
Kritisk forum

for praktisk teologi



Marts 2002

87

Det gode

Kritisk forum

for praktisk teologi

Tema: Det gode

Forord. Værdier – på godt og ondt
Eberhard Harbsmeier 1

Per Øhrgaard
Værdier og/eller idealer
Om værdidiskussionen og praksis 7

Niels Henrik Arendt
Pluralisme og fællesskabernes
opløsning
Hvor blev værdierne af? 17

Svend Bjerg
Sande og følte værdier
i pædagogik 31

Maud Marion Laird Stenseng
Kjedelig å være god?
»Det gode menneske« i litteraturen 39

Arne Grøn
Det uhåndterligt gode
Om værdier og det uvurderlige 50

Birthe Rønn Hornbech
Har folkekirken et værdigrundlag? 68

ANIS

Frederiksberg Allé 10A
1820 Frederiksberg C
Tlf. 33 24 92 50
www.anis.dk

Forord

Værdier – på godt og ondt

Når man læser om værdier, og det fremgår også af bidragene i dette hæfte, så er der to ting, der er fælles for bidragene: Det er dybt problematisk at tale om værdier af mange grunde, og på den anden side uundværligt og nødvendigt. Det smager af en betænkelig opmoralisering på den ene side og en ligeså problematisk privatisering på den anden side. Måske skyldes det også en grunddilemma hos det senmoderne menneske, der vil to ting på engang: Vi vil gerne gøre, hvad der passer os, selv bestemme – og dog gerne være moralske. Værdibegrebet er som skabt til at tilfredsstille disse modstridende behov, det giver os valgfrihed og høj moral på engang.

Men kan det hænge sammen? Man kan betragte det både fra en kirkelig-teologisk og fra en pædagogisk synsvinkel. *Teologisk* kan man nære betænkkelighed ved at forvandle teologi til kultur og etiske fordringer til værdier, eftersom talen om værdierne har sine rødder i en humanisme, der mener at klare sig uden religion. Men *pædagogisk* kan det give god mening at tale om værdierne som en mulighed for at tale om en form for forpligtethed på den senmoderne individualiserings vilkår.

Ud fra en mere kirkelig-teologisk betragtning, der udtrykker betænkkelighed ved al den snak om værdierne, kan man spørge: Hvad er det, der bliver tilbage af kristendommen, når religionen er forsvundet, og kirken er gået i forfald? Det er værdierne! Da jeg første gang hørte om værdierne og den kristne kultur, var det i det tidligere Østtyskland. Det var i Wittenberg før det store Lutherjubilæum, hvor den areligøse statsmagt, der ellers ikke ligefrem havde stået i spidsen for at fremme kirke og religion – dens tid var jo forbi – alligevel ikke kunne komme udenom at definere sit forhold til reformationen og specielt den store Luther. Ikke tilfældigt hørte jeg det første gang i Melanchthon-Haus, hvor man dyrker humanisten Melanchthon tydeligt på bekostning af Luther: Det var en kommunist, en historiker, der ledte husets museum, og budskabet var klart: Det er den humanistiske arv, det drejer sig om. Godtnok er religionens, og der-

med kirkens tid forbi, vi lever i en postkristen tid, men værdierne, humanismens arv, den bevarer vi, ja socialismen er egentlig så at sige reformationens sande arvtager.

Det er denne tankegang, jeg også kan se i megen moderne tale om »værdierne«, selvom det kommer fra helt anden side: Jeg ser mere kritisk på det, for når man taler om værdierne, så behandler man kristendommen og kirken så at sige som et dødsbo: Ejeren er afgået ved døden, hvorefter vi kaster os over »værdierne« og tilegner os dem, og de kan sagtens overleve uden deres oprindelige ejer. Værdier, det er kristendommens og kirkens dødsbo, og som det er så ofte går, når familiens gamle møster er død: Så kommer alle slægtninge, nevøer, som ikke har set hende i årevis, og i virkeligheden har været ligeglade med hende – de er ligeglade med den gamle møster, men »værdierne«, dem er de meget interesserede i – især nu, hvor hun er død. For det er jo det gode ved det: Nu kan man tilegne sig værdierne, og gøre med dem, hvad der passer én – og man tager de værdier, der passer én bedst efter eget behov. Godtnok skulle man tro, at der var noget forpligtende over al den tale om værdier og værdigrundlag, for det er jo holdninger og principper, vi efterlyser – men det er vel at mærke værdier og holdninger, *vi selv har valgt*. Ligesom når vi skal arve efter den gamle møster: Vi går og tager det, vi finder værdifuldt, resten smider vi væk. Kristendom og kirke som en slags arvemasse, hvor man tager, hvad der passer en bedst.

