

Bülent Diken og
Carsten Bagge Laustsen

At jagte sin egen skygge: Fundamentalisme og sikkerhedspolitik

Vis mig din fjende, og jeg skal fortælle dig, hvem du er! Denne artikel analyserer den symbiotiske relation mellem to samtidige fjender: mellem sikkerhedspolitikken og den islamiske fundamentalisme.

Artiklen har som sit bærende argument, at disse to ordner provokere, efterligner og i sidste instans støtter hinanden – og at dette primært har sin baggrund i begges quasireligiøse fundering.

Vores påstand er ikke, at Bush er religiøs på samme måde som bin Laden, men at sikkerhedspolitikken er vor tids kirke, stedet hvor de ultimative værdier åbenbares og finder et materielt udtryk. Og vi konkluderer, at fundamentalismen og sikkerhedspolitikken gensidige legitimering reelt opløser den demokratiske habitus i et postpolitisk og førrefleksivt vilkår.

Dette tegn giver jeg jer: Hvert folk taler sin tunge for godt og ondt. Den forstår naboerne ikke. Det opfandt sig sit eget sprog i sæder og skikke. Men staten lyver på alle tungemål for godt og ondt: og hvad den end siger, så lyver den – og hvad den end ejer, så har den stjålet det. På den er alting falsk; med stjalne tænder bider den, den bid-ske: Falske er selv dens indvolde (Nietzsche 1993:40).

I en tysk film fra 1913, *Studenten fra Prag*, møder en fattig student djævelen, og han bliver ved den lejlighed tilbudt en bunke guld som betaling for sit spejlbillede. Tilbudet er svært at afslå, og handelen afsluttes derfor øjeblikkeligt. Djævelen fjerner billedet fra spejlet, ruller det sammen, putter det i sin lomme og forlader studenten. Studenten er lykkelig over nu at være formuende og skænker det knapt en tanke, at han nu ikke længere kan se sig selv. Men en skønne dag får han dog sit spejlbillede at se. Hans dobbeltgænger frekventerer de samme sociale cirkler som han, ja, følger ham overalt og lader ham ingen ro. Dette spejlbillede er naturligvis sat i cirkulation af djævelen selv. Dobbeltgængereren er vred, fordi han er blevet solgt, og ønsker derfor at tage hævn. Han følger derfor studenten overalt i et forsøg på at ødelægge hans sociale liv, ja, han begår sågar forbrydelser i studentens navn.

En aften jager dobbeltgængereren studenten ind i dennes kammer. Det udvikler sig til et håndgemæng. Idet spejlbilledet passerer spejlet, hiver studenten dette ned fra væggen, og det går i tusinde stykker. Og med spejlet forsvinder naturligvis også spejlbilledet, hans dobbeltgænger. Glæden er dog kort, for samtidig synker studenten i knæ. Det er ham, som er myrdet. For med spejlbilledets for-

svinden forsvinder han også selv. Spejlbilledet var blevet det reelle og virkelige, og han var blot dets skygge (se Bau-drillard 1998).

Den fremmedgørelse, som *Studenten fra Prag* beretter om, genfinder vi i tidens på paradoksalt vis antagonistiske og sammenfildrede forhold mellem fundamentalisme og sikkerhedspolitik. Den sikkerhedspolitik, som vokser frem i fundamentalismens skygge, udvikler sig let til en formørket ideologi, der kvæler politikken i quasi-religiøs ortodoksi.

Den stat, som har sikkerhed som sin væsentligste opgave og kilde til legitimitet, er en skrøbelig organisme. Den kan altid af terroreren provokeres til at udvikle sig til en terrorstat (Agamben 2001).

Når politi og politik smelter sammen og legitimerer hinanden, så bliver politikken selv terrorens ypperste offer. Heraf følger også terroreren og sikkerhedspolitikens dyadiske struktur: To fænomener, der spejler hinanden, som var de hinandens skygger.

Interessant er det her, at det engelske ord "twin" har den samme etymologiske rod som ordet "twilight" (tusmørkezone – altså den zone, hvor lys og mørke samt dag og nat bliver indistinkte), og at det betegner en modsætningsfyldt situation, karakteriseret ved både forening og adskillelse – en tæt, men problematisk alliance. På middelalderengelsk betyder "to twin" at dele eller adskille. Standarden "we two will never twin" er i denne sammenhæng interessant. På den ene side – i vanligt sprogbrug – betyder sætningen, at vi aldrig vil forbindes. At vi aldrig vil blive det samme væv. Som sådan fanger sætningen også noget af det centrale i modstillingen af terror og sikkerhedspolitik. Det er to strategier, som anvendes af to antagonistisk stillede lejre

i forsøget på at komme hinanden til livs. Men på middelalderengelsk har sætningen den stik modsatte betydning. Den betyder, at vi aldrig skal skilles (Lash 1993:6). Trods alle deres forskelle og deres modsætningsfyldte relation synes fundamentalismen og sikkerhedspolitikken i høj grad at følge samme logik. Det er denne fælles quasi-religiøse logik, som vi vil forsøge at blottlægge i denne artikel. Hvordan og i hvilken forstand er det, som umiddelbart fremstår som radikale modsætninger, parallelle fænomener?

Bin Laden hævdede umiddelbart efter angrebene på World Trade Center og Pentagon, at han havde rettet et ødelæggende slag mod ikke blot USA's økonomiske, militære og politiske magt, men også mod dets ateisme. Angrebene var et led i en hellig krig, en *jihad* mod de vantro: mod kristne og jøder. Denne forestilling om et sammenstød mellem sekularisme og Islam har fundet sin parallel i forestillingen om verdenspolitikken som givet ved sammenstød mellem "McWorld and Jihad" (mellem sekularisme og kapitalisme på den ene side og religion og tribalisme på den anden) eller mellem forskellige civilisationer (som primært er givet ved deres religiøse kerne). De to centrale skikkelser er her Benjamin Barber (1996) og Samuel Huntington (1997), hvis teorier blev repopulariseret i 11. septembers kølvand. Denne repopularisering var ikke uventet, da begge forfattere inden for et konfliktperspektiv tematiserer "truslen fra Islam".

Der er imidlertid noget centralt, der er fraværende i begges forestillinger om konflikt og sammenstød. Barber ser ikke, at religion også spiller en afgørende rolle på den vestlige/amerikanske side, mens Huntington til stadighed søger efter religion de forkerte steder. Begge ser USA's politik som dybest set sekulær og derfor væsentlig forskellig fra den, der propageres og praktiseres af islamiske fun-

**alm
foto**

Bülent Diken
Ph.d., Lektor ved
Institut for Sociologi,
Lancaster
Universitet.
E-post: diken@lancaster.ac.uk

**genbrug
foto fra
1999/3
side 27**

*Carsten Bagge
Laustsen*
Cand. Scient. Pol.,
Forskningsadjunkt
ved Institut for
Statskundskab,
Aarhus Universitet.
E-post:
cbl@ps.au.dk

damentalister. USA ses enten som et sekulært regime optaget af mærkevarer, forbrugsgoder og konsumerisme (Barber) eller som en humanistisk udgave af den kristne tro (Huntington). I begge tilfælde står en civiliseret, ikke-antagonistisk og defensivt indstillet civilisation over for en barbarisk og ekspansionistisk version af Islam.

Som det var tilfældet ved bin Ladens sondring mellem vantro og ateister, er forskellen mellem Barber og Huntington en forskel, der – når det kommer til stykket – ikke gør nogen forskel. Begge forstår socialitet som normeret i en problematisk konfrontation med andre sociale ordner, og begge overser derfor betydningen af hybriditet, fredelige udvekslinger og mellemmenneskelig kontakt – Huntington måske mere end Barber. Selv om forestillingen om konstitutive sammenstød accepteres, må man alligevel acceptere, at det, vi ser, ikke er en pragmatisk og sekulær civilisation, der forsvarer sig over for en perverteret version af Islam, men to forvrængninger – to fundamentalismer, der står over for hinanden i en

kamp, der tilsyneladende er et spørgsmål om liv og død. Givet dette er fakta, hvor skal vi så lede efter en amerikansk parallel til den islamiske fundamentalisme?

Parallellen til bin Ladens religiøst begrundede terrorregime skal ikke primært søges i det kristne højres indflydelse på amerikansk udenrigspolitik, uanset en sådan indflydelse utvivlsomt eksisterer (Martin 1999). Det er også veldokumenteret, at enkelte eksponenter for det yderste højre har anvendt terror i angreb mod f.eks. abortklinikker, og at deres teknikker såvel som deres selvforståelse har meget tilfælles med de islamiske fundamentalister (Juergensmeyer 2000). Denne indflydelse er dog intet sammenlignet med den fundamentalisme, som Bush-regeringen repræsenterer.

