

# Frihet og relasjonaltet (I)

## Noen refleksjoner omkring sann humanitet i et (sen)moderne samfunn i lys av kristen teologi

Ragnar Skottene

Institutt for kultur og språkvitenskap, Universitetet i Stavanger

Postboks 8002 Ullandhaug,

4036 Stavanger

Tlf. 51 83 16 37

[ragnar.skottene@uis.no](mailto:ragnar.skottene@uis.no)

### ABSTRACTS

Within modern philosophy and theology there seems to be a common agreement that all humans need to live freely inside – and not outside – of good interpersonal relations. This need arouses the question of relational qualities and conditions for the sake of real freedom. This article aims to give some reflections on this question from a systematic-theological point of view. This will be done firstly on a creation-theological basis combined with selected inputs from humanistic philosophy, represented by some central elements from the philosophies of Aristototele and Emmanuel Levinas; secondly by some basic soteriological thoughts, concentrated upon a study on Martin Luther's Treatise on Christian Liberty.

### KEYWORDS:

- Freedom and Relationality
- Systematic Theology
- Humanistic Philosophy
- Reformation theology

## Innledning

Av modernitetens tre hovedverdier frihet, fornuft og fremskritt er antakelig *frihet* den viktigste og tyngste. Frihet på alle plan krevde modernitetens forkjempere i opplysningstiden ved oppbruddet fra det førmoderne samfunnet. Frihet *fra* ”antikverte” tradisjoner og konvensjoner, fra ”uholdbare” dogmer og normer. Frihet *for* autonom fornuft og rasjonelle fremskritt, for ”fri” tanke og tro, for individuell selvkonstituering og selvrealisering. Med tiden har imidlertid frihetskravene vist seg å være langt vanskeligere å håndtere enn hva den optimistiske intellektuelle kultureliten kunne drømme om på 1700-tallet. I vårt senmoderne samfunn går derfor debatten kanskje heftigere enn noensinne: *Hvem er egentlig fri? Hva er egentlig frihet? Hvordan og hvorfor bli fri? Fra hva? Til hva?*

Disse spørsmålene blir brennbare når *frihet* knyttes til begrepet *relasjonalitet*: Er frihet noe som finnes og fungerer *innenfor* relasjoner, *i* mellommenneskelige relasjoner i samfunnet og *i* religiøse relasjoner ved troen på (en eller annen) Gud? Eller er frihet noe som først oppnås og utfoldes *utenfor* slike relasjoner? Er friheten pr. definisjon *relasjonal*, eller er den *relasjonsfri*?

For mange senmoderne frihetsdyrkere synes svaret å være nokså selvsagt: Naturligvis er friheten *relasjonsfri*! Det står om min personlige frihet *fra* (forpliktende og varige) relasjoner, og om min subjektive frihet *til* å utvikle og fullføre livsprosjektet mitt som jeg selv vil. Elementær psykologi og sosiologi, så vel som filosofi og teologi, innvender likevel at dette frihetsidealet er et utopisk fantasiprodukt. Tanken om den ”absolutte” frihet er en illusjon. Det finnes ikke noe menneske som er (helt) selvstendig og uavhengig av relasjoner og overlatt bare til seg selv. Mennesket er et ufrakommelig sosialt vesen. Det kan ikke leve uten sosiale relasjoner. Frihet finnes bare *i* mellommenneskelige relasjoner. Dessuten sier teologien: Frihet får mennesket først og fremst i relasjon til Gud, – med følger også for sosiale relasjoner.

Allerede i opptakten til denne artikkelen kan vi altså konstatere at frihet etter sitt vesen er *relasjonal*. Jeg er alltid fri *i forhold til* noe eller noen. Men nettopp derfor er tematikken så komplisert og debatten så heftig. For hvordan bør da sosiale – og religiøse! – relasjoner positivt kvalifiseres for at friheten med rette kan karakteriseres som frihet? Og hvilke negative kjennetegn har de relasjoner der ufriheten rår? Finnes det rent positive relasjoner med full frihet *eller* rent negative relasjoner med bare ufrihet? Har ikke de fleste relasjoner i virkeligheten både positive *og* negative sider slik at folk i ulik grad kan sies å være frie *og*

ufrie på samme tid? Når er da mennesket fritt, henholdsvis ufritt? Og hva består friheten, henholdsvis ufriheten, i?

Spørsmålene aktualiserer et av de mest omfattende og omdiskuterte temaer i den allmennkulturelle, politiske og akademiske debatten de senere årene. Ambisjonene med denne artikkelen er selvsagt ikke å berøre hele denne tematikken, og langt mindre behandle – enn si løse! – de mangfoldige problemer som er knyttet til den. Jeg begrenser meg til å gjøre enkelte tentative refleksjoner omkring begrepsparet frihet og relajonalitet med særlig henblikk på emnets *teologiske* betydningspotensiale for spørsmålet om sann humanitet i vår tid. Det inviterer innledningsvis til å risse opp noen *sosiologiske* hovedtrekk ved det moderne og senmoderne samfunn med særlig henblikk på forholdet mellom frihet og relasjonalt. Dette for å klargjøre den aktuelle konteksten for vår fagteologiske drøftelse.

## **Frihet og relasjonalt i sosiologisk perspektiv**

### *Moderniteten*

Neppe har noen filosofer i nytiden fremstilt modernitetens frihetsideal så konsekvent som *Immanuel Kant*. Han plasserer friheten i menneskets transcendentale jeg, renskåret fra, uavhengig av, menneskets empiriske jeg. Hos Kant er friheten apriorisk ubetinget av enhver relasjon til naturen og historien, samfunnet og Gud. Den er strengt autonom og individuell. Dermed er den prinsipielt relasjonsfri. Men det betyr ikke at den er asosial og umoralsk. Kant mener å sikre frihetens praktiske relasjonalt gjennom det universelle kategoriske imperativ: ”Du skal alltid handle slik at maksimen i din vilje til enhver tid kan gjelde som allmenn lov.”<sup>1</sup> Med dette perspektivet på mellommenneskelige relasjoner ser Kant for seg et samfunn av frie borgere som hver for seg skaper sitt eget liv og følger sin egen lov på like fot.

Problemet er ”bare” det at et slikt samfunn aldri har eksistert i den virkelige (les: syndefalne) verden, heller ikke etter modernitetens gjennombrudd. Allerede samme år som Kant ga ut sin *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, i 1785, publiserte *Jeremy Bentham* *The Panopticon Writings*.<sup>2</sup> Der skildrer han det moderne samfunnet ved hjelp av den megetsigende metaforen *panoptikon*. Det er et samfunn der noen få ser alle andre, men der disse andre ikke kan se de få. Det handler om bedrifter, forretninger, skoler, sykehus, militærbrakker og andre institusjoner. De er strukturert og regulert etter en bestemt sosial

orden: arbeidsgiverne inspiserer og kontrollerer de ansatte, lærerne elevene, legene pasientene, offiserene soldatene, betjentene de innsatte, osv. Systemet forutsetter et lagdelt samfunn, en ujevn maktfordeling mellom dem som behersker, og dem som beherskes, mellom undertrykkere og undertrykte. Samfunnet er som et fengsel der noen få overvåker og manipulerer de andre. De første er frie i forhold til de andre, de andre ufrie i forhold til de første.