Som det fremgår: Min begejstring for denne form for kulturkristendom og tale om kristen arv er behersket. Man kan som kirkens repræsentant over for samfundet eller politikere godt føle sig som sådan en gammel møster, der ikke er helt død endnu: De er egentlig ligeglade med mig, men værdierne, dem interesserer de sig meget for, dem kan de bruge, selvom de egentlig godt kan undvære mig. De vil gerne have værdier, de vil gerne, at kirken leverer et såkaldt »kristent værdigrundlag«, men hvad det er for nogle værdier, de tager, og hvad dette værdigrundlag så skal bruges til, det skal kirken da ikke blande sig i, for samfundet tilhører et andet regimente.

Hvor »kristne« eller »danske« er værdierne?

Men når det nu endelig skal være: Hvad er i givet fald egentlig en »kristen« værdi? Er kirken overhovedet leveringsdygtig, når samfundet og politikken leder efter »værdier« og »værdigrundlag«? Er der, for nu at blive i billedet, noget at hente hos gamle møster, som man

kan bruge? Man må jo sige, at der set fra samfundets side er en hel masse, som er aldeles ubrugbart eller i hvert fald svært håndterbart. Og det meste af det, der går for at være vort vesterlandske eller endda danske værdigrundlag, er slet ikke kristeligt, men i virkeligheden arven fra oplysningstiden, værdier, som skulle sættes igennem *imod* kirken. Men glemmer jo let, at de så berømmede frihedsrettigheder skulle sættes igennem imod kirkens henholdende modstand, lige fra demokrati til religionsfrihed. For nu tage et andet eksempel: Hvem har indført religionsfrihed i Polen? Det var kommunisterne – imod ihærdig kirkelig modstand. Historisk set er talen om »kristne« værdier da også formodentlig en fejltagelse: De fleste værdier, som vi taler om (frihed, tolerance og lignende), er jo efter deres væsen universelle, og det giver egentlig ingen mening at kalde sådanne værdier for »kristne« eller endda »danske«. Der er danskere, der har værdier, der er kristne, der har værdier – men disse værdier er ikke danske eller kristne af den grund. »Stræb efter det, der er godt i alle menneskers øjne«, skriver Paulus i Rom 12,17, hvor der er tale om kristne, der har værdier, men ikke om »kristne« værdier.

Det er – set fra en historisk synsvinkel – da heller ikke afgjort, om kristendommen står for »kultur« og »værdier« over for en omverden, der opfattes som mere eller mindre barbarisk. Man må feje for egen dør. Foreksempelvis er dødsstraf en form for barbari – uanset om den foregår i arabiske, kommunistiske lande eller i Amerika!

Man kan i denne sammenhæng minde om historien. Traditionelt er kærlighed, tilgivelse og frisind noget, man berømmer som udsprunget af »kristen« tankegang – i modsætning til andre kulturer. Ser vi tilbage i Europa i oplysningstiden, der var billedet af værdierne et ganske andet: Det var ikke de orientalske religioner, der repræsenterede barbari, tværtimod: Det var de kristne med deres intolerance og korstogsmentalitet. Det var orienten og islam, der stod som urbillede for frisind og tolerance. Man kan tænke på Lessings *Nathan den Vise*, man kan også tænke på Mozarts berømte Arie i *Tryllefløjten*, noget af det smukkeste stykke musik, der nogensinde er skrevet, for mange indbegrebet af vestlig kultur, men det er en slags muslim, eller i hvert fald repræsentant for en orientalsk religion, Sarastro, der synger *In diesen heiligen Hallen* umådelig smukt om fjendekærlighed og tilgivelse. Det var oplysningstidens syn på den »kristne« kultur: den var på en måde barbarisk, den sande humanitet fandtes i østen: *Ex oriente lux*.

Værdier og hykleri

Der er en anden grund for at være på vagt, når der tales for meget om værdier: Hykleri ligger lige om hjørnet. Især når der er tale om politik: Det koster ikke noget, at tale bredt om værdier og værdigrundlag, fra politikernes side kan værdidebatten være en flugt fra ansvaret. For politikere gælder på en måde det samme som for mange andre: Værdier, det er ikke noget man taler om, det er noget man har. Og når folk taler for meget om dem – er der god grund til mistanke!

Og endelig: Hvad er det så for værdier, vi taler om? Det mest irriterende ved værdidebatten er, at der tales utrolig lidt konkret. I virkeligheden er vores kultur jo ikke så »kristen«, som det ofte påstås; den vesterlandske kulturs oprindelse er ældre end kristendommen og går tilbage også til den græske filosofi og tankegang. Det er, for nu at personificere kulturen, både Jesus og Sokrates, der er ophav til vore »værdier« og vores kultur. Ser jeg ret, så kan man inddele værdierne i to grupper, som er de overordnede principper. Det ene er *frihed og selvstændighed*, det andet er *kærlighed og solidaritet*. Man kan, om man vil, knytte *Sokrates* og *Jesus* til disse »værdier«, men under alle omstændigheder må man da vedgå, at vores kultur har andre kilder end kristendommen – og hvad værdier angår, så er måske netop den »græske« del af vores kultur mere leveringsdygtig end kristendommen.