Argumentet er ikke, at Bush er en lige så rigid tænder som bin Laden – det er muligt, at han er, men det er en anden historie. Argumentet er derimod, at sikkerhedspolitikken lader sig forstå som vor tids kirke. Den er stedet, hvor vore ultimative værdier manifesterer sig, og derfor også arenaen, hvorpå troen praktiseres. Sikkerhedspolitikken taler i et absolut sprog. Det gør religionen også. Religionen sakraliserer objekter og bestøver dem med en guddommelig aura. Forsvaret af disse objekter ses derfor som essentielt for troens udfoldelse. Det forholder sig på lignende vis i sikkerhedspolitikken. Denne værner om et territorium, en livsform eller noget tredje, hvis eksistensberettigelse hæves over enhver tvivl. Og som fundamentalismen anvender sikkerhedspolitikken offensive strategier for at forsvare, hvad der ellers ville tabes. Og endelig har sikkerhedspolitikken også dens egne præster: En eksklusiv gruppe, som har retten til at beslutte, hvornår og hvordan troen skal omsættes i praksis. Som et præsteskab har sikkerhedsrådet monopol på at fortolke tingenes til-

stand. Disse ligheder er naturligvis grovkornede og hastige generaliseringer. For at give dem dybde må vi indledningsvis undersøge, hvad fundamentalisme er, og derefter i hvilken grad bin Ladens al-Qaeda og Bushs USA kan siges at fylde en sådan ramme ud. Vi vil i dette arbejde udelukkende fokusere på et diskursivt niveau, og således ikke undersøge eventuelle institutionelle paralleller. Handlingsdimensionen vil heller ikke underkastes en selvstændig analyse. Materialet, som inddrages, er på den ene side politiske taler og proklamationer og på den anden side de meningssammenhænge disse er indlejret i.

Fundamentalisme og terror

Fundamentalister adskiller sig fra konservative og ortodokse trosfæller ved at understrege, at dedikationen til de religiøse dogmer ikke er nok i en tid, hvor religionen er under pres. Konservative accepterer og tillader ikke, at der dispenseres fra de religiøse læresætninger og fra den religiøse praktik. Det er fundamentalisterne derimod parate til. Hvor konservative og ortodokse troende (f.eks. Amishfolket) viger tilbage fra at anvende moderne bekvemmeligheder og teknologier, er fundamentalisterne parate til at tage et hvilket som helst middel i anvendelse for igen at give religionen den centrale placering i samfundet. Hvad var bin Laden f.eks. uden et videokamera og hans al-Qaeda uden e-mails og mobiltelefoner?

At være de religiøse læresætninger tro er for fundamentalisterne ikke nok. Noget mere er påkrævet, og dette "mere" ækvivalerer for de militante fundamentalister ofte de tiltag og midler, som vi kender fra sikkerhedspolitikken. Militante fundamentalister agerer som en sikkerhedspolitisk elite, der er parat til at tage et hvilket som helst middel i brug, også krig og terror, hvis det skulle vise sig nød-

vendigt. Fundamentalisterne forholder sig her kritisk over for ikke blot de vantro, men også over for dem, der ikke er parate til at gribe til våben i kampen for at realisere Guds vilje på jorden. Fundamentalistens syn på verden er med andre ord altid konfliktuelt. Og de ser ofte dem, der taler moderationen, forståelsen og dialogens sag, som endnu farligere end den umiddelbare fjende (Belge 2001: 3). I bedste fald udskyder de halvkvædede tilhængere den uundgåelige konfrontation mellem troende og vantro/ateister. I værste fald betyder deres passivitet og overbærenhed, at sejrens moment forbi-passes. Og der er alt for meget på spil til blot at vente og se tiden an.

Fundamentalismen forstås typisk som en ideologi om religionens rette placering i samfundet. I forlængelse heraf forstås neofundamentalistisk islamisme ikke blot som en ideologi, der sigter mod at installere *shari'aen* som gældende lov, men som en doktrin om hele samfundets gennemislamisering. Islamister ser ikke Islam som en religion, men som en politisk ideologi, der skal materialisere sig overalt: i politik, ret, økonomi, velfærd, udenrigspolitik, mv. (Roy 2001). Og lad os så her gentage, at sondringen mellem fundamentalisme og militant fundamentalisme ikke henviser til disse mål – dem er man enig om – men "blot" om midlerne, altså om terror og anden form for vold er en option.

At se fundamentalismen og dens dia-metrale modsætning, sekularismen, som to politiske ideologier om religionens rette rolle i samfundet – den første som en ideologi, som nægter religionen nogen plads og betydning i det politiske rum, og den anden som en ideologi, der afviser, at der overhovedet kan etableres en meningsfuld sondring mellem det politiske og det religiøse – er imidlertid problematisk. Begge begreber, både fundamentalisme og sekularisme, må proble-

matiseres. Sekularisme er oprindeligt et religiøst begreb med oprindelse i Luthers lære om de to regimenter. Man kan selvfølgelig hævde, at de religiøse konnotationer med tiden er blevet udviskede, og at begrebet i dag henviser til noget kulturelt snarere end til noget religiøst. Der kan bestemt være noget rigtigt i det argument.

Det alvorlige problem er imidlertid det andet begreb, fundamentalisme. Fundamentalisme ses som noget ekstremt og mærkværdigt, som en forvrængning af det genuint religiøse. Jo, rigtigt! Fundamentalisme er noget ekstremt. For fundamentalister er troen en vej til en ahistorisk indsigt, der ikke lader sig anfægte af videnskabelig prøvelse. Der er i og for sig intet galt i denne deskriptive beskrivelse af fundamentalismen. Det centrale er at problematisere den politiske brug af begrebet, og for at være mere præcis den manglende erkendelse af, at der i alle religioner findes et moment af fundamentalisme (i hvert fald i dem, der baserer sig på kanoniske tekster). At forestille sig en religion uden et moment af konservatisme, dogmatisme, ortodoksi eller fundamentalisme er at forestille sig en religion uden det specifikt religiøse. Altså religionen som blot et plastisk kulturelt skema.

Hvis man accepterer, at der er et moment af fundamentalisme til stede i alle religioner, så bliver det næste problem, hvordan man sonderer mellem fundamentalisme og religiøst funderet terrorisme. Denne sondring er alment accepteret i det videnskabelige felt, men gives desværre kun ringe opmærksomhed i det politiske felt. Man kan selvfølgelig være fundamentalist uden at være terrorist. Det er de fleste fundamentalister. Og man kan være terrorist uden at være fundamentalist, i hvert fald hvis fundamentalisme forstås som kernen i en religiøs doktrin – RAF er her et eksempel. Når det er

sagt, så bør en rigoristisk sondring mellem fundamentalisme og terrorisme naturligvis ikke blænde os for, at de to størrelser kan være tæt forbundne (for en mere substantiel udredning, se Wæver og Laustsen 2000:723-725). Hvis man anser nogle værdier som essentielle og fundamentale, ja så vil man netop ikke forholde sig pragmatisk i forhold til dem, hvilket så i anden omgang kan betyde, at man vil gribe til våben i deres forsvar. Det er imidlertid også givet, at religionen kan forsvares med andre midler: mission, ret levevis, socialt arbejde eller noget helt fjerde. Terror er, selv om mange forsøger at bilde os noget andet ind, et våben, som sjældent tages i anvendelse – også i en islamisk sammenhæng.

Vi er her interesserede i de ekstreme tilfælde, hvor en religiøs eller politisk fundamentalisme giver sig udslag i, at man griber til våben. Både Bush og bin Laden går længere end blot at hævde givne værdiers ukrænkelighed eller hellighed. De har begge iværksat et militært forsvar af disse værdier. Og begge er parat til i denne sammenhæng midlertidigt at krænke værdier, som de anser som fundamentale. Det være sig menneskeliv i form af ofre for terror eller de civile, som må lade livet som *collateral damage*. Eller det kan ske i et brud mod religiøse forskrifter (at komme hviledagen i hu, at være barmhjertig osv.) eller brud på retsstatsprincipper (ved at tillade brugen af tortur, fængsling uden forudgående rettergang, aflytninger af private samtaler og læsning af ligeså private e-mails, osv.).

Hvad er så forskellen mellem den fundamentalisme, der griber til våben, og den, der ikke gør? Er det én og samme fundamentalisme, eller kan vi udgrænse den fundamentalistiske terrorisme som en særlig form? En sondring mellem fundamentalisme og totalitarisme (og mellem religion og ideologi) er her givtig. To-

talitarisme henviser i termens gængse brug til en kosmologi, i kraft af hvilken al negerende kraft afvises – hvis altså ikke det negative projiceres over på en ydre fjende. Fundamentalisme trækker på lignende vis på en kosmologi, altså et altomfattende syn på verden, men i modsætning til totalitarismen er troen altid underkastet tvivlens nagen. Hvor det totalitære subjekt afsiger sine domme med usvigelig sikkerhed, tvivler den troende altid. Den religiøse praksis er for den troende altid givet ved en sondring mellem menneskets begrænsede indsigt og guden eller gudernes alvidenhed. Den menneskelige vilje er intet over for den guddommelige vilje.

Mere generelt kan man sige, at forskellen mellem totalitarismen og fundamentalismen er, at en transcendent sfære i totalitarismen ikke gives nogen selvstændig eksistens. Totalitarismens henvisning til det transcendent er falsk. Man kan her give nazismen som eksempel. Nazisterne talte om et himmelsk rige (Tusindårsriget), men dette rige var ét, der skulle realiseres på jorden. På lignende vis satte nazisterne sig på gudens plads for på dommens dag at skille de gode fra de onde, de troende fra de vantro. Den endelige løsning var nazisternes dommedag, Tusindårsriget deres himmerige, og koncentrationslejrene deres helvede (Rogozinski 1993).