Etter den franske revolusjonen og implementeringen av diverse politiske ideologier, ikke minst marxismen og nazismen, har denne metaforen fått større betydning gjennom nye erfaringer. I lys av denne empiriske konteksten er den blitt videreført og utdypet av en rekke sosiologer, bl.a. *Michel Foucault* og *Zygmunt Bauman*.<sup>3</sup> Etter Baumans oppfatning forutsetter det moderne panoptikon en økende forskjell mellom to slags relasjoner: nære, tillitsfulle og anonyme, profesjonelle. Det første slaget er kilden til moralsk ansvarlighet, som igjen er betingelsen for personlig frihet. Den andre typen er preget av industrielle og økonomiske, organisatoriske og byråkratiske krav om rasjonalitet og effektivitet. Kravene kombineres med stadig sterkere forventninger om tekniske fremskritt, industrielle utvidelser, økonomisk vekst, sosiale forbedringer frem mot det ”fullkomne” samfunn. Det fører til at de moralske forpliktelsene svekkes, ja oppheves. Moralsk ansvar erstattes av teknisk ansvar. Frihet fortrenses av ufrihet. Bauman ser Sovjetunionens Gulag og Hitler-Tysklands konsentrasjonsleirer som følger av denne utviklingen.<sup>4</sup>

Den polskjødiske sosiologen er blitt anklaget for å tegne et ensidig og grovt bilde av frihetsproblemet i moderniteten. ”Som modernitetens teoretiker maler Bauman med bred pensel på et stort lerret”, har *Arne Johan Vetlesen* sagt.<sup>5</sup> Den påstanden kan nok flere slutte seg til. Det spørres om Bauman tar tilstrekkelig hensyn til den utstrakte personlige frihet som folk flest tross alt nyter godt av i velutviklede demokratier i den nordvestlige del av verden. Samtidig peker han unektelig på viktige kritikkverdige elementer av ufrihet i modernitetens samfunnsprosjekt. Det tør være nok å nevne alle de fotobokser som overvåker oss. Storebror ser deg!

I det senmoderne samfunn har imidlertid Storebror fått en ny rolle i tillegg til den han har utøvd i moderniteten.

### *Senmoderniteten*

Her foretrekker jeg begrepet *senmodernitet* fremfor ordet *postmodernitet*. Det er fordi de kulturelle tendenser som gjerne regnes for postmoderne, snarere kan sies å befinne seg *i* – og

ikke *etter* – moderniteten. Som Bauman sier: ”Det samfunnet som går inn i det 21. århundret, er ikke mindre ”moderne” enn det som gikk inn i det tyvende; det eneste man kan si er at det er moderne på en annen måte.”<sup>6</sup>

I tråd med denne karakteristikken kaller *Thomas Mathiesen* samfunnet i vår tid for ”et seer-samfunn”. Det er et samfunn der ”panopticism and synopticism *have developed in intimate interaction, even fusion, with each other*”.<sup>7</sup> Det er fremdeles et *panoptikon* der de få ser de mange. Men de siste årtiene er det også blitt et *synoptikon* der de mange ser – sammen og samtidig – de få. Det er et samfunn som George Orwell skildret allerede i sin berømte roman *1984*, men som han knapt kunne ane hvordan kom til å bli drøyt 60 år etter at han skrev boken sin i 1948 (publisert 1949). I dag er Big Brother ikke lenger bare en altseende Storebror som inspiserer og kontrollerer de mange. Han – og hun! – er også den glamorøse Storebror og Storesøster, idolene og ”stjernene”, som betraktes og beundres av ”alle”. De poserer på filmer og TV-serier, på flimrende reklamer og forlokkende markeder. I kommunikasjons-, informasjons- og massemediasamfunnet er antagelig de fleste av oss mer *iakttagere* enn *iakttatte*. Det globale kyberrommet er blitt det nye ”stedet” for mellommenneskelige relasjoner.<sup>8</sup>

Men hvor frie er vi egentlig i disse relasjonene? Skaper det senmoderne synoptikon større frihet enn det moderne panoptikon? Tilsynelatende ja. Jeg kan jo slå av og på TV’n når jeg vil, se på de filmene og programmene jeg vil, koble meg av og på internett når jeg vil, shoppe når jeg vil, og der jeg vil. Så enkelt er det nok likevel ikke for det store flertall. Sosiologene registrerer at friheten i det globaliserte media- og forbrukersamfunnet er mer problematisk enn den kan synes ved første øyekast. Mens det moderne panoptikon begrenser friheten gjennom *tvang* og *undertrykkelse*, berøver det senmoderne synoptikon friheten gjennom sin *suggererende* og *forførende* makt. Det spørres om ikke konformitetspress, markedsmekanismer og konsumentkrav har gjort folk mer ufrie enn frie. ”We are – most of us – free to enjoy our freedom, but unfree to avoid the consequences of that enjoyment,” sier Bauman treffende.<sup>9</sup>

Denne (u)friheten er blitt desto verre å takle i takt med tiltagende deregulering og fragmentering, pluralisering og privatisering i senmoderniteten. Oppgaver og utfordringer som tidligere var regulert og organisert ut fra kollektive rasjonalitetsformål, er nå i langt høyere grad overlatt til den enkeltes initiativ og ressurser, ubundet av felles forpliktende rammer.<sup>10</sup> Sammen med den sterke veksten i velstand og rikdom i vår del av verden har dette skapt en utbredt mentalitet av hemningsløs individualisme og kynisk egoisme. ”Hva er meningen med ”felles interesser” annet enn å la hvert menneske tilfredsstill sine egne?” er

det blitt sagt med syrlig ironi.<sup>11</sup> Og disse interessene er den senmoderne konsumenten helst ikke villig til å vente med å tilfredsstille. Alle ønsker og begjær må etterkommes spontant og øyeblikkelig.<sup>12</sup> Den individuelle identiteten er nåtidsorientert uten pålitelige fortidsforankringer og fremtidsvisjoner.<sup>13</sup>

Denne samfunnssituasjon og livsholdning virker destabiliserende og desintegrerende på identiteten. Frigjort fra stabile kontekster og trygge relasjoner står den i fare for å splittes og oppløses. Fremtiden blir uforutsigbar og usikker, frihetselskeren utrygg og sårbar.<sup>14</sup> Den indre utryggheten og sårbarheten forsterkes dessuten av ytre trusler: atomkrig, økokatastrofer, befolkningseksplasjon, finanskriser, arbeidsløshet etc. Med god grunn kaller *Ulrich Beck* det senmoderne samfunnet for et *risikosamfunn*.<sup>15</sup> I dette samfunnet er vi nok frie *de jure*, men neppe *de facto*.<sup>16</sup>

### *Narsissistisk og nyreligiøs virkelighetsflukt*

Hvordan reagerer så folk på farene og truslene i det senmoderne risikosamfunnet? Naturligvis kan det ikke gis ett entydig og allmenngyldig svar på det spørsmålet. Også her er det lett å male ”med bred pensel på et stort lerret”. Like fullt er det knapt mulig å unngå å legge merke til en økende tendens til *virkelighetsflukt* i befolkningen. Det truede selvet drømmer seg tilbake til det tapte paradiset, til ”den uhemmete frihetens rike”.<sup>17</sup> Når det så ikke finner dette riket andre steder enn i fantasien, så skulle en kanskje tro at det ville søke det tapte i nye stabile relasjoner i virkeligheten. Men nei. Snarere resignerer mange i forsøkene på å etablere nye forpliktende relasjoner. De trekker seg tilbake og inn i seg selv. Det får den følgen at det belastede selvet blir enda mer belastet. Den etterlengtede friheten blir til enda sterkere ufrihet. Den ”absolutte” frihet blir det senmoderne individets verste fengsel.