Selvkritik og selvopgør

Man kan dog nævne en tredje ting, noget, hvor der måske er en overensstemmelse eller parallelitet eller komplementaritet mellem den græske og den kristne tradition. Hvad er det egentlig, der udmærker vores kultur fremfor andre, hvis man nu prøver at se ganske ufarisæisk på det? Eller, en lille smule mere farisæisk: Hvad er egentlig *styrken* i vores kultur, den grundlæggende værdi? Hvis jeg skulle give et svar, så var det ganske enfoldigt *evnen til selvopgør og selvkritik* eller evnen til tvivlen. Man kan se det på reaktionerne på den 11. september. Nogle tolkede det selvfølgelig som barbarisk angreb på den civiliserede verden – underforstået at USA og Europa er civilisation – barbari kommer udefra, et gammelt romersk motiv. Men der var andre – måske mere karakteristiske stemmer, netop også i USA: Katastrofen gav anledning til *selvransagelse og selvkritik*. Det kan tolkes som svaghed, det kan også tolkes som den egentlige styrke i den vestlige civilisation: evnen til selvkritik. Denne evne har to kilder, den sokratiske og cartesianske, tvivlen som det, der gør mennesket til et

menneske, men også det lutherske: Opgør med selvretfærdiggørelse og selvlegitimering. Hvis jeg ellers skulle fremhæve en »kristen« værdi, så var det ikke så meget en høj moral, men denne evne til selvkritik – der har både græske, cartesianske og kristne kilder.

Det er vel også denne evne, der gør, at man må se kritisk på al den tale om »vore« – kristne eller danske – »værdier«. Det er dybt problematisk af mange grunde, det smager altid af kristen og dansk selvos at tale om værdier og værdigrundlag. Og der er en ting mere: Denne tale er ofte uforpligtende snak, man taler om »værdier«, fordi man ikke længere tør tale om moral. Antimoralismen er jo en tung arv, både dansk kultur og protestantisk teologi slæber rundt med. Man flytter det hele op på et metaplan: Man siger ikke mere et: Du skal, eller: Du må ikke – man filosoferer om »normerne« og »værdierne«. Der er en verden til forskel, om man nu taler om »normerne« og »værdierne« – eller om man tør sætte dem. Det er det sidste, der er problemet.

Værdier og pædagogik

Det er her, at pædagogerne kommer ind, og det er her, hvor al den tale om værdier alligevel bliver konkret og relevant. For man kan godt og med god grund problematisere og relativere al den tale om »værdier« og »normer«. Man ender uvægerligt i en eller anden form for dyb værdirelativisme – både teoretisk og praktisk. Teoretisk er det svært at afgøre, hvor værdierne er og hvor barbariet. Praktisk er der god grund til at være på vagt overfor ideologisk og moralsk oppustning af politik og pædagogik. Det gælder vel at mærke, både når man går ud fra frihedsparadigmet og fra solidaritetsparadigmet.

Men gør man det, ender man let i en form for værdirelativisme – som er både historisk, teologisk og filosofisk velbegrundet. Der er bare et problem ved en sådan relativisme: Løgstrup har engang klassisk formuleret en slags lakmusprøve for teologiske eller filosofiske grundholdninger. Fx eksistentialismens patetiske påstand om, at livet er komplet meningsløst. Prøv, siger Løgstrup, at formidle en sådan holdning til et barn – det skal man være sindssyg for at gøre. Det er en form for pædagogisk lakmusprøve – den gælder vel også talen om værdier, holdninger og normer. Den teologiske og filosofiske skepsis er på sin plads, den hindrer os i, at talen om værdier bliver hykleri og farisæisk, men det er pædagogerne, jeg har respekt for i denne sammenhæng: De ved godt, at relativismens evangelium: »Det må du selv

om« har slået fejl, og samtidig er de bevidste om, at gammeldags moraliseringen er ikke kun illegitimt, men også ineffektivt. Derfor taler de – for mig at se overbevisende – om *holdninger* og *værdier* som en fornuftig mellemvej. Vi vil ikke finde på at formidle en eller anden total relativisme til vore børn, vi er vel kommet over en hysterisk påvirkningsangst. Paradigmet »holdninger« eller »værdier« repræsenterer vel en eller anden fornuftig mellemvej mellem rigid moraliseringen og det-må-du-selv-om-pædagogik eller et i kirkelige kredse udbredt lev-livet-patos. Typisk for teologer – men også filosoffer – er måske, at de ringeagter kompromis- og på-den-ene-side-på-den-anden-side-tænkning. Det kan teologisk og filosofisk være på sin plads – også vigtigt for at hindre værdidebatten til at blive hyklerisk og farisæisk, men pædagogisk er kompromis et vigtigt element og instrument. Talen om værdierne er dybt problematisk – men det repræsenterer på den anden side en sund balance mellem på den ene side frihedsparadigmet (selvvalg) og solidaritetsparadigmet (forbindtlighed og fællesskab).

