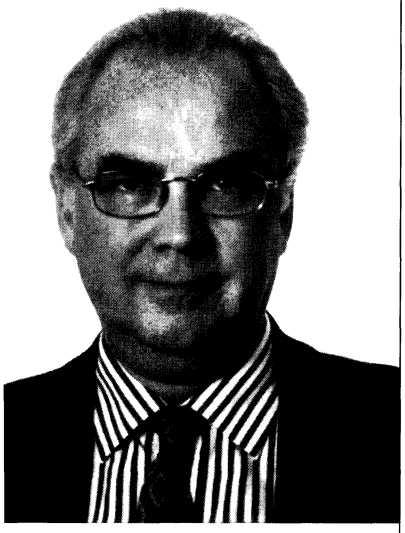

Religionshistorikern och kriget

Jan Hjärpe

Jan Hjärpe är professor i islamologi vid avdelningen för religionshistoriska ämnen, Lunds universitet. Ledamot av Vitterhetsakademien och Academia Europaea mm. Är aktuell med boken *Tusen och en natt och elfte september: Tankar om islam* (2003).

"RELIGION ÄR OTÄCKT, orsakar en massa krig." Det är en replik som inte är så ovanlig, även om de flesta nog inser att orsakerna bakom konflikter, våld och krig är mer komplexa än så. Men vad är det religionshistoria och andra religionsvetenskapliga discipliner (inklusive min egen, islamologin) kan bidra med vid analyser av konflikter och konfliktlösning, krig och fredssträvanden?

Jag tror att man kan peka på sex eller sju aspekter där vi kan hjälpa till att få bilden att klarna:

1. Religionstillhörighet som markör

Vi kan se på vad sätt religiös tillhörighet fungerar som markör i konflikter, sådana som också (eller hellre) kan beskrivas i etniska, nationella eller sociala termer. Det typiska exemplet är väl eländet på Nordirland.

En bekant (finsk fredsforskare) berättade att hans institution fått besök av en professor från Belfast, som frågade:

"Hur är det i Finland — är ni katoliker eller protestanter?"

Värden, som är en ärlig själ, svarade:

"Ja, de flesta här tror väl på ingenting." — "Oh yes", sa den nordirländske gästen, "naturligtvis, ateister, men är det katolska eller protestantiska ateister?" — "Å då är vi väl protestanter, då." — "Så skönt att ni håller med oss."

HÄR MÖTER VI ALLTSÅ två olika religionsbegrepp. Den finske fredsforskaren utgick från att med "religion" avses personlig tro och praxis. Den nordirländske besökaren avsåg med "religion" en tillhörighetsmarkör i en konflikt.

Under 2002 dödades ca 4.000 personer i konflikterna muslimer-kristna på Moluckerna, Indonesien. Vilka var de?

Det finns här ett samband med en policy som myndigheterna haft, åtminstone tidigare. Man har uppmuntrat människor från det överbefolkade Java att flytta till de glesare befolkade öarna. Javaneserna muslimer, rätt mycket kristna bland den redan befintliga befolkningen på Moluckerna. Konfliktens drivande orsaker har med kampen om utrymme (i vid mening) att göra, religionstillhörigheten fungerar som markör för respektive "identitet", dvs. grupptillhörighet i den dualistiska världsbild som får beskriva konflikten, och därmed också identifiera vem "fienden" är.

Exempel på fenomenet hittar man många: kategoriseringen hinduer-muslimer får beskriva det kommunalistiska våldet i Indien (i Gujarat, i Kashmir, i Ayodhya, i Bombay osv.), religionstillhörigheten (men inte religiositeten) spelar roll i flera olika avseenden i Israel-Palestina, liksom en högst avgörande roll i det balkanska trasslet (serber-ortodoxa, kroater-katoliker, bosniaker-muslimer). Striderna på Filippinerna utgör ytterligare ett exempel .

2. Tolkningsmönster

Den religiösa tillhörighetens markörfunktion kan vi så koppla till det religiösa språkets roll. Vi kan försöka urskilja hur den specifika religionens (eller gruppens) tradition av berättelser, kategoriseringar och terminologi (eller jargong), ritualer och observanser fungerar som varseblivnings- och tolkningsmönster för det som händer, hur de ger definitionen av "den andre", och skapar åskådlighet i förväntningarna på vad som ska ske.

