moskos afviste ikke gruppeloyalitetens eksistens, men anfægtede på to punkter den status som Stouffer og hans kolleger havde tilskrevet den. For det første viste han, at loyalitetens omfang skyldes strukturelle faktorer, herunder måden, soldater blev udsendt på. For det andet argumenterede han for, at gruppeidentifikation fordrer en bagvedliggende forestilling om et værdifællesskab. Bag denne påstand ligger Moskos' iagttagelse af det, han kaldte »latent ideologi«. Adspurgt direkte var soldaterne i Vietnamkrigen lige så skeptiske over for nationalistiske ytringer, som soldaterne i Anden Verdenskrig havde været det. Gik man indirekte til værks, og spurgte hvilke ting de lagde vægt på, hvorledes de eksempelvis opfattede den vietnamesiske civilbefolkning, tegnede der sig et andet og langt mere entydigt billede af, at nationalt bestemte motiver spiller en rolle i soldaternes

kampmoral, selv om de ikke erkendtes som sådan.

Forestillingen om at idealistiske motiver måske alligevel spiller en rolle i etableringen af offerforestillingen er interessant, fordi alt tyder på, at sådanne motiver spiller en fremtrædende rolle for den amerikanske soldat i dag. Det er den overordnede konklusion, en forskergruppe under ledelse af Leonard Wong fra the Army War College nåede frem til på baggrund af en række soldaterinterviews foretaget efter invasionen af Irak i 2003: »Som dette studie har vist, kæmper soldater stadig for hinanden. I en professionel hær er soldaterne imidlertid også sofistikerede nok til at begribe de moralske årsager til at kæmpe« (Wong et al., 2003: 23).

I lighed med Moskos udlægger Wong og hans kolleger ændringerne i de angivne motiver som et resultat af strukturelle faktorer, i dette tilfælde hærens professionalisering. I 1973 afskaffedes værnepligten i USA. Dermed blev rekrutteringsgrundlaget funderet på, hvor attraktivt unge mænd og kvinder opfattede det at aflægge militærtjeneste. Socio-økonomiske årsager kom til at spille en langt større rolle end tidligere, men det gjorde idealistiske motiver også. I dag melder man sig af en årsag, og skønt denne årsag givetvist suppleres med andre årsager, herunder gruppetilhørsforhold, ophører den ikke nødvendigvis med at spille en rolle. Det ideologiske grundlag er derfor noget, den enkelte i langt højere grad står ved end før, med andre ord: man har bevæget sig fra »latent« til »manifest ideologi«.

Hypotesen kan støttes fra flere sider. På baggrund af en analyse af de årsager, rekrutter angav til at lade sig hverve i årene 2001-2004, viser John Eighmey således, at variabelen »troskab«, som omfatter nationalfølelse, er gennemgående som primærårsag blandt de mandlige (og vel at mærke kun blandt de mandlige) potentater (Eighmey, 2006). Møn-

steret går igen i de foreløbige konklusioner på baggrund af mine studier af motivationen, som den kommer til udtryk i militære weblogs, internetdagbøger affattet af Amerikanske soldater i Irak.

Nu er der en række forbehold at drage, når det gælder brugen af internetkilder, først og fremmest med henblik på repræsentativiteten. Der kan udmærket være holdninger til stede blandt amerikanske soldater udsendt til Irak, som ikke dukker op i blogs. Eftersom der er tale om kilder som normalt er frit tilgængelig for alle og eftersom de udsendte soldater er pinligt bevidste om at de militære myndigheder læser med, er det genre kendetegnet ved en høj grad af selvcensur. Kigger man derimod på, hvem der skriver hvad, er det billedet imidlertid tydeligt nok: I langt de fleste analyserede cases, er nationalistiske motiver og motivation baseret på gruppetilhørsforhold ikke gensidigt udelukkende. Tværtimod, de udgør komplementære størrelser. De mest markante undtagelser fra dette mønster er de tilfælde, hvor forfatterens loyalitet givet vedkommendes baggrund ligger et andet sted. Det gælder soldater, der specifikt angiver økonomiske motiver som den primære årsag til deres tilstedeværelse i Irak. Det gælder etniske minoriteter. Det gælder soldater, hvis politiske observans klart er i strid med den overvejende konservative linje i militæret. Sidste men ikke mindst synes det, i overensstemmelse med Eighmeyes observationer, at være et gennemgående, om end ikke enerådende, træk blandt de kvindelige soldater.

Hvad har disse grupper til fælles? To ting: for det første afviger de fra den idealtypiske opfattelse af den amerikanske soldat som en hvid konservativ mand, der opofrende tjener sit land. I det perspektiv er det nærliggende at konkludere, at disse afvigere i kraft af deres sociale baggrund ikke kvalificerer til at deltage i det militære broderskab. For det andet følges fraværet af en identifikation med det

militære fællesskab med et fravær af nationalistiske begrundelser. Hvor det for den ene gruppe altså synes at være både/og, synes det for dem, der afviger fra det generelle mønster at være hverken/eller.

Når der alligevel skal tages et vist forbehold for denne konklusion, er det fordi at der findes både sorte soldater og kvindelige soldater, som følger det generelle mønster, og fordi der findes liberalt sindede som vægter det militære fællesskabs betydning. Set i det lys er det altså ikke nødvendigvis den sociale baggrund som en objektiv faktor, men snarere måden den artikuleres på som led i legitimeringen, der spiller en rolle for hvorvidt man følger eller afviger fra mønstret. Det, der derimod kan siges med en vis sikkerhed, er, at hvis soldaterne i deres begrundelser eksplicit lægger vægt på andre årsager end idealistiske, eller eksplicit identificerer sig med andre fællesskaber end det militære, så er det gennemgående, at den nationale motivation heller ikke kommer lige så tydeligt til udtryk. I den henseende er nationalt tilhørsforhold og identifikation med fællesskabet altså i dag komplementære størrelser i dobbelt forstand. De supplerer hinanden og uden denne gensidige supplerelse er ingen af dem tydeligt til stede.