Det er karakteristisk for mange bidrag om værdier, at der for det første tales om alt det, der er problematisk, men at det på den anden side fremhæves, at man ikke kan undvære dem alligevel. Det er med værdierne ligesom med kvinder ifølge et digt af Benny Andersen: Det er besværligt med, men det går slet ikke uden!

Eberhard Harbsmeier

Dette nummer af Kritisk Forum for Praktisk Teologi er redigeret af:
Christine Gjerris og Eberhard Harbsmeier.

Værdier og/eller idealer

Om værdidiskussionen og praksis

• Dette indlæg fra Sorø-konferencen »Værdier i virkeligheden«, som daværende undervisningsminister, Margrethe Vestager, havde indkaldt til i 2000, tager spørgsmålet om forholdet mellem private og fælles værdier op. Talen om »værdier« er en slags ideologisk ækvivalent til privatiseringen; den kan fungere som et led i den opløsning af samfundet, der viser sig i, at de instanser, som skulle repræsentere det fælles, overlader mere og mere af dette ansvar til private interesser – som ikke tager det på sig. »Værdier« bliver noget, den enkelte har eller frit kan vælge. Burde man ikke mere forpligtende tale om idealer?

Så snart nogen taler om værdier, er hykleriet lige om hjørnet. Og så snart nogen taler om holdninger, er det fordi de ikke vil bedømmes på deres handlinger – sådan havde jeg oprindeligt tænkt mig at indlede dette bidrag, men det blev jeg ikke stående ved, og ministerens pjece (Margrethe Vestager, »Værdier i virkeligheden«, 2000) var med til at formilde mig. Når jeg alligevel citerer det, er det, fordi jeg ikke helt kan frigøre mig fra de første overvejelser. Jeg har da også hæftet mig ved, at ministeren indleder det afsnit i sin pjece, der bærer overskriften »Opbrud og behov for værdier« med en beskrivelse – ikke af opbrud, men af hærværk (Graham Greene-citatet).

Min grundlæggende påstand er nu som før, at talen om »værdier« er en slags ideologisk ækvivalent til privatiseringen; at den fungerer som et led i den opløsning af samfundet, der viser sig i, at de instanser, som skulle repræsentere det fælles, overlader mere og mere af dette ansvar til private interesser – som ikke tager det på sig. »Værdier« bliver noget, den enkelte har eller frit kan vælge, alt efter hvad

der passer bedst til egne interesser (undertiden kan man høre folk eller firmaer tale om deres særlige etik – som om etik uden videre kunne deles op!) Talen om *fælles* værdier, som naturligvis er tænkt som modvægt hertil, reducerer derfor nemt fællesskabet til en slags statistisk størrelse, til den mest bekvemme konsensus. Så snart man vil mere end det, bliver det svævende – som det også gør i ministerens pjeces s. 30, hvor hun taler om at »holde balancen«. Hvem vil ikke gerne det! Men hvad er det for en line, vi går på?

Når så mit ubehag har fået luft, skal jeg gerne medgive, at det hele er indviklet: For det første er jeg selv en del af det kompleks, jeg beskriver, og det gælder også for alt det følgende; for det andet er det ikke sådan, at alle er hyklere; men for det tredje kunne vi have brug for at genoplive gamle Marx' ideologibegreb. Til glæde for alle ikke-68'ere: Marx definerede ideologi som »falsk bevidsthed«. Ikke hykleri, men så at sige ubevidst hykleri; ædle hensigter, som imidlertid fik alibi-funktion, fordi de udmærkede, men naive mennesker ikke gennemskuede, hvilke interesser de tjente. Marx kunne så endnu – naivt? – tro på, at *han* havde fundet frem til den objektive sandhed. Det er der mange, der senere har ment ikke var tilfældet; i dag er vi rørende enige om, at en sådan objektiv sandhed ikke findes. Vi er måske så enige om det, at vi nøjes med vore private værdier og så ellers overlader helheden til de kræfter, som alligevel er de stærkeste.