Man kunne måske her hævde, at mange religiøse udøvers tro og praksis ikke er karakteriseret ved "frygt og bæven", men snarere ved en usvigelig sikkerhed. At man bruger vendingen "at være *sikker* i troen" er i denne sammenhæng en refleksion værd. Interessant kunne det også være at reflektere over, hvordan usikkerhed i troen og viljen til at anvende vold kunne hænge sammen. En sådan vilje kunne måske netop være udtryk for, at troen føltes usikker, og man derfor havde brug for gennem et overskri-

dende ritual at bekræfte den. At man gør noget, som man ellers ikke ville, altså overskrider moralske påbud, viser, at man virkelig tror. Man er parat til at sætte noget på spil for sin tro, hvorfor den netop må være genuin. For at foregribe konklusionen en smule, så handler det måske ikke blot om kritisere en sakralisering af sikkerhedspolitikken, men i lige så høj grad om at sondre mellem forskellige måde, hvorpå religion kan informere en sikkerhedspolitisk doktrin. Og på den anden side så er det måske centralt at sondre mellem forskellige former for sikkerhedspolitik – mellem en klassisk realistisk konception og en religiøst baseret ditto.

For at vende tilbage til sondringen mellem fundamentalisme og totalitarisme så hævder Juergensmeyer, at terrorister kollapser sondringerne mellem et personligt, politisk og kosmisk niveau, hvormed den eksistentielle kamp for ens tro lader sig forbinde med en voldelig kamp for politiske mål, der så endelig sanktioneres gennem referencen til en kosmisk kamp mellem det gode og det onde (Juergensmeyer 2000:145-163).

Vi kan her med fordel vende tilbage til sondringen mellem troens "sande" og "va-lende" udøvere. Den første gruppe er ikke blot defineret som dem, der er parat til at gribe til våben. Ligeså væsentlig er opfattelsen af at være troens vogtere (Moussalli 1999:38). Den sande tro udstyrer én med en særlig indsigt i gestaltningen af verden og kosmos og fordrer, at man handler på baggrund af denne indsigt. De få, som har tilegnet sig indsigt, må handle på vegne af dem, som ikke har. Det mest alarmerende ved tidens moralske forfald er, at det ikke blot rammer fjenden – de vantro – men også ens egne trosfæller. Opgaven for troens vogtere bliver derfor at føre an i troens forsvar. Når terror bliver anvendt i denne sammenhæng, så har den altså to adressater: Den umiddelbare fjende og de mas-

ser, i hvis navn terroren udføres (Münkler 2002:70-71).

I de fleste religioner gives en kosmisk krig mellem orden og uorden en central betydning. Gud (eller guderne) inkarnerer orden (Gud skaber og giver folk et formål, intervenserer på dommedag for at skille troende fra vantro, osv.). Den jordiske sfære er i modsætning hertil defineret ved menneskets syndighed, ved deres onde hensigter og selviske begær og ikke mindst ved en kaotisk tilstand af krise og forfald. Troens vogter er givet til opgave at virke for en orden der, hvor der er uorden, at lægge styrke bag det gode der, hvor det onde dominerer, og endelig at skabe baggrunden for tro der, hvor den mangler. Terroristen ser sig altså som en garant for orden (ved at adlyde de guddommelige påbud), for fred (ved at kæmpe for den) og for det gode (ved at repræsentere det).

Terror forstås af dens udøvere derfor heller ikke som begyndelsen på en krig, men snarere som en reaktion på en krigstilstand. "Verden er i en tilstand af krig", udtalte bin Laden, da han proklamerede en fatwa mod USA i 1998 (Juergensmeyer 2000:145). Samme forestilling finder man hos kristne aktivister, f.eks. hos Eric Robert Rudolph, der ser sig selv som "en soldat i krig", hos Kerry Noble, der hævder, at "Gud er en krigsherre", og hans kollega Bob Matthews, der ser Biblen som "en krigens og hadets bog" (Juergensmeyer 2000:145-146). Religiøst orienterede terrorister handler altså ud fra en forestilling om, at verden allerede er et voldeligt, hvis ikke ligefrem krigshærget, sted. Det synes ulogisk, men den terror, der er strategi for at skabe maksimalt kaos, forstås af dens udøvere som det stik modsatte, som et forsøg på at give verden struktur og orden. Den orden kan så være ideologisk, national eller som i al-Qaeda's tilfælde religiøs.

Jihad

Islam er som alt andet af politisk relevans præget af en lang række begreber, hvis betydning danner et naturligt udgangspunkt for strid. Begreber som *fatwa*, *mullah*, *shari'a* og *jihad* er alle sådanne begreber, hvis betydning der kæmpes om i medierne og i den internationale politik (Noor 2001). I forlængelse af den *fatwa*, som Irans præstestyre proklamerede mod Salman Rushdie, kom *fatwa* i de vestlige medier til at betyde "dødsstraf", selv om det inden for islamisk ret blot betyder "juridisk afgørelse" og indbefatter alt fra "alvorlige spørgsmål som dødsstraf til verdslige forhold som den rette markedspris på et får" (Noor 2001).

En tilsvarende tvetydighed finder vi i begrebet *jihad* (Euben 2002:21). *Jihad* kan ikke blot opdeles i den mindre (*jihad asghar*) og den større *jihad* (*jihad akbar*) – en distinktion, som vi vil diskutere senere – men også kontrasteres til *qital*, der henviser til fysisk kamp. I modsætning til *qital* beskriver *jihad* handlinger, der har til formål "at omsætte religionen i praksis" (Euben 2002:12; Firestone 1999: 17-18). På basis af Islams hellige tekster kan man sondre mellem i alt fire forskellige former for *jihad*: sværdets *jihad* – dvs. den mindre *jihad* – og de tre former af den større *jihad*, henholdsvis hjertes *jihad* (moralisk reformering), tungens *jihad* (udbredelsen af Allahs ord, altså mission) og håndens *jihad* (arbejde, som følger Allahs vilje) (Johnson 1997:19).

Jihad er afledt af verbet *jahada*, som betyder at "anstreng sig", "kæmpe" eller "stræbe" (Firestone 1999:16-17). I Lanes klassiske definition fra 1865 forstås *jihad* som det, at man med al sin kraft kæmper mod det, der misbilliges eller for at indløse værdige mål (Euben 2002:12). *Jihad* er en personlig kamp mod ens moralske svagheder og svigt, og den indbefatter således at kæmpe mod ens stolthed, frygt, angst og fordomme (Noor

2001). Denne stræben kan også gives en kollektiv udlægning som de handlinger, der sigter mod at etablere en legitim *umma* (et muslimsk trosfællesskab) (Euben 2002:10).

Tvivlen om ens tro og den kamp, der følger heraf, er central i Islam. Vi kender også dette fra en kristen kontekst, hvor f.eks. Kierkegaard betoner betydningen af frygt og bæven for det individuelle trosforhold. Denne eksistentielistiske tolkning af *jihad* understøttes ofte gennem henvisning til sondringen mellem den større (*jihad al akbar*) og den mindre *jihad* (*jihad al-asghar*). Hvor den større *jihad* er kampen for ens tro, er den mindre *jihad* kampen for overlevelse og selvforsvar (Noor 2001; Firestone 1999:17). Ikke alene er *jihad al-asghar* en sekundær form; den er også underlagt strenge regler mod f.eks. at dræbe kvinder og børn eller mod at odelægge afgrøder og besætning. En yderligere restriktion er, at *jihad* ikke kan proklameres med territorial ekspansion for øje (Noor 2001).

Denne eksistentielistiske fortolkning af *jihad* afviger væsentligt fra den tolkning, begrebet gives i amerikanske politikcirkler. Barber, for blot at tage en repræsentant for disse, forstår *jihad* som ensbetydende med retribalisering, balkanisering, fanatisme og tyrannisk paterfamilism, og som sådan udtryk for voldfascination, intolerance og en manglende respekt for menneskeliv (Euben 2002:6). Barber er klar over, at denne forståelse af *jihad* giver et højt reduktivt billede af den islamiske verden, men anvender den ikke desto mindre i organiseringen af sit argument. Dette træk reificerer og dehistoricierer begrebet med dets modsætninger og ambivalensens bortviskning til følge (Euben 2002:8; Johnson 1997:36).

Sagen er imidlertid mere kompliceret end blot at sondre mellem en lodig og underlodig forståelse af *jihad*. Konflikten vedrører ikke blot fortolkningen af

Koranens vers, men er også givet som et spørgsmål om, hvilken del af Koranen man betoner. Euben sondrer mellem Koranens tidlige dele, som beskæftiger sig med Muhammeds liv i Mekka, og hvor *jihad* er synonymt med forsøget på at overbevise ikke-muslimer, og de senere dele, som vedrører Muhammeds liv i Medina, og hvor *jihad* er sværdets *jihad*. Det burde ikke overraske nogen, at de moderate islamister ser de tidlige vers som de centrale, og dem gennem hvilke de senere skal læses, mens de mere radikale ser de senere som de væsentlige, som udtryk for den mest veludviklede Islam. I begge tilfælde normerer *jihad* imidlertid mødet mellem den muslimske og den ikke-muslimske verden, mellem *dar al-Islam* (der, hvor Islam hersker) og *dar al-Harb* (der, hvor krigens hersker) (Euben 2002:13).