Sammenlignet med, hvad der tidligere gjorde sig gældende, synes den moderne amerikanske soldats opfattelse i langt højere grad at stemme overens med den nationale offermyte. Ganske vist kæmper han også for sine kammerater, men han gør det i anerkendelse af de abstrakte idealer, i hvis navn hans blod udgydes. Samtidig synes denne nyvundne overensstemmelse imidlertid også at virke tilbage på opfattelsen af krigerfællesskabet. En offerhandlings gyldighed fordrer at ofret kan kategoriseres som et gyldigt offer, og i det militære offerfællesskab synes der at være klare grænser herfor. Kan man ikke kategoriseres som fuldgyldigt medlem af den militære enheds fællesskab vil man også kun

vanskeligt kvalificere som et gyldigt offer i det nationale offerfællesskab. Reciprociteten mellem la victime og le sacrifiant har altså en pris, en pris i form af kravet om det rette sindelag.

## Noter

1. I praksis omfatter en offerhandling en tredje aktør, offerpræsten, le sacrificateur (Hubert og Mauss, 1929: 21). I den arketyriske offermyte, Abrahams ofring af Isak (1. Mos. 22), er sacrifiant og sacrificateur ét. Pointen med dette tilsyneladende individuelle offer er dog løftet om, at Abraham skal folkets stamfader. Ret beset finder også denne offerhandling sted på kollektivets vegne. Jeg skelner mellem *offeret*, altså offerhandlingen, og *ofret*, objektet herfor.
2. Denne fortolkning lægger sig tæt op ad Morris Janowitz' ideal om soldaten som »citizen soldier«. Samuel Huntingtons alternative fortolkning lægger vægt på soldaten som professionel (Rukavishnikov og Pugh, 2006: 133).
3. Resultaterne underbygges af samtidige studier af tyske krigsfanger, der ligeledes angav kammeratskabet og ikke ideologien som primær bevæggrund (Shils & Janowitz, 1948).

## Litteratur

- Anderson, B. (2001), *Forestillede fællesskaber: Refleksioner over nationalismens oprindelse og udbredelse*, Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Bellah, R. (1991a [1970]), »Religious evolution«, i *Beyond belief: Essays on religion in a post-traditionalist world*, Berkeley, Ca: University of California Press, pp. 20-50.
- Bellah, R. (1991b [1967]): »Civil Religion in America«, i *Beyond belief: Essays on religion in a post-traditionalist world*, Berkeley, Ca: University of California Press, pp. 168-89.
- Berger, P. L. (1990), *The sacred canopy, elements of a sociological theory of religion*, New York: Anchor Books.
- Boltanski, L., og Thevenot, L. (2006), *On justification, Economies of Worth*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Clausen, J. A. (1984), »Research on the American soldier as a career contingency«, *Social Psychology Quarterly*, 47(2): 207-13.
- Du Picq, A. (1904 [1865]), *Etudes sur le combat*,

- combat antique et combat moderne*, Paris: Librairie Militaire R. Chapelot.
- Eighmey, J. (2006), »Why do youth enlist? Identification of underlying themes«, *Armed Forces & Society*, 32(2): 307.
- Eliade, M. (1997), *Myten om den evige genkomst: Arketyper og gentagelse*, København: Munksgaard/Rosinante.
- Feilberg, H. F. (1905), *Bro-brille-legen: En sammenlignende studie*, Stockholm: P. A. Norstedt.
- Girard, R. (1979), *Violence and the sacred*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1990), *Job – idol og syndebuk*, Frederiksberg: Anis.
- Glenn, R. W. (1998), »No more principles of war«, *Parameters*, 28(1): 48-66.
- Hubert, H., og Mauss, M. (1929 [1899]), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris: F. Alcan.
- Luhmann, N., og Kieserling, A. (2000), *Die religion der gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marvin, Carolyn og David Ingle (1996), »Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion«, *Journal of the American Academy of Religion*, 4: 767-80.
- Mills, C. W. (1940), »Situating actions and vocabularies of motive«, *American Sociological Review*, 5(6): 904-13.
- Moskos, C. (1971), »Vietnam: Why men fight«, i Edgar Z. Friedenberg, red., *The anti-American generation*, Boston: Transaction Publishers, pp. 217-37.
- Rukavishnikov, V. O., og Pugh, M. (2006), »Civil-military relations«, i G. Caforio, red., *Handbook of the sociology of the military*, New York: Springer, pp. 131-49.
- Shils, E. A., og Janowitz, M. (1948), »Cohesion and disintegration in the wehrmacht in world war II«, *Public Opinion Quarterly*, 12(2): 280-315.
- Staal, F. (1979), »The meaninglessness of ritual«, *Nu-men*, 26(1): 2-22.
- Stouffer, S. A., Lumsdaine, M. H., og Lumsdaine, A. A. (1949), *The American soldier: Combat and its aftermath (Vol. 2)*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Swidler, A. (2001), *Talk of love: How culture matters*, Chicago, Ill: University Of Chicago Press.
- Thuren, H. (1908), »Vore sanglege«, *Danske Studier*, 5 (1): 129-74.
- Williams, R. E., & Caldwell, D. (2006), »Jus post bellum: Just war theory and the principles of just peace«, *International Studies Perspectives*, 7(4): 309-20.
- Wong, L., Kolditz, T. A., Millen, R. A., og Potter, T. M. (2003), *Why They Fight: Combat Motivation In The Iraq War*, Carlisle, PA: US Army War College and Strategic Studies Institute.