I Goethes *Faust* fortæller Mefisto den unge student, at videnskaben består i at udgrunde alting, i stort og småt at kende naturen, »for så til sidst at lade alting ende, som Gud det har bestemt.« Mere nutidigt: Vi kan definere og diskutere værdier – for så til sidst at lade de økonomiske interesser bestemme, hvad der skal ske. »Det handler om« – siger ministeren – »at etablere en samtale på lige vilkår, hvor ingen af parterne på forhånd har overtaget i kraft af en bestemt magt-position.« (s. 32) Det er smukt og rigtigt; men skulle det tages på ordet, skulle revolutionen begynde den dag i morgen, for vi er milevidt fra en sådan situation. Selv ikke vi, der er forsamlet her, er lige i samtalen; og så er vi endda alle sammen mere lige end størsteparten af befolkningen.

Selve ordet »værdi« røber måske noget af det. Hvad er der i vejen med det gamle ord »idealer«? Man vil måske sige, at det er det samme, vi taler om: vore værdier er vore idealer. Hvorfor siger vi så ikke det? Jeg tror, at det blandt andet skyldes, at ordet »ideal« ville være for forpligtende. Værdier er noget, man kan falde tilbage på, en kapital, men ikke noget, man stræber efter, et projekt. Slår man op i *Ord-*

bog over det danske Sprog under værdi, finder man som første definition: »gyldighed eller værd som omsætnings- eller betalingsmiddel; pengeværdi.« Vi henter selve begrebet fra det økonomiske univers, og erfaringen viser da også, at det i sammenstødet mellem idealer og økonomi så godt som altid er økonomien, der går af med sejren. Ikke kun i den selvfølgelig forstand, at alle fromme ønsker må søges realiseret i en begrænset verden, men sådan at begrænsningen allerede er bygget ind i grundlaget for overvejelserne, måske allerede har taget livet af idealerne.

Værdier bliver noget, der fra første færd indgår i en byttemandel, og talen om værdier truer derfor med at tage livet af *kritikken*. Der findes i dag kun meget få ansatser til en problematisering af det økonomiske system, vi lever i, skønt det hver dag gør de rige rigere og de fattige fattigere. Vi lever ikke blot, som det hed i gamle dage, i den bedste af alle mulige verdener, men åbenbart i den eneste. Engang kunne man tale om folkestyre eller almindennelse som samfundets ideal, nu hedder det målsætning, og den hedder så konkurrenceevne.

Hvilke værdier sætter sig igennem i praksis?

Et par ganske banale eksempler på, at man kan tale om nogle værdier og samtidig handle ud fra andre, kan hentes i vor egen verden. Vi begynder med taxametersystemet, altså det forhold, at man på læreanstalter får flere penge til undervisning, jo hurtigere man skiller sig af med de mennesker, man skal undervise (bare rolig! jeg tager ikke hul på en ny principiel diskussion): Nogen tid efter at systemet var indført, forlød det, at en læreanstalt havde sendt breve til eksaminatorerne om, at de hellere måtte sørge for, at de studerende bestod, for ellers kom der jo ingen penge.

Den daværende minister blev meget forarget og gav udtryk for det i aviserne, hvad der fik andre, herunder mig, til at sige, at der jo ikke var sket andet, end at institutionerne indrettede sig på de markedsvilkår, de havde fået dikteret som de saliggørende: de handlede opportunistisk, og det er det, man skal på markedet. Selvfølgelig var der ikke tale om, at vi ville sidde ved eksamensbordet og give 13, hvis der skulle gives 03, men det var uundgåeligt, at vi over en årrække ville indrette vore studieforløb sådan, at flest mulige bestod, f.eks. ved at lave en masse små idiotiske prøver i stedet for en stor horisontudvidende eksamen. For hvis ikke der er masser af prøver, er der jo

ikke noget, man kan bestå, og så er der heller ingen tal, der kan indberettes til ministeriet.

Nogle år efter deltog jeg så i en konference om evaluering, som blev indført, fordi man ville have endnu flere tal, og fordi man ikke stolede på det, man fik at vide fra institutionerne. Da jeg over for en ministeriel embedsmand forsigtigt påpegede, at dette kontrolsystem kunne føre til, at man koncentrerede sig om resultater, som umiddelbart kunne måles og vejes, og måske glemte det, det egentlig kom an på, fik jeg et aldeles afvæbnende svar: »Jamen det kunne I da aldrig finde på! Vi har fuld tillid til, at I naturligvis kun går efter kvaliteten!«

Det ene øjeblik blev vi altså mødt med mistillid og kontrol, og det næste øjeblik, når vi bekendte vor svaghed som mennesker, blev vi mødt med ubegrænset tillid. I denne sammenhæng er det ikke afgørende, hvad der var mest berettiget, men at begreberne blev instrumentaliseret, alt efter hvad der passede i administrationens kram. Her ville en vis sammenhæng i tænkningen måske ikke være af vejen. Men ordet værdier er nemt at håndtere. Det er en værdi at have en kvalificeret undervisning; men det er en endnu større værdi at have en god konkurrenceevne – og den måles økonomisk.