Med denne mentaliteten har samfunnet etter hvert fått preg av en *narsissistisk* kultur. *Christopher Lasch* harselerer med den selvopptatte narsissisten som har som eneste mål i livet ”å elske seg selv så jeg ikke trenger noen annen til å gjøre meg lykkelig”, men som dermed ”drukner i frigjøringsklisjeenes sølevann”.<sup>18</sup> Selvsagt må narsissisten – som alle andre – forholde seg til mennesker omkring seg. Men han gjør det bare så sant og så lenge de styrker hans egen selvfølelse. Han avskyr å binde seg i avhengighet av andre. Relasjonene til andre er tilfeldige og flyktige, overflatiske og uforpliktende – ikke bare offentlig, men også privat. ”Vårt samfunn dyrker ikke privatlivet på bekostning av det offentlige liv, men har tvert imot gjort det stadig vanskeligere å skape dype og varige vennskap, kjærlighetsforhold og ekteskap,” beklager Lasch.<sup>19</sup>

For narsissisten blir da kjærligheten like relasjonsløs som friheten. Den vendes *innover* i selvet, ikke *utover* til nesten. *Owe Wikström* gjør seg følgende observasjoner om dette etter å ha studert noen av kveldspressens og helgebilagenes annonser:

Katalogens ord om harmoni og kjærlighet later til å være en opplevelseskvalitet *inni* mennesket, snarere enn noe som skjer *mellom* mennesker, i et fellesskap. Kjærligheten er i disse sammenhengene ikke et relasjonsbegrep, noe man gir eller tar imot, men snarere et opplevelsesbegrep – noe man føler. Den tilfredsheten som er en følge av en aktiv kamp og krevende handling, sammen og for andre, er nesten helt fraværende.<sup>20</sup>

I forlengelsen av Wikströms utsagn kan vi si at den relasjonsfrie kjærligheten ikke består i *nestekjærlighet*, men i *selvkjærlighet*. Det narsissistiske mennesket har kjærligheten *for* seg selv istedenfor å elske sin neste *som* seg selv. Det dreier seg om en nærmest ustoppelig jakt på alt som kan lege og styrke det splittede og oppløste selvet.

Etter mitt skjønn er det innenfor denne konteksten den såkalte *nyreligiøsiteten* også hører hjemme. Selv om flere trekk ved denne religiøsiteten kan gjenkjennes i tidligere historiske epoker, bærer den ofte tydelig preg av senmoderne narsissisme. Som senmoderniteten generelt, er den i stor utstrekning privatisert og individualisert, med vekt på subjektive erfaringer og opplevelser og med liten og sporadisk kontakt med religiøse miljøer. *Pål Ketil Botvar* karakteriserer den som ”tro uten tilhørighet”.<sup>21</sup>

Botvars uttrykk kan gjerne presiseres slik: Det nye individet tilhører bare *seg selv*. Nyreligiøsiteten dreier seg om selvets spiritualisering og sakralisering.<sup>22</sup> ”The only way out is the way in,” lyder et utbredt slagord.<sup>23</sup> Nyreligiøse mennesker kan nok knytte åndelige kontakter med vesener som angivelig finnes *utenfor* seg selv: engler, mestere, veiledere, ”hjelpere” i det store universet. Men formålet med disse kontaktene er da å kanalisere de kosmiske energiene fra disse vesenene *innover* i seg selv. Det gjelder å nære og styrke det som påstås å være den innerste guddommelige kjernen i dypet av selvet. Bak det destabiliserte og desintegreerte *psykiske* jeget fins nemlig et *spirituelt* jeg, menneskets eneste redning. Således avslører den *religiøse* narsissismen samme struktur som den *sosiale* narsissismen. Begge lever på virkelighetsflukt. Begge viker unna stabile personlige relasjoner – til Gud og til medmennesker. Begge drømmer om full relasjonsfrihet, men er i realiteten fengslet av – og i – relasjonen til seg selv.

Her kan det også være interessant å trekke en sammenligning mellom moderniteten og senmoderniteten. *Friedrich Schleiermacher*, som gjerne regnes som den moderne teologis far,

definerte i sin tid religion som ”absolutt avhengighetsfølelse”. Han tenkte da på at religiøse mennesker – uansett konfesjonelle tradisjoner – føler at de lever i avhengighet av Gud som noe annet og større enn seg selv.<sup>24</sup> Denne *religiøse* definisjonen svarer til den *sosiale* dimensjonen ved moderniteten: folk er avhengige av hverandre i mellommenneskelige relasjoner. Det senmoderne mennesket er snarere tilbøyelig til å betrakte seg *uavhengig* av Gud og medmennesker. Når denne uavhengigheten stikker dypt nok og dyrkes lenge nok, tar den form av patologisk narsissisme.

Narsissistisk virkelighetsflukt – med religiøst eller ikke-religiøst fortegn – kan tolkes som ett av flere symptomer på ufrihet og usunne relasjoner i det moderne og senmoderne samfunnet. Det er på dette sosiologiske bakteppet kristen teologi har noe å si om frihet og relasjonaltitet. Den vil hevde virkningsfulle botemidler og troverdige alternativer med grunnlag i troen på Gud som Skaper og Frelser. Vendingen *kristen frihet* må således anvendes både i et skapelsesteologisk og i et frelsesteologisk perspektiv. På skaperplanet vil da spesifikt teologiske synspunkter knyttes sammen med allmenntiske innsikter i en systematisk helhetskonsepsjon.

## **Allmenntiske innsikter i et skapelsesteologisk perspektiv**

### *Kommunitarisme og universalisme*

Sosiologen *Zygmunt Bauman* nøyer seg ikke bare med deskriptive analyser. Han formidler også normative standpunkter i kampen for det han forstår som etterstrebbesverdig frihet i gode relasjoner. Han opponerer mot den senmoderne forestillingen at frihet er en individuell eiendom eller egenskap. Det er en illusjon som forutsetter at mennesket kan leve alene uten et sosialt fellesskap. I en slik situasjon forsvinner friheten fordi tryggheten uteblir. Frihet og trygghet betinger hverandre, og begge er avhengige av etiske ansvarsbånd, langsiktige forpliktelser og allmenne rettigheter i mellommenneskelige relasjoner. Samtidig understreker han at disse forpliktelsene og rettighetene må gjelde alle, og ikke bare en (sen)moderne elite av rike og mektige. ”Hvis det skal finnes fellesskap i en individenes verden, kan det bare (og må nødvendigvis) være et fellesskap knyttet sammen av felles og gjensidig omsorg; et fellesskap av omtanke og ansvar for alles jevnbyrdige rett til å være menneske og til å handle ut fra denne retten,” sier han.<sup>25</sup>



Med disse synspunktene kan Bauman sies å målbære en allmenntetisk syntese av kommunitarisme og universalisme.<sup>26</sup>

På den ene siden fremholder *kommunitaristene* at frihet er situert i – og ikke utenfor – en historisk og sosial kontekst. Mot den uhemmete liberalismen i senmoderniteten forkynner de at mennesket ikke lever for seg selv, men i et samfunn av mennesker med felles historie og kultur. Fellesskapet går forut for individet; individet tilhører fellesskapet. Det er der individet finner sin identitet, og dermed sin frihet. Men det krever samtidig at relasjonene i fellesskapet har visse kvaliteter. Kommunitaristene stiller seg kritiske til utvendige og instrumentelle relasjoner i det moderne samfunnet. Slike relasjoner tjener vel kanskje økonomiske og byråkratiske rasjonalitetsformål, men skaper ikke frie mennesker. Frihet bygger på relasjoner som har sin berettigelse i seg selv. Det er relasjoner med basis i felles moralske forpliktelser, preget av gjensidig respekt og tillit, nærhet og omsorg.<sup>27</sup>

På den andre siden vil *universalistene* formidle et nødvendig korrektiv til kommunitære fellesskap som har utviklet seg til forkastelige vrengebilder av seg selv. Her tenkes det særlig på totalitære samfunn eller samfunnsgrupper – hva enten de er politiske og/eller religiøse, nasjonale og/eller etniske. Sporene skremmer, påpeker universalistene og forkynner at frihet må gjelde alle mennesker uansett nasjonal identitet, etnisk farge, sosial status, religiøs tilhørighet, osv. Friheten må være tuftet på den overbevisning at alle mennesker har samme verd. Derfor har de også samme rett til å leve i gode relasjoner. De universelle menneskerettighetene kodifiserer og artikulere dette grunnsynet.<sup>28</sup>