Traditionen kan, när den tillämpas på den konflikt som uppkommit, ge orden och bilderna, som gör att skeendet ter sig begripligt, och det egna agerandet som rätt, moraliskt, eller till och med som tvingande. Själva varseblivningen av konflikten styrs av det man tror sig veta om det förgångna. Man utgår från att "historien upprepar sig" — vilket den aldrig gör.

3. Ritualiseringen

"Ritual Studies" är ganska ny som specialdisciplin och verktyg inom religionsvetenskaperna, men den har en tydlig relevans för konfliktforskningen.

Känslan av tillhörighet till en viss grupp, folk, nation, religion — eller hur vi nu beskriver gemenskapen ifråga, skapas och stärks genom ritualer, där det framför allt gäller att åstadkomma en känsla av delaktighet i det förgångna.

Ingen människa kan minnas eller ha del-

aktighet i något som hände innan man själv var född. Varken religion, språk, nationalitet eller kulturell egenart sitter i generna. Det är allt sådant som individen lär sig, tillägnar sig, genom umgänget med "de signifikanta andra". Men i konflikter och särskilt i krig blir det viktigt att driva en viss tillhörighet, nämligen den som ingår i konfliktbeskrivningen, och framställa den som väsentlig.

Individen ska fömås att interiorisera den nationella, religiösa, etniska eller sociala gruppens *mythos*. Det sker väsentligen genom den rituella kommemorationen. Rituellt upprepar man , eller framställer i ord och symbolhandlingar, det dramatiska — tragiska — förflutna, så att deltagarna får känslan av att det hände "oss". "Vi" var med (fastän ännu inte existerande). "Vi ska aldrig glömma!", dvs. vi ska "minnas" det som vi faktiskt inte kan komma ihåg, eftersom vi inte fanns när det hände.

Vi kan se den enorma betydelse som berättelserna och den rituella åminnelsen av Karbala-dramat har inom shiitisk islam. Genom deltagandet i de starkt känsloengagerande ritualerna i månaden muharram bibringas man en känsla av delaktighet i tragedin som skedde för mer än 1300 år sedan, Profetens dotterson Husayns martyrdöd vid Karbala. Det ger då idén om martyrskap en stark plausibilitet. Vi vet vilken roll detta spelade under den iranska revolutionen 1978-79, vid de så kallade Karbala-offensiverna under Iran-Irakkriget på 1980-talet, och i det nu (2003) pågående skeendet i Irak.

Nära till hands ligger det också att peka på den enorma betydelse för den israeliska nationella identiteten som åminnelsen av Förintelsen har. Den har ritualiserats i kalenderbestämda kommemorationer, och i besöken av ungdomsgrupper till orterna, till Auschwitz och andra dödsläger. Problemet är att detta blir till tolkningsmönster för dagens konflikter, en faktor som bidrar till låsningen i förhandlingarna vid varje försök till fredsprocess i den aktuella konflikten. Ett påfallande hinder för dess lösande. En liknande roll har berättelserna om och åminnelsen av *annakda*, "katastrofen", dvs. fördrivningen 1948, för palestinsk identitet.

Men aktualiseringen av katastrofen i det förgångna *kan* också leda till en strävan efter andra beskrivningar av tillhörighet än de som fanns då, och som ingick i den tidens beskrivning av tillhörigheter. Så kan vi betrakta åminnelsen av andra världskriget (även den ritualiserad) som EUs grundläggande *mythos*, den legitimerande berättelsen.

Harmonin i det förgångna kan också fungera som ett legitimerande prejudikat. "al-Andalus-motivet" — exemplen på den fungerande samexistensen judar-kristna-muslimer under vissa tider i det muslimska Spanien — blir föremål för manifestationer av olika slag och åberopas i försöken att skapa samförstånd och konfliktlösning idag.

4. Histora som legitimerande myt

Historieskrivning, berättelserna, är alltid en selektion, ett *urval* ur det förgångna. Här kan religionsvetaren (ofta nog) se hur selektionen går till, vilka mönster som ritualiseras, mytologiseras. Men kanske också göra prognoser: vilka mönster, motiv, berättelser i traditionen, kan komma att

aktualiseras i en konflikt under uppsegling, *eller* när man försöker finna legitimitet och stöd för en fredsprocess?