Det er en af grundene til, at jeg foretrækker at tale om idealer. Man vil nemlig aldrig uden at blive til grin kunne sige, at det er et ideal for menneskelivet at klare sig bedst i den økonomiske konkurrence – så meget kan sproget ikke bøjes endnu. Det kan være en målsætning for en del af det, men ikke et ideal for det hele. Så derfor taler vi ikke mere om idealer, men desto mere om målsætninger og snart kun om økonomi. Det er tankevækkende, at *Oprør fra midten* i sin tid blev meget hånet for sin naive tro på, at folk ville tilbringe deres fritid med at diskutere politik og samfund, mens det i dag anses for helt naturligt, at de bruger fritiden (eller måske arbejdstiden?) til at finde rundt i teleselskabernes jungler, sammenligne uigennemskuelige forsikrings»produkter« og tage temperaturen på deres aktier.

Et andet eksempel kunne være de nye lønsystemer, som breder sig også i undervisningssektoren, og som præmierer en særlig indsats. Her er vi for så vidt hævet over det økonomiske, da der ikke følger penge med det nye system. Man kan kun belønnes med tid, og præmieringen består så i, at man kan kvalificere sig til alt muligt andet end at undervise. Har man planer og projekter, og organiserer man det ene eller det andet, får man sin undervisnings»byrde« reduceret – hvorefter de fleste timer skal læses af dem, som efter systemets me-

ning ikke har udvist noget særligt initiativ og som derfor strengt taget må formodes at være de dårligste lærere.

Lærergerningens egentlige indhold, at meddele kundskab, bliver lige så stille til et affaldsprodukt eller til en straf. At gøre sit kernearbejde godt og grundigt og stabilt høster man ingen anerkendelse for. Det forudsættes som en selvfølge, at det bliver gjort mindst lige så godt som før – vi gider bare ikke belønne det.

Vi ser gerne, at vore børn får den bedste opvækst og bliver stimuleret emotionelt og intellektuelt. Vi ved også fra et århundredes psykologi, at grunden til megen senere med- og modgang lægges ganske tidligt i vort liv (men her er der aflastning at hente: jo mere vi kan tilskrive generne det hele, jo mindre behøver vi at tage alt det andet alvorligt). Men jo mindre børn man har ansvar for, og jo mere omfattende dette ansvar er – desto lavere er man placeret på lønstigen og i den offentlige anseelse. Et samfund, som tidligt og silde tilkendegiver, at den økonomiske succes er dets målestok – dets værdi! – forudsætter lige så stille, at vi her stadig væk har at gøre med et kald, ganske som embedsmanden fra før forudsatte, at vi ville gøre vort arbejde ganske som før, skønt alle foranstaltninger sigtede på det modsatte.

Men det med kaldet er jo ikke så sikkert. For nylig hørte man, at stadig flere sygeplejersker lader sig halvtidsansætte på hospitalerne og afvikler resten af deres arbejde via et vikarbureau. Så får de højere løn, og vikarbureauerne skal jo også leve, så for hospitalerne bliver det hele meget dyrere end før, og så må amtsskatterne sættes op eller personalet og plejen yderligere skæres ned.

Hvis man mener noget med at tale om værdier, må man også ville noget økonomisk med dem. Hvornår havde vi et uddannelsesvæsen, vi kunne være stolte af (eller et sundhedsvæsen, der ikke kun var nr. 34)? Det havde vi, dengang løn- og arbejdsforhold i det offentlige kunne konkurrere med det private erhvervslivs. Det havde vi, dengang kommuneskolens fysiske rammer var mindst på niveau med dem, eleverne kendte hjemmefra, og derfor – jeg husker det godt! – indgød respekt og animerede til at bestille noget. Hvad den slags betyder, ved man jo udmærket: Se blot på erhvervslivets nye kontorpaladser, på alle »frynsegoderne« – og på lønningerne.

Jamen er det nu ikke dig, der hele tiden taler økonomi?, kunne den kritiske tilhører spørge. Jo – det gør jeg for at pege på, at en diskussion om værdier ikke fører nogen vegne, medmindre man er rede til at honorere disse værdier i praksis – at gøre dem til værdier i virkeligheden, også i den økonomiske virkelighed, som vi dagligt kan se *er*

den overordnede. Sjovt nok kan den først ophøre med at være det, hvis de mere immaterielle værdier også finder materielt udtryk. Ellers er det mundsvejr, hykleri – eller for nu at være venlig: ideologi i Marx' forstand som indledningsvis antydet.