Dar al-Islam er det territorium, indenfor hvilket islamisk ret råder uanfægtet. Det er derfor også et fredens sted – selv om eksistensen af frafald, dissens, splittelse, oprør, tyveri, o.lign. anerkendes (Johnson 1997:676). *Dar al-harb* er modsat et lovløst territorium karakteriseret ved en permanent krigstilstand. De guddommelige påbud høres ikke, og resultatet er en uforsonlig og derfor også evig strid (Johnson 1997:48-49).

Dar al-harb er ikke blot karakteriseret ved strid – i modsætning til *ummaen*, som er givet uafhængig af race, etnicitet og nationalitet – den ligger også konstant i konflikt med *dar al-Islam* (Johnson 1997:51). For de radikale fundamentalister, blandt hvilke vi også tæller bin Laden, normerer *jihad* relationen mellem *dar al-Islam* og *dar al-harb*, snarere end den vedrører den enkeltes tro.

Vigtig er i denne forbindelse begrebet *tawhid*, der kan oversættes som monoteisme, altså forestillingen om, at der kun er en gud: Allah. For radikale fundamentalister som Abu A'la al-Mawdudi (1903-1977) og Savyid Qutb (1906-1966) impli-

cerer denne doktrin, at der må føres en *jihad* mod alle ikke-islamiske stater (Moussalli 1999:27). *Tawhid* fordrer en islamisk revolution og indebærer en afvisning af enhver mulighed for dialog og kompromis (Moussalli 1999:35).

For de militante neofundamentalister normerer *jihad* tilmed forholdet mellem muslimer indbyrdes – mellem dem med den sande og ubesmittede tro, og dem, som åbner døren for korrupktion og anden fremmed indflydelse, der underminerer troen (Euben 2002:14). Man kan sige, at de fordobler sondringen mellem et fredens og krigens territorium, idet de anvender denne på de muslimske samfund.

Koranens begreb *al-jahiliyya* (paganisme) gives her en ny betydning. Oprindeligt henviste det til en manglende bevidsthed om Islam i områder, hvor profetens ord ikke var kendt. For Mawdudi og Qutb henviser begrebet derimod til et bestemt stadie snarere end en historisk periode. *Al-jahiliyya* er for dem en tilstand, hvor der afviges fra den sande Islam (fra *al-hakimiyya* – den guddommelige orden) (Moussalli 1999:27). Mennesket afviger i denne tilstand fra deres *fitra*, fra de guddommeligt givne bud og moralske regler, og erstatter disse med paganisme, nationalisme, materialisme og abstrakt filosofi (Moussalli 1999:24). *Al-jahiliyya* kondenserer således alle modernitetens vederstyggeligheder (Euben 2002:15), og det er derfor ikke overraskende, at Mawdudi ser *al-jahiliyya* nærmest overalt:

Mennesket lever i dag i et stort bordel! Man skal blot skimme pressen, film, modeshows, skønhedskonkurrencer, dansehaller, vinbarer og tv-stationer! Eller at observere den gale trang til noget kød, provokerende poseringer og sygeligt æggende udsagn i skønlitteraturen. Læg til dette et system

af ågervirksomhed, der ægger menneskets grådighed efter penge og fremavler nedrige metoder til akkumulering og investering, foruden svindel, snyd og afpresning forklædt i lovens klæder [...] (Mawdudi citeret i Ruthven 2001:3).

Kuren mod den depraverende tilstand er at komme udbredelsen af den falske Islam til livs. Med *jihad* skal vejen for introduktionen af islamisk ret banes (Euben 2002:18). Det er i denne sammenhæng væsentligt at hæfte sig ved skiftet fra en retslig til en moralsk diskurs. Islamiske neofundamentalister ser sondringen mellem *dar al-Islam* og *dar al-Harb* som en sondring mellem godt og ondt, og ikke som det oprindeligt var tilfældet som en sondring mellem det territorium, hvor islamisk ret er gældende og et, hvor den ikke er (Johnson 1997:68).

Freden inden for *dar al-Islam* er umulig at opretholde under indflydelsen af det vestlige korstog mod den islamiske verden. Som konsekvens transcendentalliserer Qutb *ummaen*. Han henviser ikke længere til eksisterende muslimske stater og fællesskaber, men derimod til et ahistorisk ideal, der blot afventer det rette tidspunkt for dets realisering: om "et aktuelt behov og et håb for fremtiden" (Qutb i Euben 2002: 18).

Osama bin Laden

Vi har nu de nødvendige forudsætninger for at forstå Osama bin Ladens verdenssyn og kosmologi. Sammenfaldet mellem Mawdudi, Qutb og bin Ladens diskurser er ikke blot et spørgsmål om homologi. Bin Laden studerede under Qutbs bror Muhammeds vejledning (Ruthven 2001:4). Som Mawdudi og Qutb ser bin Laden sig som repræsentant for den legitime *umma*, for de rettroende. Islam er i forhold til kristendommen en meget decentraliserende religion,

og den er som konsekvens fuld af selvudnævnte ledere såsom bin Laden (Noor 2001).

I sin stræben efter en ledende position inden for den muslimske verden har bin Laden konstrueret, hvad Al-Qattan (2001) kalder et Disneyland Islam. Bin Laden prøver i bogstaveligste forstand at komme til at ligne profeten mest muligt. Som Muhammed er bin Laden en velhavende mand, der har måttet forlade sin hjemby i forsøget på at undslippe vantro og illoyale medlemmer af sin stamme. Og som profetens flugt har bin Ladens været vanskelig og farefuld (Ge-recht 2002). I de fundamentalistiske bevægelser i Mellemøsten finder man et stærkt ønske om renhed og en stræben efter en livsform, der minder mest muligt om den, som var dominerende i Islams første år (Al-Qattan 2001). Dette er også bin Ladens ønske og strategi. Som Muhammed levede i sin hule i Hira, taler bin Laden fra sine huler i Afghanistanens bjerge. Det centrale budskab er ikke blot, at bin Ladens tro er pur og stærk som profetens, men også at han som profeten vil være sejrrig (Al-Qattan 2001). Og endelig hævder bin Laden, at han ikke har valgt sit liv ud fra selviske ønsker og hensyn (bin Laden, 2001c). Det er ikke et liv, han har valgt, men Allah som valgte ham, for at han skulle gøre hans vilje fyldest (bin Laden & Miller 2001).

Bin Ladens tro fordrer, at han fører *jihad* mod amerikanerne (bin Laden & Miller 2001). *Jihad* er enhver muslims religiøse pligt, hvis ikke de er undskyldt af handicaps eller lignende. "Gud siger, kæmp for Guds skyld og for, at Guds navn bliver respekteret" (Ghiath 2001). Gud har krævet, at bin Laden angriber Amerika, og den, som er ledt af Gud, ledes aldrig på afveje (bin Laden 2001b). Der er med andre ord ingen tegn på tvivl i bin Ladens diskurs: "Vi har gjort, hvad Gud beordrede. Gud kaldte os til *jihad*,

og vi har adlydt“ (bin Laden 2002a).

Angrebene bliver af bin Laden legitimeret som et svar på amerikanske overgreb.

Hvad, Amerika nu får en smag af, er intet at regne i forhold til, hvad vi er blevet udsat for i mangfoldige år. Vores nation [den islamiske verden] har været udsat for denne ydmygelse og fornædrelse i mere end 80 år (bin Laden 2001a).

Angrebene er hævn for drabet på uskyldige børn i Palæstina, Irak, det sydlige Sudan, Somalia, Kashmir og Filippinerne (bin Laden 2001a). Af andre overgreb nævnes bombingene af en moské, hvor *ulemaerne* bad – hvilket tages som udtryk for det had, der kendetegner korsfarere (bin Laden 2001c). Amerikanerne og deres allierede er de største gangstere og slagtere, som deres tid har set (bin Laden 2002a). Angrebene på New York, Washington, drabet på tyskere i Tunesien og franskmænd i Karachi, på de amerikanske mariner i Failaka, på englændere og australiere i Bali og på russere i Moskva, alt dette “er kun reciprokke reaktioner“ (bin Laden 2002a).

Dette legitimerer selvfølgelig ikke drabet på kvinder og børn, som Islam eksplicit forbyder. Bin Laden forsøger at imødegå denne kritik, når han hævder, at Allah har givet tilladelse til at hævne sig, når man er under angreb.

Overfor dem, som ødelægger vores landsbyer og byer, har vi ret til at ødelægge deres landsbyer og byer. Overfor dem, som berøver os vores velstand, har vi retten til at ødelægge deres økonomi. Og overfor dem, som har dræbt vore civile, har vi retten til at dræbe deres (bin Laden 2002b).

Bin Laden har ikke angrebet kvinder og børn, men ikonerne for den amerikanske militære og økonomiske magt (bin Laden 2001c). Og videre:

Hvis banditter bryder ind i et hjem og holder børnene som gidsler, så har faderen retten til at angribe banditterne, og det også selv om børnene herved lider skade (bin Laden).

Bin Laden tilføjer endelig, at det er amerikanerne, som ikke sonderer mellem børn og militær, hvilket selvfølgelig er en reference til Hiroshima og Nagasaki (bin Laden & Miller 2001).