Det historiska argumentet, hävdandet av "historisk rätt", är något som man ska ställa sig skeptisk till. Väljer man rätt årtionden så är Riga svenskt och Skåne danskt — observera: fastän ingen nu levande Riga-bo eller skåning fanns till då, och ingen av de dåtida finns nu.

Vi ser här den funktionella likheten mellan historieskrivning och mytologi. Myten, den legitimerande berättelsen om vad som hände då, "vid den tiden", upplever man som egentligen syftande på det läge som råder nu, på det som händer (eller borde hända) i den aktuella konflikten. Berättelsen om då förvandlas (liksom myten i den religiösa ritualen) till en beskrivning och norm för det närvarande nuet. Det intressanta är alltså inte den historiska fakticiteten i sig, dvs. om berättelsen är sann eller ej i historisk mening, utan om dess faktiska funktion som legitimerande och mobiliserande *mythos* i den aktuella konflikten. (Här har vi kanske en orsak till att religionshistoriker tenderar att bli impopulära hos de konfliktdrivande parterna...)

5. "Det rättfärdiga kriget"

När religionernas regelsystem och observanser legat till grund för rättssystemen, har teologernas argumentationer bestämt eller åtminstone påverkat hur det rättfärdiga kriget (*bellum iustum*, *jihâd*) har definierats, och vilka villkor som man anser måste uppfyllas för våldets legitimitet.

De villkor som en gång Thomas ab Aquino formulerade, kan faktiskt spåras ännu idag i strukturering av debatten i Europa och USA om Irak-kriget 2003:

Auctoritas principis, "furstens auktoritet", dvs. att krigets ledning måste ha legitimitet. Vi såg den centrala roll temat hade i diskussionen: behövde USA ett FN-mandat eller inte för att kunna legitimt anfalla Irak?

Iusta causa, "en rättvis orsak" eller skäl till kriget. Är ett anfall i förebyggande syfte legitimt eller inte? Förekomsten av massförstörelsevapen? Vad är "a just cause"? Att störta en tyrann? Att säkra oljetillgången? Att införa demokrati? Vilka skäl är legitima?

Recta intentio, "rak, rätt avsikt". Vad är det "egentligen" som den krigförande vill? Är avsikten kongruent med skälet till kriget? Eller finns det en dold agenda, andra motiv?

I DEN ISLAMISKA rättstraditionen finns motsvarande idéer om villkor som måste uppfyllas för att kriget ska kunna rubriceras som legitimt och som "strävan på Guds väg" (*jihâd fî sabîl Allâh*). — Jag går inte närmare in på det (av utrymmesskäl). Men några saker kan nämnas, därför att de så påtagligt påverkar hur konflikter uppfattas och beskrivs.

En grundläggande regel är att krig mellan muslimer är *harâm*, absolut förbjudet, och att *fitna*, upproret, kriget mellan trosfränder, är värre än något annat. En konsekvens av den principen är att fienden i en faktisk konflikt måste förklaras, i propaganda och i den stridandes medvetande, som *kâfir*, "otrogen", eller *murtadd*, "avfälling", eller *munâfiq*, "hycklare". Den tekniska termen för detta är *takfîr*, fienden deklareras som fiende till islam. På så sätt kommer konflikter och krig

gärna att *beskrivas* som en kamp mellan islam och icke-islam. Den beskrivningen är, som regel, en propagandistisk nödvändighet för att legitimera våldet, men den stämmer för den skull inte med den empiriskt iakttagbara verkligheten.

Av de dödade i inbördeskrigets Algeriet, sedan tidigt 1990-tal, är det mindre än en procent icke-muslimer. Men såväl de militana extremistgrupperna som regeringssidan beskriver sig som försvarare av (sann) islam gentemot dess (verkliga) fiender.

Det ligger också en poäng i om fredsmäklare har klart för sig några av de olika kategorierna av icke-våld som finns i samma rättstradition: *Salâm*, harmonin, den absoluta freden — som regel ouppnåelig i en faktisk konflikt, *sulh*, det pragmatiskt lämpliga fredsfördraget, fredsavtalet med en fiende, i princip tidsbegränsat (men i praktiken möjligt att förlänga utan större svårighet), och på vägen dit en *hudna*, vapenvilan under det förhandlingar pågår (kanske för alltid).