Sådan kunne man blive ved, derfor holder jeg op. Jeg har ikke ønsket at pege fingre ad nogen, jeg er selv en del af det, jeg beskriver. Så det er ikke så enkelt. Men det er nødvendigt at pege på den manglende sammenhæng mellem forskellige »værdier«, som tit slet ikke bemærkes, fordi det kun er de økonomiske værdier, der får opmærksomheden. De *fælles* værdier synes koncentreret her, og alle andre værdier bliver private – skønt det om noget er de økonomiske, der er det.

Om uddannelserne i Danmark til sidst kun dette til deres kritikere: Det bedste bevis på det danske uddannelsessystems høje kvalitet og robusthed er, at det ikke for længst er brudt helt sammen under det pres, det er udsat for. I virkeligheden har mange af dets kritikere taget denne kvalitet for så givet, at de slet ikke har tænkt på, at det kunne gå galt. Det er den særlige naivitet, som netop den påstået realistiske økonomitænkning ligger under for. Også på andre områder kan vi risikere en brat opvågnen – og måske er det den bekymring, der har fået ministeren til at sammenligne opbruddet med hærværk?

Lov og ret som private værdier

Men lad os forlade økonomien og gå til andre områder af tilværelsen. Jeg sagde, at alle andre værdier end de økonomiske bliver private, og skal jeg komme med et eksempel på det, er diskussionen om lov og ret nok det mest nærliggende. Her kan man i disse år se, hvorledes de mere borgerlig-demokratiske værdier – lighed for loven, resocialisering osv. – undergraves af et effektivitetssynspunkt, som får magt, fordi der ikke rigtig længere er nogen, der husker, hvorfor vi har de regler og principper, vi har. Diskussionen er blevet til en diskussion ikke om idealer som noget fælles og efterstræbelsesværdigt, ikke om lov og ret som noget, der gælder uden persons anseelse – men om hvad denne eller hin privatperson (mig selv inklusive) synes og mener og godt kunne tænke sig. »Mine« værdier er de og de – men er det værdierne? Det fører til en moralisering af debatten, som den ikke har godt af; og det fører igen til lovgivning efter stemninger i stedet for lovgivning, som korrigerer for stemninger eller om nødvendigt dæmper op for dem.

Det er der historiske grunde til. Samfundet er blevet mere kompliceret, den enkeltes ydre frihed og handlemuligheder er blevet større, fællesskabet føles ikke som en støtte, men som en begrænsning. Tidligere tiders mennesker var ikke bedre end vor tids, men de var nemmere at holde på plads; i et mangelsamfund var der snævre grænser, som accepteredes, måske med tænderskæren, men der var jo ikke andet at gøre. Når – for at tage et forholdsvis harmløst eksempel – butikstyperier tidligere var sjældnere end nu, skyldtes det ikke blot, at vi dengang var mere lovlydige, men også at der var mindre at rende med, og ikke mindst at det var sværere at komme til. Varerne var omme bag disken og ikke ude midt på gaden, hvor man falder over dem i dag.

Man kan måske sige, at samfundets udvikling ideelt set kræver, at vi bliver *bedre* mennesker end før, hvad vi så ikke er blevet; at vi internaliserer de normer, som før i tiden blev overholdt alene gennem ydre tvang eller nødvendighed. Men den slags sker næppe af sig selv – det sker først, hvis fællesskabet, samfundet – og dets institutioner! – går foran og viser en vej, som i et demokratisk samfund så altid er til debat, men som må følges, indtil en anden er bestemt. Og det sker ikke, hvis det samme fællesskab, samfund og de samme institutioner i praksis nedlægger deres mandat og overdrager det til kræfternes frie spil eller til det såkaldte marked – som jo i stigende grad er et *styret* marked, blot ikke styret af stater, men af monopoler uden det ansvar, der i gamle dage fulgte med at være stat.

Vi kan ikke »deregulere« alt muligt og samtidig tro, at vi ikke også deregulerer vores mentalitet. Immanuel Kant var uhyre fremsynet, da han for over tohundrede år siden formulerede sit »kategoriske imperativ« om, at man altid skulle handle sådan, at ens handlinger kunne danne grundlag for en almengyldig lov. Han levede i den tid, jeg lige før så tilbage på som den, hvor mange ydre kræfter holdt mennesket i skak; men for ham var det allerede begyndelsen til en tid, hvor der ville blive færre af dem, og hvor mennesket altså ville få mere og mere at gøre med at styre sig selv – og ikke kun »realisere sig selv«, »søge nye udfordringer« eller »prøve grænser af« (et udtryk, som tidligere hørte til børneopdragelsen, men nu bruges om voksne mennesker).