Bin Laden forstår sig som en moralsk person, der kun slår til mod fjenden, fordi han er tvunget til det. Det er for ham i den forbindelse væsentligt at sondre mellem den offensive strategi, som amerikanerne og deres allierede handler i henhold til, og den defensive strategi, som den muslimske verden forsvare sig i henhold til. Angrebene den 11. september blev udført af “Islams fanatiske sønner i forsvaret for deres religion“ (bin Laden 2002a). Denne betoning af forsvar udtrykkes endnu klarere i et tidligere interview:

Vores mission er at sprede Guds ord, ikke at give os hen til en massakrering af folk. Vi er selv ofre for drab, ødelæggelse og overgreb. Vi forsvare blot os selv. Dette er en defensiv *jihad*. Vi ønsker at forsvare vores folk og land (bin Laden 2001c).

Vestens imperialismefølges af et graverende moralsk forfald. Og det er ikke svært her at høre et ekko af Qutbs lære:

Vi anråber jer folk af manerer, principper, ære og renhed til at afvise

den umoralske utugt, homoseksualitet, stimulanser, spil og långivning til rente (bin Laden 2002b).

I denne igangværende kamp mellem troende og vantro, moral og usædelighed, tvinges man til at vælge side. Det er en kamp mellem dem, som tager Guds parti (*Hizb Allah*), og dem, som tager satans parti (*Hizb al-Shaytan*) (Moussalli 1999: 54).

Bekymrende er også den adfærd, de politiske og religiøse magthavere i de islamiske nationer udviser. De har "bedøvet den islamiske nation for at forhindre den i at udøve dens pligt til *jihad*, for at Guds ord hermed skal komme til at stå over alle andre" (bin Laden 2001b). Når bin Laden forsøger at hævne sig på korsfarere og redde de uskyldiges liv, så forsvare de politiske og religiøse "den entydige blasfemi" (bin Laden 2001b). De islamiske ledere har imiteret Vestens paganisme i dens værste form: destruktion, degenerering, sekterisk splittelse, borgerkrig og racemæssig adskillelse (Moussalli 1999:56).

Bin Laden beskriver dem, der udførte angrebene den 11. september, som Islams vogtere og som sande martyrer (bin Laden 2001a). Muslimerne er som bedøvede, og i en sådan situation er det op til de sande troende at vække dem, der sover. "Det er vores pligt at lede folk mod lyset" (bin Laden & Miller 2001) og få det jævne folk til at rejse mod deres ugudelige ledere og deres paganisme (Moussalli 1999:21).

Vi er vant til at forbinde idéen om martyrium med Islam, men det er ikke desto mindre et faktum, at man ikke finder en forestilling om arvesynd i *Koranen*, og folgelig heller ikke forestillingen om en uværdig eller uren tilstand, som martyriet skal sone eller rense. Selvflagelivering, ofring og martyrium blev først introducere-

ret senere og primært inden for den shiitiske udgave af Islam. Her erindres Husseins martyrium og tages som udtryk for den stærke tro. Kaprerne var imidlertid alle sunniere – som bin Laden i øvrigt også er det (Kermani 2002:8). Det er i denne forbindelse værd at understrege, at selvmord er strengt forbudt inden for Islam.

Bin Ladens opmuntring til selvmordsaktioner er folgelig heller ikke baseret på *Koranen*, men på hans mentor, Abdullah Azzams, skrifter. For Azzam rådner en martyrs lig aldrig, ja det ligefrem afgiver behagelige dufte (Kermani 2002: 10). Martyrer stilles endvidere en himmelsk belønning i udsigt i form af et mangefold af seksuelt villige jomfruer, der på mirakuløs vis gentilegner sig deres jomfrudom efter samlejet. Disse forestillinger er selvfølgelig kitsch, og lange kommentarer kunne skrives om den begærsøkonomi, de manifesterer. Det vil vi ikke, men i stedet blot nævne, at manden, der rejste USA tyndt for at hverve martyrer til krigen i Afghanistan, Al-Adarni, aldrig selv fik mulighed for at opleve martyriets rus. Af alle steder døde Al-Adarni af et hjerteanfald i Disneyland (Kermani 2002:10).

Vi har nu set, at bin Ladens retorik følger den form, som kendes fra de radikale fundamentalister. Verden er for bin Laden i en tilstand af krig. Det krigerske Vest (*dar al-harb*) angriber den fredelskende *umma*, som bin Laden hævder at repræsentere. Den islamiske verden (*dar al-Islam*) er imidlertid på grund af *al-jahilyyya* i en tilstand af forfald. Terror er derfor et middel til ikke blot at besejre fjenden, men også til at vække de hensovne og bedøvede. Denne dobbelte mission er det kun troens sande vogtere, der kan løfte. Så langt så godt – bin Ladens diskurs er let at afkode. Spørgsmålet er nu, hvad der sker, hvis man anvender samme ramme til at analysere Bushs retorik.

Bush

Hellig krig har siden den vestfalske fred været afvist som en trussel mod selve civilisationen: mod den sekulære stat, mod fornuften, friheden og humaniteten (Johnson 1997:15). Det er i hvert fald den historie, som vi holder af at høre om modernitetens frembrud i Vesten. De eneste tilbageværende religiøst motiverede krige er dem, som føres af fundamentalistiske terrorister. Alle regeringer har imidlertid brug for at samle folk om en sag, og i den igangværende krig mod terror er religionen ikke kun blevet betonet af bin Laden, men også af Bush:

Og vi er Gud taknemmelig, som har vendt lidelse til styrke og sorg til værdighed. At takke midt i en tragedie er en amerikansk tradition, måske fordi vores afhængighed af Gud er så åbenbar i en tid, hvor vi udfordres (Bush 2001k).

Bush hævder, at den amerikanske nation er "en nation under Gud" (Bush 2001c), og citerede på dagen for angrebet salme 23: "Selv om jeg må vandre gennem dødens dal, vil jeg ikke frygte det onde, for jeg ved, at du er med mig" (Bush 2001a). Bush er i sit forsøg på at blive genvalgt afhængig af opbakning fra bibelbæltet. Han ser sig selv som én, der har lagt sine playboyvaner på hylden og vendt sig mod Kristus, og endelig forklarer den puritanske tradition også, hvorfor religion gives en stor betydning.

Selv om religion er vigtig for både bin Laden og Bush, så er det vigtigt at bemærke, at deres religiøsitet har vidt forskellige karakter. Bushs kristendom er tilbagetrukket og privat og får først et direkte offentligt udtryk i en undtagelsestilstand. Bin Ladens religiøsitet er derimod en kosmologi, som danner baggrund for alt, hvad han siger og gør. Hvis vi skal søge en fundamentalisme hos

Bush, eller bedre rejse spørgsmålet om en sådan findes, skal vi lede et andet sted. Sikkerhedspolitikken er her det centrale og især forsvaret for absolutte værdier som frihed, demokrati og privatkapitalisme.

USA forsvare disse principper med henvisning til, at "de er rette og sande for alle mennesker overalt. Ingen nationer har ejerskab til disse aspirationer, og ingen nation er undtaget fra dem" (Bush 2002a). "Frihed er en ufravigelig forudsætning for menneskelig værdighed, enhver person fødes til denne ret – i alle civilisationer" (Bush 2001a). Der kan være forhold, som er ugunstige for udbredelsen af disse værdier: Krig, terror, diktaturer, fattigdom og sygdom (Bush 2002a), men hvis disse forhindringer bringes af vejen, så vil liberalismen vinde udbredelse overalt:

Det tyvende århundredes store kamp mellem frihed og totalitarisme blev afsluttet med en utvetydig sejr til frihedens kræfter – og kun én bæredygtig model for national succes: frihed, demokrati og fri foretagsomhed (Bush 2002a).

USA accepterer sit ansvar som ansvarlig for udbredelsen af disse værdier til hele verden (Bush 2002a). Bush står i spidsen for en nation, hvis mission altid "har været større end nationens forsvar" (Bush 2002b) – det er en nation, som "ikke stræber efter unilaterale fordele" (Bush 2002a). Som troens, den liberale doktrins, vogter står USA som "den største velgører for frihed og udvikling i verden" (Bush 2002a). USA lader sit lys skinne over hele verden (Bush 2001a). Man har midt i sin sorg og anger fundet en mission, der skal sprede håb og forhåbningen om store bedrifter (Bush 2002c). Angrebene den 11. september har ikke svækket, men styrket USA's tro på dets vær-

dier og blot understreget, at det er afgørende, at USA virker for disse værdiers udbredelse overalt i verden.

Opbakningen til denne mission er massiv. Alle frihedselskende nationer står på USA's side (Bush 2001b). "Vi støttes af hele verden" (Bush 2001g). Der er ikke tale om noget civilisationernes sammenstød. "Folk i de islamiske nationer ønsker og fortjener den samme frihed og udvikling, som enhver nations folk gør. Og deres regeringer burde lytte til dem" (Bush 2002b). Regeringer er frie til at vælge, hvad der er bedst for dem, men kun såfremt de vælger liberalismen. Bush og hans regering kan ikke forstå, hvorfor man ikke vælger det, som er bedst for én (Rhodes 2002:144). Hvis man vælger at støtte et muslimsk system, så må det være, fordi valget ikke er frit, interesserne uoplyste og ressourcerne små.