De tolkande mönstren behöver inte alltid vara explicita, verbaliserade. De kan finnas där i hjärnan utan att man medvetet reflekterar över det. Så menar jag att man nog kan se att den politiska strategi som Saddam Husayn följde under Kuwait-krisen och -kriget 1990–91 påfallande följde mönstret av det som berättas om "slaget vid Diket" (*al-khandaq*) under Profetens tid. Men jag kan inte ge belägg för att han uttryckligen skulle ha nämnt det.

Däremot var Arafat explicit (liksom en gång Anwar Sadat) när han pekade på al-Hudaybiya-avtalet mellan Muhammed och stammen Quraysh som ett legitimerande prejudikat för fredsförhandlingar med Israel.

6. Gud och djävul: dualismen

Föreställningen om och bilderna av den dramatiska kampen mellan gott och ont, mellan Gud och Djävul, vandrar från den religiösa världen till den profana, och dyker upp i sekulär form i den dualistiska världsbild som är så typisk i krigspropaganda. Världen är delad i två kategorier, vi goda på ena sidan, och "ondskans axelmakter" på den andra. Det hör till bilden att det bara finns ett antingen-eller, ingen tredje ståndpunkt. Det är något typiskt för denna dualism när president Bush d.y. hävdar att alla som inte deltar i "kriget mot terrorismen" därmed stöder terroristerna.

De extremistiska jihadister som hävdar att självmordsattentat är såväl moraliskt som religiöst legitima, har en liknande världsbild: Alla som inte är med oss är emot oss. Det finns en avgörande poäng med denna dualism. Finns bara två kategorier, vänner och fiender, så finns inga "oskyldiga civila". När det gäller självmordsattentaten, så har en rad studier visat på att denna dualistiska världsbild kan interioriseras genom andliga övningar med meditationer. Sådant används i träningen, i retreatform, som genomförs före aktionerna, åtminstone när det gäller en del av de palestinska självmordsbombarna. Parallellerna till andra *exercitia spiritualia*, andliga övningar (så som de traditionellt utförs i kristendom, islam, buddhism), gör det lättare för oss att förstå vad som händer i deras psyke.

Om man driver en konflikt, och hävdar våldets nödvändighet, så är det väsentligt att renodla de tillhörigheter som beskriver konflikten, och tona ned alla de andra identiteter och lojaliteter som individen faktiskt har. Den andliga övningen kan åstadkomma detta.

7. De tre misstagen

Kanske kan vi sammanfatta vad religionsvetenskaperna kan bidra med i analysen av konflikter och krig genom att ifrågasätta (och komplicera) tre vanliga föreställningar om religion, tre som alla är bevisligen felaktiga.

Den första att religionstillhörighet är *determinerande*, att det är den som bestämmer vad människor gör. Så är det väldigt sällan. Andra samhörigheter, med tillhörande normer och föreställningar, spelar större roll: familj och släkt, intressegemenskaper av olika slag, yrkeskår. De i sin tur kan ibland relateras till eller kopplas till religiös tillhörighet, men det är sällan som just den kommer högst i hierarkin av identiteter som den enskilde har.

Den andra är föreställningen om den specifika religionen eller konfessionen som en *konstant*, en företeelse essentiellt identisk med sig själv genom århundradena. Det stämmer inte alls. Religioner förändras, förändras snabbt och radikalt i nya situationer. Framför allt sker detta genom annan *selektion* av material ur det väldiga förråd av berättelser och prejudikat som en religions historia besitter.

Den tredje är idén att religioner företräds av religiösa ledare, funktionärer, som är representativa för gruppen. Så är det inte. Ledare och funktionärer är som regel mer engagerade i och av den religiösa traditionen än lekmännen som hör till samma grupp, och de har anspråk på makt över och inflytande i den.

Religösa ledare uttalar sig för att folk *inte* gör som de säger. Därför har deras uttalanden ett ringa prognosvärde.

Det räcker inte att studera och analysera teologierna, den verbaliserade religionen. Det gäller att se vad folk i gemen tror, tänker, gör, har för preferenser, och försöka urskilja dialektiken mellan detta och den religiösa traditionen med dess professionella uttolkare. Olikheten i perspektiv motsvarar då också skillnaden, eller spänningen, mellan teologisk och antropologisk religionsvetenskap, studiet av religioner som system och det tillämpande studiet av religioners faktiska funktioner.