Sett fra en idéhistorisk synsvinkel er dette grunnsynet slett ikke selvsagt. Et kjapt blikk på dagens verden forteller dessuten at det tolkes og praktiseres forskjellig fra kultur til kultur. På denne bakgrunn har det vært hevdet at den moderne menneskeverdtenken er en sekularisert utgave av den kristne troen på at mennesket er skapt i Guds bilde.<sup>29</sup> Menneskeverdtenken og gudbilledligheten er gjensidig utvekslbare størrelser, forklarer *Jan-Olav Henriksen*: ”Mennesket har et ukrenkelig verd fordi det er skapt i Guds bilde, sier vi, men også omvendt: Som skapt i Guds bilde er mennesket gitt et ukrenkelig menneskeverd av Gud selv.”<sup>30</sup> Det innebærer at frihet og relasjonalitet er begrunnet i menneskets gudgitte menneskeverd og gudbilledlighet, som igjen har sitt opphav i Guds frie skapergjerning og relasjon til mennesket. I sin frihet skaper Gud mennesket i sitt bilde og setter dermed en gjensidig relasjon mellom seg og mennesket. Det er denne relasjonen som er fundament og kilde for all menneskelig frihet og relasjonalitet, og dermed også for all sann humanitet. Med dette utgangspunktet er alle mennesker kalt til å leve i frihet i gode relasjoner – til Gud og medmennesker.<sup>31</sup>

Dette betyr likevel ikke at kristen teologi alltid har ivaretatt dette skapelsesteologiske hovedpoenget. Teologihistorien bærer dessverre altfor mange vitnesbyrd om det motsatte. Det skyldes naturligvis ikke bare den udiskuterbare kjensgjerning at kristne er hjemfalne synden og ondskapen akkurat som alle andre. Men det kommer også av det ikke fullt så uomtvistelige faktum at de bibelske skriftene er historisk-kontekstuelte betingede etter sin egenart. Ved siden av åpenbart universalistiske utsagn som for eksempel 1 Mos 1,26ff, står omstridte ”kommunitaristiske” passasjer som for eksempel Ef 5,21-6,9. Det medfører at kristen teologi ikke kommer utenom en hermeneutisk prosess av tolkning og anvendelse av Skriften for at den kan fungere som adekvat normkilde i dag. Det er beklagelig at kristne teologer tidvis snarere må sies å ha mistolket og misbrukt Bibelen til å undertrykke mennesker i vonde relasjoner enn brukt den med sikte på å frigjøre dem. Det tør være nok å nevne menn i relasjon til kvinner, voksne i forhold til barn, herrer i relasjon til slaver, hvite i forhold til fargere, rike i relasjon til fattige. Her har bl.a. nyere frigjøringsteologi og feministteologi viktige anliggender å tilføre tradisjonell teologi.

Kritikkverdigg bibelhermeneutikk tilsier dessuten at kristen teologi gjør klokt i å lytte til fruktbare innspill fra den allmenne etikk med humanistisk forankring. Det svarer til det som ofte er blitt sagt i kulturdebatten i de senere årene, at samfunnet vårt bygger på verdiene i den kristne og humanistiske tradisjon.<sup>32</sup> Her velger jeg å trekke frem enkelte elementer fra den greske arven, representert ved den klassisk-antikke filosofen Aristoteles, samt noen hovedtrekk fra den jødiske arven, representert ved den litauisk-franske filosofen Emmanuel Levinas.

### *Det gode mennesket i den greske arven, Aristoteles*

Umiddelbart kan Aristoteles virke malplassert i denne sammenhengen. Han er jo kjent for sosialfilosofiske ideer som antagelig ingen humanister vil slutte seg til i dag: mannen er mer verdifull enn kvinnen, voksne mer enn barn, intellektuelt velutrustede mer enn psykisk utviklingshemmede, osv. Han påstår til og med at noen mennesker er født frie til forskjell fra andre som er født som ”naturlige slaver”!<sup>33</sup> Når humanistisk etikk i vår kultur likevel gjerne sporer røttene sine tilbake til bl.a. Aristoteles, så forutsetter det at sentrale elementer i etikken hans lar seg skille fra sosialfilosofien hans.<sup>34</sup>

Aristoteles går ut fra at mennesket fødes med gode egenskaper og muligheter. Det er forutsetningen for å bli fri og lykkelig. Et liv i frihet er å leve i overensstemmelse med menneskets natur, i samsvar med sine medfødte evner og anlegg. For å kunne leve slik må de

naturlige anleggene opphøves gjennom oppdragelse og opplæring i mellommenneskelige relasjoner. De iboende egenskapene må foredles og ”skjerpes” gjennom et personlig moralsk engasjement med det formålet at mennesket kan utfolde det beste i seg. Som *Anfinn Stigen* sier:

Personlighetsutviklingen er en foredling og en forbedring av anlegg og evner som allerede ligger latent i mennesket. Det gjelder å utvikle mennesket slik at det kan *virke på sitt beste* ifølge sin natur, slik at det kan fylle sin naturbestemte oppgave fullt ut. Dette er aristoteliske uttrykk, men de kan legges til grunn for enhver ekte *humanistisk* oppfatning av mennesket og må danne grunnlaget for en humanistisk etikk.<sup>35</sup>

Når mennesket virker på sitt beste, praktiserer det *dyder*: visdom, klokskap, godhet, gavmildhet, ærlighet, sindighet, måtehold, utholdenhet, rettferdighet osv. Det er gode holdninger som den moralsk velutviklede personlighet gir fortrinnsrett fremfor umiddelbare følelsesreaksjoner, spontane lyster og kortvarige nytelser. Skal dét lykkes, må imidlertid mennesket også ha utviklet tilstrekkelig karakterstyrke og selvrespekt i en integrert og stabil personlighet. Et slikt menneske vil være i stand til å prioritere overordnede positive holdninger på ”den gyldne middelvei” og ikke gi etter for øyeblikkelige fristelser og behov.<sup>36</sup> Det forutsetter da at den enkeltes livsprosjekt ikke utfoldes i individuell frihet og selvrealisering på bekostning av interpersonale relasjoner og fellesskapsverdier.<sup>37</sup> Under denne forutsetningen vil en aristotelisk farget humanisme kunne fremstå som et bolverk mot den økende desintegreringen og destabiliseringen av den personlige identiteten, og mot den tøylesløse narsissismen og hedonismen, i den senmoderne kultur, vil humanister hevde.