Når USA forsøger at understøtte friheden rundt om i verden, må de imidlertid ikke kun kæmpe mod dem, som undertvinger friheden, men også dens nølende disciple. Europa deler de værdier, som USA også sætter højest – liberalisme, demokrati og kapitalisme – men de er ikke villige til at gøre, hvad der kræves for at forsvare og udbrede disse. USA laver maden, mens Europa nøjes med at tage opvasken, for nu at referere til Kagans omstridte bog, *Paradiset og magten* (2002), der om nogen synes at fange den amerikanske regerings selvforståelse og den udenrigspolitiske doktrin, den følger (Balar 2003:1). USA er forpligtet til et førerskab og har ikke som Europa råd til blot at lade tingene stå til. Kagan skriver følgende om USA's velgørende mission:

USA er en "kæmpe" med en samvittighed, så langt som den nu rækker. Det er ikke Ludvig den 14.s Frankrig eller George 3.s England. Amerikanerne argumenterer ikke for – end ikke indbyrdes – at de-

res handlinger kan begrundes med en *raison d'état*, sådan som de europæiske stormagter tidligere gjorde. [...] Amerikanerne har aldrig accepteret principperne bag Europas gamle orden og ej heller omfavnet Machiavellis statssyn. USA er et helt igennem liberalt og progressivt samfund, og i det omfang amerikanerne tror på magt, er det som et middel til at fremme den liberale civilisation og skabe en liberal verdensorden (Kagan 2003:45).

For europæerne inkarnerer USA et utømmeligt begær efter magt og en vilje til brutal magtanvendelse. Europæerne hævder sig modsat som tilhængere af fred, diplomati og mellemfolkelig kulturudveksling. Europa inkarnerer en stor civilisations værdier (Kagan 2003:5-9). Fra den anden side af Atlanten får vi den modsatte fortælling. Amerikanerne er de sande idealister, som dog ikke har erfaring i at promovere sine idealer uden brug af magt (Kagan 2003:101-102). Det er altså europæerne, som handler i egeninteresse. De er ikke parate til at betale for opretholdelsen af orden i verden, og end ikke for deres egen fred (Kagan 2003:28). Europæerne kalkulerer med, at amerikanerne folder en paraply, under hvilken de kan føle sig sikre (Kagan 2003:22, 37, 76, 78). De er med andre ord gratister (Kagan 2003:37). Amerikanerne er modsat uendeligt generøse (Kagan 2003:87-88).

Forskellen i perceptioner og kapaciteter kunne vanskeligt være større: "Amerikanere er fra Mars og europæere er fra Venus" (Kagan 2003:5). Den kantianske verdensorden, som europæerne støtter, forudsætter en godhjertet hegemon, der kan tæmme den hobbesianske naturtilstands anarki. USA handler som en Leviathan, hvis overvældende magt garanterer freden. Europa derimod gør

en dyd ud af deres svaghed og fremstiller den som et moralsk og ikke strategisk valg (Kagan 2003:15-16).

Europas nye "kantianske" orden kunne alene blomstre under den amerikanske beskyttelse, der var båret af en hobbesiansk magtlogik. Amerikansk magt har gjort det muligt for europæerne at tro på, at magt ikke længere var vigtig (Kagan 2003:79).

Europæerne ser magten og Paradiset som modsætninger, mens amerikanerne har erkendt, at magten er Paradisets forudsætning (Kagan 2003:62-63).

Det betyder, at selv om USA har spillet den vanskelige rolle med at bringe Europa ind i det kantianske Paradis og stadig medvirker til at beskytte og bevare dette Paradis, kan det ikke selv træde ind i Edens have. [...] Trods sin enorme magt er USA fanget i historien sammen med denne verdens samling af diktatorer og despotiske regimer, mens de paradisiske frugter bliver høstet af andre (Kagan 2003:81-82).

Denne sikkerhedspsykologi lader sig forklare med henvisning til forskelle i kapaciteter. Europa er kun en dværg og gør en dyd ud af det. De ser diplomati og økonomisk hjælp eller sanktioner som altings løsen og kritiserer amerikanerne for deres brutale adfærd. Når man har en hammer, så tror man, alt er søm. Rigtigt! Men nogle gange er der altså brug for en hammer – for militær magt (Kagan 2003:31). Forskellen i kapaciteter er også afgørende for forståelse af trusler. Europa vil være mere tilbøjelige til at acceptere trusler (fordi de ikke kan gøre noget ved dem), mens USA sjældent gør

dette, da de er i stand til at eliminere dem (Kagan 2003:31, 35-36).

Det synes, som om verden for USA er "et kaos", hvor det ikke længere søger at indløse politiske målsætninger gennem forhandling eller fælles projekter. USA accepterer ikke længere rollen som beskytter for de lande, der ligger inden for dets interesseskærm. Amerikanerne er cowboys – det siger europæerne – og det er ifølge Kagan ikke helt forkert, selv om han foretrækker at sammenligne amerikanerne med en selvudnævnt sherif, der kæmper mod lovløshed og kriminalitet (Kagan 2003:39, 102). Det interessante er ikke selve sherifmetaforen, men derimod forestillingen om det vilde Vesten. Uorden lurer uden for USA's grænser i form af slyngelstater og andet pak. Kagan citerer her Cooper, hvis indsigt han bifalder: "Indbyrdes må vi overholde loven, men når vi opererer ude i junglen, må vi følge jungleloven" (Kagan 2003:80). Cooper har fungeret som rådgiver for Blair, hvilket så for Kagan forklarer Blairs i europæisk sammenhæng overlegne indsigt og opslutning bag det amerikanske sikkerhedspolitiske projekt (Kagan 2003:80-81). Vigtigt er det i denne sammenhæng, at Kagan betoner, at Europa ikke kan blive ved med at regne med, at USA vil fungere som dets beskytter. USA vil handle suverænt uden at være suveræn. Eller som Kagan skriver:

USA må til tider nægte at følge de internationale konventioner, der hindrer dets mulighed for at udkæmpe en krig effektivt. USA må støtte våbenkontrol, men ikke altid for sit eget vedkommende. Amerikanerne må leve efter en dobbeltmoral, som europæerne ikke behøver at bekymre sig om (Kagan 2003:106).

Den geopolitiske logik tilsiger amerika-

nerne, at de ikke må lade sig låse fast (Kagan 2003:41). Man vil ikke som et klassisk imperium lade sig forpligtede af en fælles retsorden. Man undergraver den nationale suverænitet uden samtidig at folde en beskyttende paraply ud. Magten udøves ikke i form af en klassisk imperialism, men snarere gennem "et system for *regulering af uorden*" (Joxe 2002:14, 170). Undtagelsestilstanden får global rækkevidde, og "legitimiteten" af amerikanske militære interventioner øges tilsvarende. Vi er selvfølgelig her fremme ved spørgsmålet om præventive angreb.

USA har længe forholdt sig retten til præventive angreb i forsøget på at modgå en betydelig trussel mod vores nationale sikkerhed. Jo større truslen er, desto større er risikoen ved ikke at gøre noget – og desto mere presserende er behovet for præventive handlinger, også selv om der er usikkerhed om tiden og stedet for fjendens angreb. For at stoppe eller forhindre sådanne fjendtlige handlinger udført af vore modstandere, vil USA hvis nødvendigt handle præventivt (Bush 2002a).

"Den internationale politiks realitet efterlader USA med intet andet valg" end at anvende sådanne angreb (Bush 2002a). "Historien vil dømme dem, som ikke handler, hårdt" (Bush 2002a). USA's ansvar er klart. Det er intet mindre end at "fri verden fra det onde" (2001d). Man står over for en "gigantisk kamp mellem det gode og det onde. Men det gode vil sejre" (Bush 2001b). I en sådan kamp er der naturligvis ingen mellemgrund. USA vil ikke slå en handel af med terroristerne (Bush 2002a), og på den internationale arena "må alle nationer træffe et valg". De er enten med eller imod USA i kam-

pen mod terror (Bush 2001g). Når terroristerne vender sig mod USA, så er det, fordi USA inkarnerer den frie verdens værdier: "De kan ikke udstå frihed. De hader, hvad Amerika står for" (Bush 2001e).

Kaperne tjente ondskaben, og de døde forgæves. [...] Deres grusomhed er af den værste slags. Det er en grusomhed, som næres og ikke svækkes af tårer. Deres vold er af den værste slags, ren ondskab, alt imens de påberåber sig Guds autoritet. Vi kan ikke helt og fuldt ud forstå ondskabens kraft og mændene bag den. Det er nok at vide, at ondskaben ligesom godheden eksisterer. Og i terroristerne har ondskaben fundet sig en villig tjener (Bush 2001i).

Et af de mest iøjnefaldende aspekter af krigen mod terrorismen er, at terroristerne ikke ses som modstandere, der fordrer et minimum af respekt i form af en anerkendelse af dem som legitime fjender/ikke legitime repræsentanter for Islam (Bush 2001f). Modstanderne er derimod en ondskab, der skal udryddes. Taliban-soldaterne er for onde til, at de kan overleve i dagslys. Fjenden "skjuler sig for vore soldater" (Bush 2001j), "finder hvile i jordens formørkede afkroge" (2001i), "opererer i mørkets ly" (Bush 2001j), og "skjuler sig i huler (2001e). Det er fjender, "som kun kan overleve i mørket", men vi

vil rette retfærdighedens lys mod dem. Vi vil opliste deres navne, offentliggøre deres portrætter, frarøve dem deres anonymitet. Terrororen har et ansigt, og i dag vil vi vise det frem for, at verden kan se det (Bush 2001h).

Hovedformålet er dog ikke blot at bringe

disse mørkemænd frem i lyset, men at udrydde dem fra jordens overflade. Man indgår ikke traktater med det ondes tjenere. Man forsøger ikke at se verden fra deres perspektiv. Man taler sig ikke til rette med dem, da de er hinsides fornuft. Måden, man forholder sig til dem på, er som til en epidemi. Der er kun ét at gøre: Man må udrydde dem (Harris 2002).

Bushs krig minder om *enjihad*. Det er en krig, der legitimeres med henvisning til de højeste værdier. Og som hos bin Laden skubber denne diskurs den kritiske refleksion ud i marginen. Liberalisme og særlig liberal frihed er Bushs doxa, hans *tawhid*. Det er en værdi, som står over alt andet – en tidløs sandhed, som alle potentielt set kan erkende, hvis betingelserne er til stede. Denne sidste kvalificering er det væsentlige. Disse betingelser tilvejebringes ikke i de muslimske stater, og særlig ikke i de slyngelstater, der truer med at forandre verden til et stort kaos. Som i bin Ladens diskurs står et fredens territorium over for et krigens territorium. Det liberale Vesten er for Bush ensbetydende med frihed, demokrati og velstand, mens Østen for bin Laden inkarnerer de ypperste værdier. I begge tilfælde hersker imidlertid en tilstand af *Al-jahiliya*. Det er ikke alle, som er parate til at acceptere vore to rivalers lederposition. Bin Laden revser de muslimske ledere, og Bush revser de europæiske. For begge fordrer situationens alvor og andres passivitet, at de handler som den sande tros vogtere.

Ground Zero

I en interessant artikel viser Walter Davis, at termen "ground zero" blev anvendt lang tid før 11. september, mere præcist ved de første atomprøvesprængninger, hvor termen angav sprængningens epicenter. Ud fra dette kunne man udregne sprængningens kraft og effekt (Davis 2003:127). Det er på denne baggrund op-

lagt at fremdrage en etisk parallel mellem Hiroshima og 11. september. Er 11. september ikke i en vis forstand det fortrængtes genkomst i den amerikanske psyke? Eller med andre ord: Giver termen "ground zero" os ikke mulighed for at erkende, at vores ubetingede medlidenhed med ofrene for 11. september ikke bør blokere for en forståelse af, at ingen i politisk forstand er uskyldige (Derrida 2001)?

Hvis man nu accepterer, at sikkerhedspolitikken aldrig helt bliver sekulær, er det centrale spørgsmål så ikke, hvordan det religiøse forstås og udøves inden for det politiske felt? Når vi taler om Hiroshima og den amerikanske psyke, så er det, vi er efter en form for religiøs temperament, der tager udgangspunkt i skyldsbevidsthed, eller med Kierkegaards ord i "frygt og bæven".

Alternativt kunne man i stedet for at modstille den måde, hvorpå henholdsvis en "sund" og ødelæggende religiøsitet påvirker den sikkerhedspolitiske diskurs og praksis, sondre mellem to former for sikkerhedspolitik – mellem en klassisk realistisk form udelukkende bundet til en nations forsvar (i kraft af hvilken fjenderne simpelthen blot ses som fjender og ikke som en ondskab, der skal udryddes) og så en religiøst "inficeret" variant karakteriseret ved de attributter, vi har forsøgt at beskrive i denne artikel.

Om en sådan sekulær sikkerhedspolitik er mulig eller om den sikkerhedspolitiske situation altid vil rumme et religiøst element, vil vi lade stå åbent her. Det kræver en langt mere omfattende analyse at afdække dette. Det kræver ikke mindst analyser af påståede sekulære sikkerhedspolitiske praksisser, hvilket denne artikel ikke har kunnet rumme. Hvilken vej man end går, så består den kritiske brod imidlertid i at distancere sig fra den form for "religiøst funderet sikkerhedspolitik" som Bush hylder. At Bush's dis-

kurs har et sådant religiøst grundlag burde denne artikel have dokumenteret.

Hvis vi, som antydnet i artiklens start, vælger det første spor, altså hævder, at sikkerhedspolitikken har en religiøs kerne, ja så bliver den kritiske strategi at relativere denne religiøse impuls: at forestille sig den i en anden form. Sondringerne mellem forskellige former for religiøs overbevisning og praksis er ikke udelukkende, og måske endda ikke primært, analytiske sondringer. Det er derimod politiske og kritisk strategiske sådanne. Den form for relativierende refleksion, som vi her taler for, har, må de fleste give os ret i, ikke fundet sted. 11. september sakraliseres i en sådan grad, at det tager karakter af en national helligdom. Hvorfor? Hvorfor finder den netop nævnte etiske refleksion ikke sted? Ikke selve Hiroshima, men det efterfølgende *cover-up*, giver svaret:

Fordi vi har lært at recitere den remse, som efterhånden er blevet en national trosbekendelse: At bombningen af Hiroshima og Nagasaki var retfærdiggjorte som nærmest idealistiske handlinger, der kun blev iværksat med tøven og som "det mindst afskyelige valg", som den eneste måde, hvorpå krigen kunne afsluttes og millioners liv reddes. Denne forklaring blev først artikuleret i en artikel, som McGeorge Bundy skrev for statssekretær Henry Stimson. Det var en smuk fortælling. Det eneste problem var, at Bundy i en bog publiceret kort før hans død indrømmede, at det hele var en fabrikation – en bevidst konstrueret myte, som havde til formål på delikat vis at skjule de reelle årsager til, at man smed bomben: (1) for at hævne Pearl Harbor, (2) for at retfærdiggøre de summer, som var

blevet brugt til at udvikle bomben, (3) for at skabe laboratorier, så vores videnskabelige, medicinske og militære personale kunne studere bombernes effekt, og (4) for at imponere russerne og resten af verden med denne åbning på den kolde krig (Davis 2003:128).

Historien var det perfekte *cover up*. Hvorfor? Fordi fortællingen trækker på en sikkerhedsliggjort og quasi-religiøs logik, i henhold til hvilken renhed, uskyldighed og de gode intentioner er placeret sikkert på vores side. Vi har det hele her: Forestillingen om en troens vogter (humanitetens garant), villigheden til at acceptere store omkostninger for at forsvare et værdsat objekt – hvad er de uskyldige ofre i to mindre japanske byer at regne sammenlignet med millioner af uskyldiges liv? Og endelig har vi forestillingen om radikale handlinger, man kun griber til som en sidste udvej. Viljen til at foretage sådanne handlinger, og dermed viljen til at lade sig plette, viser vor tros styrke og kaster et idealistisk skær over vore handlinger. Sande idealister er dem, for hvem troen er vigtigere end deres værdighed og moralske integritet.

Men så er der selvfølgelig også en anden side af historien. Står vi ikke over for en kynisk politisk strategi i henhold til hvilken handlinger – som ellers vil fremstå som moralsk forkastelige – forsvares. Kunne vi også her have drejebogen for legitimeringen af amerikansk udenrigspolitik efter 11. september? Er motiverne, som ligger bag krigen mod Afghanistan og Irak, lige så suspekte som dem, der reelt motiverede bomberne mod Hiroshima og Nagasaki? Vi vil ikke følge svaret på disse spørgsmål, men blot igen understrege, at en mistankens hermeneutik synes stadigt vanskeligere at udfolde. Og dog, begyndelsen på et svar kunne være at erkende, at det, som blokerer en sådan

undersøgelse, på den ene side er en sakralisering af sikkerhed (Bush), og på den anden side en sikkerhedsliggørelse af religion (bin Laden).

Vi har to lejre, som efterligner og retfærdiggør hinanden. To lejre, som begge hævder at handle i det godes navn, og som begge har til hensigt at komme det onde til livs. Og vi har to strategier, som begge opløser den politiske habitus i et postpolitisk vilkår. Bin Ladens konstruktion af amerikanerne spejler Bushs konstruktion af al-Qaeda, og denne gensidighed er, hvad der forener de to lejre trods deres mange umiddelbare forskelligheder (Johnson 1997:223).

Slavoj Žižek nævner i denne sammenhæng en tale af Bush, hvor han henviser til et brev skrevet af en syvårig amerikansk pige, hvis far er jagerpilot i Afghanistan. I brevet skriver hun, at hun, selv om hun inderligt elsker sin far, er parat til at ofre ham for sit fædreland. Spørgsmålet er nu, hvordan vi ville reagere, hvis vi på fjernsynet så en arabisk udseende pige på samme alder, som foran kameraerne på patetisk vis beretter, at hun er parat til at lade sin elskede far dø i kampen mod Amerika? Vi behøver ikke at overveje sagen længe for at overbevises om, at scenen ville blive modtaget som udtryk for en morbide form for propaganda. De muslimske fundamentalister ser sig ikke for gode til at udnytte deres børn (Žižek 2002:43).

Et sådant billede af et barn, der ønsker at redde det land, som det elsker højere end noget andet, er et depolitiserende træk. Hvem vil betvivle et sådant barn, der kun ønsker det gode, og er uberørt af verdens ondskab? Det var ikke overraskende, at Bush spillede denne plade endnu engang i sin tale om nationens tilstand. Han refererede her et brev, som han skulle have modtaget af en Ashley Pearson.