Kan en humanistisk tankegang, slik den nå er skissert, forenes med kristen lære om menneskets frihet og relasjonaltitet? Det er vanskelig, mener humanisten Stigen idet han polemiserer mot det pessimistiske menneskesynet hos teologer som Paulus, Augustin og Luther. De har forkynt ”at mennesket er syndig og ondt, at det ingenting godt evner og makter, at det beste det kan gjøre til bot for sin syndige natur, er å forakte seg selv”, hevder han, og føyer til: ”Hvordan kan mennesket under slike forutsetninger finne sin kjerne, søke og dyrke sin egen personlighet? Den smule selvaktelse, den stripe av ”jeg er ok”-følelse som jeg kan oppnå i denne situasjon, kan bare sikres gjennom full underkastelse og selvfornektelse.”<sup>38</sup> For å underbygge polemikken ytterligere trekker Stigen veksler på *Sigmund Freuds* forestillinger om den ”autoritære samvittighet” med opphav i religionene, og kommenterer:

”Det man gjør og sier på grunn av denne samvittigheten, gjør man ikke frivillig, men under tvang. Man er ikke fri, men ufri.”<sup>39</sup>

Stigens (og Freuds) kristendomskritikk bør ikke uten videre avfeies. Kristen teologi og forkynnelse har fra tid til annen skildret menneskets *syndighet* på en slik måte at menneskets *skapthet* er blitt oversett eller fornektet. Manikeiske og flacianske tendenser i antropologien har gitt inntrykk av at mennesket er kun en fordervet synder,<sup>40</sup> og dermed anfektet at mennesket tross syndefallet fremdeles er Guds gode skapning. Når slike tendenser kombineres med et ensidig gudsbilde med vekt på Guds truende vrede og dom, har da kristen forkynnelse stedvis bidratt til å utvikle nevrotiske personligheter med forkvaklet selvfølelse og tilsvarende mangelfulle muligheter til å leve som frie mennesker i sunne relasjoner – både overfor Gud og medmennesker. For å motvirke disse tendensene kan en frodig kristen skapelsesteologi med fordel integrere i seg verdifulle innsikter fra humanistisk filosofi og psykologi. En slik integrasjon vil dessuten avsløre at Stigen bommer når han skyter mot Paulus, Augustin og Luther. Hadde han hatt dypere kjennskap til disse klassiske teologene, hadde han innsett at alle tre (hver på sin måte) faktisk ivaretar et balansert bilde av mennesket som *simul creatura et peccator*, samtidig skapning og synder.

Det er den samme balansen *Owe Wikström* gir uttrykk for når han skriver: ”Den menneskelige friheten er dobbel. Den har en fryktelig bakside – ondskap, selvopptatthet og motvilje – og på den andre siden selvuttømmende ømhet, omtanke og offer.” Så legger han til: ”Bare ømheden er i stand til å rive murer, avsløre ondskap og drive til forandring.”<sup>41</sup>

Dette kan menneskers kjærlighet utrette ikke bare på soteriologisk basis ved troen på Gud som Frelser. Det kan den allerede på det skapelsesteologiske plan i kraft av Guds dynamiske gjerninger som Skaper i allmenne mellommenneskelige relasjoner. *Leif Gunnar Engedal* slutter seg til dette synspunktet når han bekjenner ”overbevisningen om Guds lidenskapelige nærvær midt i det alminnelige menneskelige livet: I naturens former og rytmer; i det som gir kroppen næring og varme; i *det håndtrykk og de ord og det blikk som skaper tillitsfulle relasjoner og bygger gode fellesskap* (min uthevelse); i alt det av arbeid, kreativitet og kultur som gjør livet meningsfullt å leve – der er Gud til stede, der gjør han sine livgivende gjerninger”.<sup>42</sup>

Med det er jeg kommet frem til den andre hovedfiguranten jeg velger å trekke frem: Emmanuel Levinas.

Uttrykket *Den Annens humanisme* kan virke diffust for den som ikke kjenner Levinas' filosofi. Det handler om en humanisme der mitt medmenneske – den Annen – har prioritet fremfor meg selv. Humanismen har på sett og vis skiftet "eier"; den er ikke lenger min, noe jeg praktiserer ut fra meg selv, men en humanitet som den Annen har og uttrykker.<sup>43</sup> Levinas forkynner en radikal altruisme der den Annens møte med meg fremkaller mitt ansvar for den Annen. Det er denne ansvarligheten som er kilden til ekte frihet, hevder han. Den Annens relasjon til meg konstituerer min relasjon til Den annen, mitt ansvar for ham eller henne, og dermed min frihet i forhold til medmennesker. "Den Annens nærvær – en privilegert heteronomi – støder ikke mot friheten, men indsætter den," sier han.<sup>44</sup>

Med dette tar Levinas et programmatisk oppgjør med autonomitanken i den vesterlandske subjektivitetsfilosofien. Gjennom historien, ikke minst i moderniteten fra Descartes over Kant til Heidegger, har denne filosofien gitt moralsk førstefødselsrett til det autonome subjektet og ofte redusert det Annet (medmennesket) til det Samme (selvet). Det har ført til brutte relasjoner og alvorlige tap av identitet og frihet, beklager han. *Utenfor* relasjonen til den Annen mister subjektet seg selv og sin frihet. Friheten er ikke selvreferensiell. Den næres og styrkes *innenfor* mellommenneskelige relasjoner, i den Annens møte med meg, og gjennom min relasjon til den Annen. Kjenn deg selv, og finn din frihet!, lærte Sokrates. Kjenn den Annen, og vinn din frihet!, sier Levinas. Narcissus lot seg trolle av speilbildet av sitt eget ansikt – og mistet seg selv.<sup>45</sup> Levinas utfordrer: La deg påvirke av den Annens ansikt – og du finner deg selv.<sup>46</sup>

Hva mener han med det? Vil han at vi skal la oss imponere av de glamorøse idolene, de blendende "stjernene" i synoptikon? Nei, slett ikke. Han fokuserer på sårbarheten og skjørheten, nakenheten og nøden i den Annens ansikt. Det handler om ansiktet til den dødsdømte jøden på vei inn i Hitler-Tysklands gasskamre; Levinas mistet selv flere nære slektninger der. Og han tenker på ansiktet til den skamslåtte jøden underveis fra Jerusalem til Jeriko (Luk 10,25ff). Presten og levitten ser *vekk fra* stakkarens ansikt – og går forbi ham. Samaritanen, jødens forhatte fiende, ser *inn i* ansiktet hans – og gir ham det han behøver. Fra den Annens lidende ansikt går det ut en moralsk appell: Du skal ikke drepe! Du skal vise omsorg for ditt nødstedte medmenneske! Appellen blir påtrengende når jeg kommer *nær* ham eller henne. Da roper ansiktet på barmhjertigheten, *som gjør meg fri*. Friheten er altså ikke noe som jeg har *før* jeg kommer nær den Annen, og som kvalifiserer meg til å velge å tre inn i – eller ikke tre inn i – en relasjon til den Annen. Det forholder seg motsatt: Friheten kommer

som en uforskyldt gave, en ukalkulert følge av ansvaret for å vise godhet og omsorg for den Annen. Kjærligheten forutsetter ikke friheten, men åpner opp for den. Den nære relasjonen mellom den Annen og meg frigjør meg *fra* bindingen til *selvet* og frisetter meg *til* å elske den Annen.<sup>47</sup>

Forholdet mellom kjærligheten og friheten kan imidlertid synes å problematiseres når Levinas postulerer en *asymmetrisk* relasjon mellom medmennesket og meg selv. Appellen fra den Annen som ”ligger nede”, kommer nemlig ”fra høyden”, understreker han. Den møter meg ”ovenfra” og pålegger meg et ansvar jeg selv verken har påtatt meg eller bedt om. Ansvaret innebærer en radikal sjenerøsitet som ikke venter noe gjensvar tilbake i form av belønning eller fortjeneste, men som snarere stiller seg *under* den Annen, ja, lider *med* og *for* den Annen, om det skulle trenge.<sup>48</sup>

Men vil ikke en slik ansvarsetikk virke legitimerende og forsterkende på paternalistiske og repressive strukturer der den Annen er fri i forhold til meg, og der jeg er ufri i relasjon til den Annen? Levinas ser faren for denne uønskede konsekvensen. Han mener å unngå den når asymmetrien oppveies (ikke oppheves!) av et symmetrisk rettferdighetskriterium: ”Forholdet mellem mig og den anden er uovertræffeligt; det modificeres ved det, at retfærdigheden findes og at der, med retfærdigheden, findes en stat, og som borgere er vi lige,” fastslår han.<sup>49</sup> Modifikasjonen signaliserer en sosial utjevning der den Annen – i sin tur – tar ansvar for meg. Den Annen stiger så å si ”ned fra høyden” til et nivå av relasjonal gjensidighet. Det skjer ved den usynlige tilstedeværelsen til en *tredje* instans, som møter meg gjennom den Annens ansikt. I den moralske fordringen som utgår fra dette ansiktet, kan jeg skimte ”sporet” av Ham.<sup>50</sup>

Hvem er så Han? Er Han Gud? Hvilken Gud er det i så fall tale om, og i hvilken forstand kan Han sies å være konstituerende og motiverende for menneskelig frihet og relasjonalitet? Spørsmålet er svært interessant, men ikke uten videre enkelt å svare på ut fra Levinas’ filosofi. Etter hans oppfatning fører filosofiske og teologiske diskusjoner omkring Guds eksistens og vesen ikke noe godt med seg. Slike diskusjoner forutsetter at Gud kan forestilles i rammen av – eller i forlengelsen av – en eller annen ontologi. Det avviser Levinas. Han stiller seg også skeptisk til troen på en gudsåpenbaring som ikke er knyttet til interpersonale etiske relasjoner. Hvis filosofien hans kan sies å romme en slags teologi, så har den sin basis og kilde i slike relasjoner, ikke omvendt. Gud åpenbarer seg kun i det kjærlighetsbudet som møter meg i den Annens ansikt; ja, Gud *er* dette budet, hevder Levinas:

Tro er ikke et spørsmål, om Gud eksisterer eller ej. Det er at tro på, at kærlighed uden belønning er verdifuld. Det siges ofte, at "Gud er kærlighet". Gud er kærlighedsbefalingen. "Gud er kærlighet" betyder, at Han elsker dig. Men dette implicerer, at den væsentligste ting er ens egen frelse. Efter min mening er Gud en befaling om at elske. Gud er den, der siger, at man skal elske den anden.<sup>51</sup>

Dette utsagnet må tolkes konsekvent slik at teologien går opp i etikken, og slik at etikken bærer teologien. Som Levinas sier i forlengelsen: "Hva jeg sagde om etikken, om den universalitet, som budet har i ansigtet, om budet der gælder, selv om det ikke bringer frelse, selv om der ingen belønning er, er gyldig uavhengigt av religionen."<sup>52</sup> Det betyr at han ikke inkluderer i sin filosofi noen selvstendig relasjon mellom Gud og mennesket *utenfor* de mellommenneskelige relasjonene. Levinas synes å være fremmed for den kristne læren at Gud elsker menneskene med en uforskyldt kjærlighet (agape) *uten* at de elsker Gud og hverandre, og til *tross* for at de er onde mot hverandre. Det ligger også utenfor tankehorisonten hans at mennesker (les: kristne) tror på Gud og elsker Gud og sin neste *fordi* Gud først elsker dem. Den eneste måten jeg kan elske Gud på, er å følge budet om å elske den Annen ved å ta på alvor det ansvaret som den Annen pålegger meg. Det er veien til ekte frihet, mener Levinas.<sup>53</sup>

Med dette blir det klart at Levinas målbærer en *humanisme med jødiske røtter*. Teologisk formulert: Han beveger seg på *lovens* plan i tradisjonen fra rabbinisk jødedom.<sup>54</sup> Han omtolker det *evangeliske* utsagnet om at "Gud er kjærlighet" i sin enbårne Sønn (1 Joh 4,8+16) til en *lovisk* fordring i den Annens ansikt. Det svarer også til Levinas' syn på mennesket Jesus: et forbilledlig eksempel på sann humanitet.<sup>55</sup>

Kan Levinas' jødiske humanisme forenes med kristen teologi? Både ja og nei. Den er verdt å lytte til *så langt den rekker*. Evangelisk-luthersk sagt: den tør være anvendbar – likesom verdifulle sider ved Aristoteles' greske humanisme – som et integrert ledd i troen på Guds dynamiske skapergjerning ved *usus civilis legis*, lovens samfunnsmessige bruk. Når folk *virker på sitt beste* med sine prisverdige holdninger (Aristoteles), og når de *utøver det ansvaret for sin neste* som møter dem gjennom sine medmennesker (Levinas), da arbeider Gud, Skaperen, for å *bevirke* frihet og *motvirke* ufrihet i alle relasjoner mellom mennesker i samfunnet. Så langt, men ikke lenger, rekker samarbeidet mellom allmenntetisk humanisme og kristen teologi.

I tillegg, men ikke i motsetning(!), til dette skapelsesteologiske perspektivet har kristen teologi noe vesentlig å si til vår tematikk med utgangspunkt i troen på Gud som Frelser. Det vil bli tema for del II av denne artikkelen.

---

<sup>1</sup> Kant formidler sine klassiske morallovformuleringer i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. Innføring i denne sentrale problematikken i Kants filosofi gir for eksempel Anfinn Stigen, *Tenkningens historie, Bind 1 og 2*, Oslo: Gyldendal 1986, 615-627; Villy Sørensen, *Den frie vilje, Et problems historie*, København: Hans Reitzels forlag 1992, 47; Christoph Schwöbel, "Imago Libertatis: Human and Divine Freedom", i: Colin E. Gunton (ed.), *God and Freedom, Essays in Historical and Systematic Theology*, Edinburgh: T&T Clark 1995, 57-81, her 62-65; Jens Saustad og Camilla Serck-Hanssen, "Immanuel Kant", i: Per Ariansen, Inga Bostad, Steinar Mathisen og Øyvind Rabbås (red.), *Lærebok i filosofi- og vitenskapshistorie*, Oslo: Unipub 2006, 127-132.

<sup>2</sup> Jeremy Bentham, *The Panopticon Writings*, Edited and Introduced by Miran Bozovic, London: Verso 1995, særlig 33-114.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish, The Birth of the Prison*, London: Penguin Books 1977, særlig 195-228. Se også Alan McKinlay and Ken Starkey (ed.), *Foucault, Management and Organization Theory, From Panopticon to Technologies of Self*, London: Sage 1998.

<sup>4</sup> Zygmunt Bauman, *Freedom*, Milton Keneys: Open University Press 1988, passim; idem, *Globaliseringen og dens menneskelige konsekvenser*, Oslo: Vidarforlaget A/S 1998, 53f; idem, *Flytende modernitet*, Oslo: Vidarforlaget A/S 2001 (a), 40; idem, *Moderniteten og Holocaust*, Oslo: Bokklubben 2006, 47-157, 210f, 224-226; 263-269.

<sup>5</sup> I Etterord til Zygmunt Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, Oslo: Vidarforlaget A/S 1997, 287.

<sup>6</sup> Zygmunt Bauman, *op.cit.* 2001 (a), 43. Således kan det senmoderne samfunn også betegnes som det høymoderne samfunn. Se for eksempel Anthony Giddens, *Modernitet og selvidentitet, Selvet og samfundet under sen-moderniteten*, København: Hans Reitzels Forlag 2000, passim.

<sup>7</sup> Thomas Mathiesen, "The Viewer Society: Michel Foucault's "Panopticon" Revisited", i: Dennis Töllborg (ed.), *National Security and the Rule of Law*, The Gotheburg symposium 1997, Göteborg Universitet 1997, 147-176, sitat 159.

<sup>8</sup> Se også Zygmunt Bauman, *op.cit.* 1998, 66-69.

<sup>9</sup> Zygmunt Bauman, *The Individualized Society*, Cambridge: Polity Press 2001 (b), 69f. Se også idem, *op.cit.* 1998, 71, 95ff; Thomas Mathiesen, *op.cit.*, 160, 170ff; Kjetil Hafstad, *Frihetens fiende, Essays om ondskap, frihet og menneskeverd*, Oslo: Universitetsforlaget 1993, 83f; Peter Kemp, *Det uerstattelige, En teknologi-etikk*, Oslo: Gyldendal 1996, 245ff.