Kære George W. Bush. Hvis der er noget, som jeg, Ashley Pearson, ti år gammel, kan gøre for at hjælpe nogen, så send mig et brev og fortæl mig, hvad jeg kan gøre for at redde vores nation. Hun tilføjede dette PS.: Hvis du sender et brev til tropperne, så skriv venligst, at Ashley Pearson har tillid til dig (Bush 2004).

På den ene side har vi uskyldige børn, hvis sikkerhed må forsvares med alle til rådighed stående midler, og på den anden har vi ofre, *collateral damage*, som dårligt nok tematiseres i den offentlige opinion. Hvorfor synes "informationen" om disse fjerne dødsfald ikke at påvirke Vestens moralske samvittighed? Boltanski understreger i sin *Distant Suffering*, at forholdet mellem moralitet og lidelsens fjernhed er et politisk problem, et handlingens problem. Mange vesterlændinge chokeres, når de ser lidelsens massive nærvær i Afghanistan og Irak, men det får ingen konsekvenser. Vi forbliver tilskuere, der ikke lader os forpligte. Givet at folk kun kan fordøje en vis portion lidelse ad gangen, og at indifferens over for andre er lettere i en tilstand af krig end ellers, ja så har vores forpligtelse over for "de andre" trange kår (Boltanski 1999:10).

Når man endelig forholder sig til lidelse, er det i form af fordømmelse (af den, som forårsager den) eller sentimentalisme (der udspringer af bevidstheden om, at vi ikke selv er udsatte for denne lidelse). Men der er også en tredje mulighed – en forpligtelse, der undgår fordømmelsen eller sentimentalismens forlokkelser. Denne form for forpligtelse er knyttet til talen og handlingens kraft, og den er den eneste realistiske basis for en politisk handling, der lader sig informere moralsk. Medlidenhed bliver først et politisk spørgsmål, når den baserer sig på

engagement (Boltanski 1999:186).

Og heraf følger den moralske krise, som er synonym med den skygge, som kampen mod fundamentalismen kaster. Vi kan her vende tilbage til bombningen af Hiroshima en sidste gang. Davis skriver følgende og lad os slutte med hans ord:

Dette er Hiroshimas sande betydning. Ground-zero bejager os, ikke fordi vi føler os skyldige, men fordi vi ikke gør. Det er grunden til, at vi hver gang, vi er traumatiserede, gentager den psykologiske operation, som vi perfektionerede i forhold til Hiroshima. Vi gør dette i en stadig selvreificering, som vi vil være ude af stand til at vende lige så lang tid, som vi ikke vil erkende, hvad der faktisk skete den 8/6 1945 (Davis 2003:130).

Litteratur

- Agamben, Giorgio 2001: "Heimliche Komplizen. Über Sicherheit und Terror". *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (20/9), vol. 219, p. 45.
- Al-Qattan, Omar 2001: "Disneyland Islam", *Open Democracy*, www.opendemocracy.net
- Balibar, Etienne 2003: "Whose Power? Whose Weakness?: On Robert Kagan's Critique of European Ideology". *Theory & Event*, http://muse/journals/theory_event/v006/6.4balibar.html
- Barber, Benjamin 1996: *Jihad vs. McWorld. How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books.
- Baudrillard, Jean 1998: *The Consumer Society*. London: Sage.
- Belge, Murat 2001: "Inside the fundamentalist mind", in www.opendemocracy.net
- bin Laden, Osama 2001a: "Text of Osama bin Laden Statement", (7/10), i http://users.skynet.be/terrorism/html/laden_statement.htm
- bin Laden, Osama 2001b: "Text of Osama bin Laden Statement", (3/11), i http://users.skynet.be/terrorism/html/laden_statement_3.htm
- bin Laden, Osama 2001c: "Muslims have the right to attack America". *The Observer*, (11/11), www.observer.co.uk
- bin Laden, Osama 2002a: "Bin Laden's New Audiotape", (12/11), i http://users.skynet.be/terrorism/html/laden_statement_6.htm
- bin Laden, Osama 2002b: "Full text: Bin Laden's 'letter to America'", *The Observer*, (24/11), www.observer.co.uk
- bin Laden, Osama & John Miller 2001: "To Terror's Source", (interview with bin Laden May 1998), i <http://abcnews.go.com/sections/world> (Daily News/miller_binladen_980609.html)
- Boltanski, Luc 1999: *Distant Suffering. Morality, Media and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bush, George W. 2001a: "Statement by the President in his Address to the Nation", (11/9), i www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/pres_state001.htm
- Bush, George W. 2001b: "Remarks by the President", (12/9), i www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/president_005.htm
- Bush, George W. 2001c: "Proclamation 7462 of September 13", (13/9), i www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/proc002_091301.htm
- Bush, George W. 2001d: "Washington D.C., 'The National Cathedral'", (14/9), i www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/
- Bush, George W. 2001e: "Remarks by the President upon Arrival at The South

- Lawn", (16/9), i www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/president_015.htm
- Bush, George W. 2001f: "Remarks by the President at Islamic Center of Washington", (17/9), i www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/president_014.htm
- Bush, George W. 2001g: "Presidential Address to the Nation", (7/10), i www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/president_035.htm
- Bush, George W. 2001h: "President Unveils "Most Wanted" Terrorists", (10/10), i www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/president_043.htm
- Bush, George W. 2001i: "Remarks by the President at the Department of Defense Service of Remembrance", (11/10), i www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/president_050.htm
- Bush, George W. 2001j: "Radio Address by the President to the Nation", (13/10), i www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/president_053.htm
- Bush, George W. 2001k: "Radio Address by the President to the Nation", (24/11), i www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/president_107.htm
- Bush, George 2002a: "Bush's National Security Strategy", *The New York Times*, (20/9).
- Bush, George W. 2002b: "President Bush Delivers Graduation Speech at West Point", (1/6), i <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/06/20020601-3.html>
- Bush, George W. 2002c: "Freedom at War with Fear, Address to Joint Congress and the American people", (20/9), i www.whitehouse.gov/releases/2001/09/print/2001/20010920-8html
- Bush, George W. 2004: "State of the Union Address", i <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/01/print/20040120-7.html>
- Davis, Walter A. 2003: "Death's Dream Kingdom: The American Psyche After 9-11". *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society*, vol. 8, no. 1, pp. 128-132.
- Derrida, Jacques 2001: "Niemand ist unschuldig", <http://www.hydra.umn.edu/derrida/unschuldig.html>
- Euben, Roxanne L. 2002: "Killing (For) Politics. Jihad, Martyrdom, and Political Action". *Political Theory*, vol. 30, no. 1, pp. 4-35.
- Firestone, Reuven 1999: *Jihad. The Origin of Holy War in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Gerecht, Reuel Marc 2002: "The Gospel According to Osama bin Laden", i <http://www.afgha.com/article.php?sid=11840&mode=thread&order=0>
- Ghiath, Abu Sulaiman 2001: "Text of Al-Qaida's Statement", (9/10), i http://users.skynet.be/terrorism/html/laden_statement_2.htm
- Harris, Lee 2002: "Al Qaeda's Fantasy Ideology", *Policy Review*, vol. 114, <http://www.policyreview.org/AUG02>
- Huntington, Samuel P. 1997: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Simon & Schuster.
- Johnson, James Turner 1997: *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Joxe, Alain 2002: *Empire of Disorder*. New York: Semiotex(e).
- Juergensmeyer, Mark 2000: *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Kagan, Robert 2003: *Paradiset og magten*. København: Gyldendal.
- Kermani, Havid 2002: "Roots of terror: suicide, martyrdom, self-redemption and Islam". *Open Democracy*, www.opendemocracy.net

- Lane, Edward 1865: *An Arabic-English Lexicon*, bk. 1. London: Williams & Norgate.
- Lash, John 1993: *Twins and the Double*. London: Thames & Hudson.
- Laustsen, Carsten Bagge & Ole Wæver 2000: "In Defense of Religion. Sacred Referent Objects for Securitization" i *Millennium*, vol. 29, no 3, pp 705-740.
- Martin, William 1999: "The Christian Right and American Foreign Policy", *Foreign Policy*, vol. 114, pp. 66-80.
- Moussalli, Ahmad S. 1999: *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism. The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*. Gainesville: University of Florida Press.
- Münkler, Herfried 2002: "The Brutal Logic of Terror: The Privatization of War in Modernity". *Constellation*, vol. 9, no. 1, pp. 66-73.
- Nietzsche, Friedrich 1993: *Således talte Zarathustra*. Viborg: Lindhardt og Ringhof.
- Noor, Faris A. 2001: "The Evolution of "Jihad" in Islamist Political Discourse: How a Plastic Concept became Harder", i http://www.ssrc.org/sept11/essays/noor_text_only.htm
- Rhodes, Edward 2002: "The Imperial Logic of Bush's Liberal Agenda". *Survival*, vol. 45, no. 1, pp. 131-154.
- Rogozinski, Jacob 1993: "Hell on Earth. Hannah Arendt in the Face of Hitler". *Philosophy Today*, vol. 3, pp. 257-274.
- Roy, Olivier 2001: "Neo-Fundamentalism", i http://www.ssrc.org/sept11/essays/roy_text_only.htm
- Ruthven, Malise 2001: "Cultural schizophrenia", *Open Democracy*, www.opendemocracy.net
- Žižek, Slavoj 2002: *Welcome to the Desert of the Real*. London: Verso.