<sup>10</sup> Dette er påpekt bl.a. av Zygmunt Bauman, *op.cit.* 2001 (a), 44; idem, *op.cit.* 2001 (b), 112; Otto Krogseth, "Pluralisme og identitet", i: Jan-Olav Henriksen og Otto Krogseth (red.), *Pluralisme og identitet, Kulturanalytiske perspektiver på nordiske nasjonalkirker i møte med religiøs og moralsk pluralisme*, Oslo: Gyldendal 2001, 15-184, her 50ff.

<sup>11</sup> Her referert etter Zygmunt Bauman, *op.cit.* 2001 (a), 52. Se også Per Bjørn Foros, "Innledning", i: Zygmunt Bauman, *Savnet fellesskap*, Oslo: Cappelen Akademisk forlag 2000, 7-31, her 11-14.

<sup>12</sup> Se for eksempel Zygmunt Bauman, *op.cit.* 2001 (a), 153-158, 188-193; idem, *op.cit.* 2001 (b), 153-160; Jan-Olav Henriksen, *På grensen til Den andre, Om teologi og postmodernitet*, Oslo: Gyldendal 1999, 136, 138.

<sup>13</sup> Otto Krogseth, *op.cit.*, 117-122.

<sup>14</sup> Zygmunt Bauman, *op.cit.* 2000, 111f, 191; idem, *op.cit.* 2001 (a), 113f, 193-201; idem, *op.cit.* 2001 (b), 83, 112f, 154; Otto Krogseth, *op.cit.*, 92-98.

<sup>15</sup> Ulrich Beck, *Risikogesellschaft, Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp 1986. Til temaet, se ellers bl.a. Anthony Giddens, *Modernitetens konsekvenser*, Oslo: Pax Forlag A/S 1997, 82f, 92ff; idem, *op.cit.* 2000, 40-45, 137-163; Olve Krange og Tormod Øia, *Den nye moderniteten, Ungdom, individualisering og mening*, Oslo: Cappelen Akademisk Forlag 2005, 103.

<sup>16</sup> Zygmunt Bauman, *op.cit.* 2001 (a), 54-57; idem *op.cit.* 2001 (b), 108; idem, *Fællesskab, En søgen efter trykthed i en usikker verden*, København: Hans Reitzels Forlag 2002, 61ff.

<sup>17</sup> Vendingen er hentet fra Zygmunt Bauman, *op.cit.* 2000, 35f.

<sup>18</sup> Christopher Lasch, *Den narsissistiske kultur*, Oslo: De norske bokklubbene 2006, 24. Til debatten om narsissismen, se videre for eksempel Anthony Giddens, *op.cit.* 2000, 199-209; Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, London: Penguin 2002, passim, særlig 6-12, 323ff.

<sup>19</sup> Christopher Lasch, *op.cit.*, 42.

<sup>20</sup> Owe Wikström, *Om godhet – medfølelse i en selvopptatt tid*, Oslo: Genesis 2006, 84.

<sup>21</sup> Pål Ketil Botvar, "Tro uten tilhørighet, tilhørighet uten tro. De nordiske folkekirkene og den religiøse pluralismen", i: Jan-Olav Henriksen og Otto Krogseth (red.), *op.cit.*, 187-215, særlig 200. Se også idem, "Hvor individualisert er folkereligiøsiteten egentlig?", i: Leif Gunnar Engedal og Arne Tord Sveinall (red.), *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og kristen tro*, Trondheim: Tapir Akademisk forlag 2000, 139-157, 143f, 150-154.



- <sup>22</sup> Om dette hovedtrekket ved nyreligiøsitet, se for eksempel Paul Heelas, *The New Age Movement*, Oxford: Blackwell 1996, 2ff, 135ff; Paul Heelas and Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution, Why is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell 2005, 2ff, 77ff; Ragnar Skottene, "Nygnostisk antropologi, Menneskesynet i New Age i et teologihistorisk perspektiv", i: *TTK* 78/2007, 19-40, her 20-22.
- <sup>23</sup> Her sitert etter Notto R. Thelle, "Kirken får som fortjent – nyreligiøsitet som motkultur", i: Leif Gunnar Engedal og Arne Tord Sveinall (red.), *op.cit.*, 281-295, her 285.
- <sup>24</sup> Schleiermacher gir sin klassiske redegjørelse for dette i *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* 1799 og i *Der christliche Glaube* 1820-22. En kort innføring i grunnsynet hans gir bl.a. Bengt Hägglund, *Teologins historia*, Stockholm: Liber Förlag 1984, 331ff; Jan-Olav Henriksen, "Homo religiosus, Religiøs erfaring i systematisk-teologisk perspektiv", i: Leif Gunnar Engedal og Arne Tord Sveinall (red.), *op.cit.*, 297-309, her 298-300.
- <sup>25</sup> Zygmunt Bauman, *op.cit.* 2000, 198. Se ellers idem, *op.cit.* 1988, 7f; idem, *op.cit.* 2000, 37, 53-73, 98f, 111-129; idem, *op.cit.* 2001 (a), 29-36; idem, *op.cit.* 2001 (b), 41-56, 108; idem, *op.cit.* 2006, 253-257.
- <sup>26</sup> En mer filosofisk vinkling på den samme syntesen gir bl.a. David M. Rasmussen (red.), *Universalism vs. Communitarianism, Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1995; Jan-Olav Henriksen, *op.cit.* 1999, 153-167, 302-305; Arne Johan Vetlesen, *Menneskeverd og ondskap, Essays og artikler 1991-2002*, Oslo: Gyldendal Akademisk 2003, 200-238.
- <sup>27</sup> Som fremtredende representant for kommunitarismen nevnes gjerne Alasdair MacIntyre. Se bl.a. *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2007, særlig 204-225, 256-263.
- <sup>28</sup> Som sentral representant for universalistene er det vanlig å trekke frem Jürgen Habermas. Se bl.a. *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1981; idem, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1985.
- <sup>29</sup> Så for eksempel John M. Rist, *Human Value, A Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden: Brill 1982, 1.
- <sup>30</sup> Jan-Olav Henriksen, *op.cit.* 1999, 182.
- <sup>31</sup> Se mer om dette i *ibid.*, 177ff. Se også en mer utførlig fremstilling i idem, *Imago Dei, Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*, Oslo: Gyldendal Akademisk 2003.
- <sup>32</sup> Det gjelder ikke minst skoleverket med dens lover og læreplaner. I den nye Opplæringslova § 1 heter det således at opplæringa "skal byggje på respekt for menneskeverdet og på åndsfridom, nestekjærleik, likeverd og solidaritet, slik desse grunnleggjande verdiane kjem til uttrykk i kristen og humanistisk tradisjon og i ulike religionar og livssyn og slik dei er forankra i menneskerettane".
- <sup>33</sup> Se for eksempel John M. Rist, *op.cit.*, 2, 42-58; Anfinn Stigen, *op.cit.* 1986, 159-167.
- <sup>34</sup> At dette skille vanskelig lar seg gjennomføre, er påvist av bl.a. Peter Kemp, *op.cit.*, 92f; Ivar Asheim, *Hva betyr holdninger? Studier i dydsetikk*, Oslo: Tano Aschehoug 1997, 65-69.
- <sup>35</sup> Anfinn Stigen, *Menneskets frihet, En filosofisk undersøkelse*, Oslo: Gyldendal 1982, 239. Se også *ibid.*, 134-137; Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*, Oslo: Bokklubben Dagens bøker 1999, 9f.
- <sup>36</sup> Til disse momentene, se Aristoteles, *op.cit.*, særlig 23-38, 64-69, 86-109, 114-127, 147-153. Se videre for eksempel Anfinn Stigen, *op.cit.* 1986, 152-159.
- <sup>37</sup> Til denne forutsetningen, se for eksempel Jan-Olav Henriksen og Arne Johan Vetlesen, *Nærhet og distanse, Grunnlag, verdier og etiske teorier i arbeid med mennesker*, Oslo: Gyldendal Akademisk 2006, 204-216, særlig 209f. At denne forutsetningen ikke uten videre er selvsagt på aristoteliske premisser, er påvist av bl.a. Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York: Oxford University Press 1991, 110-118, særlig 115ff; Ivar Asheim, *op.cit.*, 28-39, særlig 36ff, 176. Aristoteles berører forholdet mellom det individuelle og det sosiale aspektet i sin dydsetikk særlig under drøftelsen av rettferdighetsbegrepet i 5. bok og vennskapsbegrepet i 8. og 9. bok i *Den nikomakiske etikk*. Se Aristoteles, *op.cit.*, 86-109, 154-197. Vi skal senere komme tilbake til Luthers kritikk av Aristoteles' selvrealiseringsideal.
- <sup>38</sup> Anfinn Stigen, *op.cit.*, 1982, 258.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, 259.
- <sup>40</sup> Sml. "klassisk" pietistisk norsk bedehusteologi artikulert gjennom Per Nordslettens salmestrofe fra 1878: "O, min Frelser så kjær, hvor elendig jeg er, med et hjerte fordervet av synd! Ifra hode til fot, hjertets innerste rot, kun en eneste masse av synd!" Sangboken, 461, 1. Salmestrofen er nok velment som et genuint uttrykk for syndserkjennelse og syndsbejvenhet i frelsesspørsmålet *coram Deo*, men klart misforståelig i manikeisk og flaciansk retning som et presumptivt allsidig antropologisk utsagn, ikke minst i spørsmålet om menneskets identitet og funksjonalitet *coram hominibus*.
- <sup>41</sup> Owe Wickström, *op.cit.*, 216.
- <sup>42</sup> Leif Gunnar Engedal, "Gudserfaring og identitetsdannelse, Om sammenhenger mellom identitet og tro", i: Jan-Olav Henriksen (red.), *Tro, 13 essays om tro*, Oslo: Kom forlag 2006, 94-112, her 107. Om integrasjon av humanistisk forankret psykvitenskap og kristen identitetsteologi (antropologi), se også en bredere drøftelse hos Leif Gunnar Engedal, *Ecce Homo, En studie av psykovitenskapelige identitetsteorier med særlig henblikk på*

---

*identitetserfaringens konstituerende elementer og de metateoretiske forutsetningenes funksjon i teoriutforming*, Oslo: Unipub forlag 1999.

<sup>43</sup> Om humanismens "eierskifte", se Asbjørn Aarnes, "Etikk og litteratur, Emmanuel Levinas: En etisk fornyelse?", i: Emmanuel Levinas, *Underveis mot den annen, Essays av og om Levinas ved Asbjørn Aarnes*, Oslo: Vidarforlaget A/S 1998 (a), 131-141, her 136.

<sup>44</sup> Emmanuel Levinas, *Totalitet og Uendelighet, Et essay om exterioriteten*, København: Hans Reitzels Forlag 1996, 82. Se ellers bl.a. *ibid.*, 78-83, 293, 302-304; idem, *Of God Who Comes to Mind*, Stanford: University Press 1998 (b), 71f, 165f. Se også f.eks. Jan-Olav Henriksen, *Grobunn for moral, Om å være moralsk subjekt i en postmoderne kultur*, Kristiansand: Høyskoleforlaget 1997, 188-220, særlig 191-193, 198f, 206f; Arne Johan Vetlesen, *op.cit.* 2003, 83-87; Michael Purcell, *Levinas and Theology*, Cambridge: University Press 2006, 39f, 51f.

<sup>45</sup> Sml. Oswald Bayer, *Freiheit als Antwort, Zur theologischer Ethik*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1995, 76: "Der moderne Narzißmus und der Nihilismus gehören zusammen wie die beiden Seiten derselben Medaille..."

<sup>46</sup> Emmanuel Levinas, *op.cit.* 1998 (a), 42-48, 53-56; idem, *Den annens humanisme*, Oslo: De norske bokklubbene AS 2008, 78-85. Se også for eksempel Ulrich Dickmann, *Subjektivität als Verantwortung, Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie*, Tübingen: Francke Verlag 1999, 269f; Arne Johan Vetlesen, "Emmanuel Levinas", i: idem (red.), *Nærhetsetikk*, Oslo Ad Notam Gyldendal 1996, 15-49, her 33.

<sup>47</sup> Emmanuel Levinas, *op.cit.* 1996, 190ff; idem, *op.cit.* 1998 (a), 71-93; idem, *op.cit.* 2008, 37-46, 80f. Se også for eksempel Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell 1993, 69-74, 85ff; idem, *op.cit.* 2001 (b), 71-82; Peter Kemp, *op.cit.*, 101-103; Arne Johan Vetlesen, "Ansiktets betydning", i: idem (red.), *op.cit.* 1996, 158-172. Ikke ulikt Levinas skjelner Anthony Giddens mellom det han kaller *ansiktsforankrede forpliktelser* og *ansiktsløse forpliktelser*, og forklarer: "Ansiktsforankrede forpliktelser viser til tillitsrelasjoner som støttes av eller uttrykkes i sosiale forbindelser etablert i situasjoner med samnærver. Ansiktsløse forpliktelser dreier seg om utvikling av tro på symbolske tegn eller ekspertsystemer, som jeg under ett vil benevne *abstrakte systemer*". Anthony Giddens, *op.cit.* 1997, 62.

<sup>48</sup> Emmanuel Levinas, *op.cit.* 1996, 212f; idem, *op.cit.* 2008, 35f. Se også for eksempel Arne Johan Vetlesen, "Emmanuel Levinas", i: idem (red.), *op.cit.* 1996, 15-49, her 33, 35; idem, *op.cit.* 2003, 87-90, 106f; Ulrich Dickmann, *op.cit.*, 308-346, 357-406; Zygmunt Bauman, *op.cit.* 2006, 250-252.

<sup>49</sup> Emmanuel Levinas, *Fænomenologi og Etikk*, København: Gyldendal 2002, 60.

<sup>50</sup> Emmanuel Levinas, *op.cit.* 1998 (a), 99f; idem, *On Thinking-of-the-Other*, New York: Columbia University Press 1998 (c), 56f; idem, *op.cit.* 2008, 49-56. Se også for eksempel Arne Johan Vetlesen, "Emmanuel Levinas", i: idem (red.), *op.cit.* 1996, 15-49, her 36ff; Jan-Olav Henriksen, *op.cit.* 1997, 212ff; Ulrich Dickmann, *op.cit.*, 414ff.

<sup>51</sup> Emmanuel Levinas, *op.cit.* 2002, 56. Se også idem, *op.cit.* 1998 (b), 75, 133f. Se ellers for eksempel Asbjørn Aarnes, "Etikk og litteratur, Emmanuel Levinas: En etisk fornyelse?", i: Emmanuel Levinas, *op.cit.* 1998 (a), 138; Michael Purcell, *op.cit.* 2006, 2, 34-37, 42f, 71f.

<sup>52</sup> Emmanuel Levinas, *op.cit.* 2002, 57.

<sup>53</sup> Til denne tolkningen, se også Asbjørn Aarnes, "Oversetterens kommentarer", i: Emmanuel Levinas, *op.cit.* 2008, 93-189, her 151f, 156, 168f.

<sup>54</sup> Også påpekt av Peter Kemp, *op.cit.*, 105.

<sup>55</sup> Referert etter Michael Purcell, *op.cit.* 2006, 162.