Med lov skal land bygges, står der i et dansk dokument fra 1241, hvor der også står, at love ville være overflødige, hvis alle opførte sig, som de skulle: et tidligt udtryk for den anarkistiske teori. I en senere sang står der, at »danskens lov i krig og fred« skal være »ret og billig-

hed, som kong Volmer ville« i 1241, og det er to begreber, som betinget hinanden. Retten er normen, billigheden er det konkrete skøn, som i nogle tilfælde så kan se gennem fingre eller lade nåde gå for ret eller optræde med »lemfældighed«, for at bruge et udtryk, der betyder det samme som billighed, men nu bruges i nærmest den modsatte betydning. Ret og billighed: Loven kan ikke selv være udtryk for billighed, men der kan udvises billighed, hvor der er en lov at udvise den i forhold til. At handle billigt, lemfældigt i ordets rette betydning, er at lade normen stå ved magt, ja måske at vise den endnu tydeligere end gennem en mekanisk anvendelse af den. Det er at vise normen som menneskeværk, men nødvendigt menneskeværk.

I dag, hvor der råbes på stadig strengere straffe for både det ene og det andet, er det ikke overflødigt at minde om det. Straffe er ikke til for at tilfredsstille ofrene, men for at genoprette ordenen og i dansk retspleje også for at resocialisere lovovertræderen. Det kan være en vanskelig erkendelse for den, det er gået ud over; men det er derfor, vi har et retsvæsen og ikke kun hævnjustits. Endnu er vi ikke så vidt som i frihedens eget land USA, hvor man spærre flere mennesker inde end selv i de fleste diktaturstater og anvender en straf, som ville formene verdens førende magt adgang til Europarådet. Men vi er allerede derhenne, hvor temmelig få forbrydelser kan udløse lovændringer, og hvor medierne er begyndt at spørge f.eks. volds ofre, om de synes, at gerningsmanden har fået en retfærdig straf. »Vi ventede retfærdighed, og vi fik retsstaten,« sagde en tidligere dissident fra DDR bittert efter genforeningen – og gudskelov for det, må man sige. Det er nemt nok sagt, når man ikke selv har været offer. Men det er os, der har overskud til at sige det, som skal sige det – også til os selv, så vi kan huske på det, hvis vi en dag skulle blive ofre.

Jeg giver ikke meget for min nabos eller min egen »retsfølelse«, som i reglen er hævnfølelse. Jeg er mere interesseret i, hvilke normer mit samfund håndhæver. Jo, på nogle områder er vi skrappe – over for de ting, som kun et lille mindretal gør sig skyldig i: røveri, mord, voldtægt. Men drejer det sig om arbejdsmiljø, børnearbejde, forurening eller trafik, hvor flere af os er berørt, er det nemmere at se stort på det hele eller – hvis vi kommer i defensiven – sige, at vi hellere skal have »holdningsbearbejdelse« og »frivillige aftaler« end lovgivning, det er mere dansk og demokratisk. Ja ja – hvis alle opførte sig ordentligt, ville der ikke være grund til at give love, men det var der altså allerede i 1241. Forskellen på dengang og nu er, at vi har opbygget et politisk samliv, som giver om ikke de bedst tænkelige, så dog

relativt gode muligheder for at føre debat både før og efter lovgivningen, for at ændre den, hvis vi mener, at den var forkert eller er blevet utidssvarende – men det bør ikke betyde, at vi trækker os tilbage til egne værdier og private fornemmelser. En diskussion om værdier må føre videre end til at hitte ud af, hvad vi i forvejen kan enes om. Den må tage udgangspunkt i en, om man vil, autoritativ formulering af idealer – som så skal stå til diskussion, hele tiden. Værdier må altså også udformes som love og regler, ikke kun som hensigtserklæringer og opfordringer til diskussion. Og jo mere præcist man formulerer det centrale, desto færre love og regler kan man klare sig med.

Teori og praksis

Da den mere yderliggående del af nymarxismen omkring 1970 anklagede de »gamle« venstreliberale og i øvrigt også mange marxistiske samfundskritikere for ikke at bringe deres praksis i overensstemmelse med deres teorier, svarede Theodor W. Adorno, som var en af dem, der følte sig udfordret, at et af de største civilisatoriske fremskridt nogen sinde var adskillelsen mellem teori og praksis: at man kunne tænke frit, og at ikke enhver tanke straks skulle omsættes i handling. Hamlets tøven, sagde Adorno, er det humane i ham. Men det betyder jo så også, at man kan handle langsigtet, fordi man har nået at tænke over mere end det umiddelbart foreliggende.

Ethvert samfund kender – som enhver religion og enhver filosofi – til en sådan diskrepans mellem teori og praksis. Man kan være så overbevist om, at troen og nåden er det eneste, det kommer an på, at man med dem i ryggen kan se stort på næsten, som der ellers også var tale om engang. Marx, som teoretisk mente, at alt forvandlede sig i historiens løb, læste med betagelse de gamle græske tragedieforfattere og undrede sig behørigt over det. Vi henviser gerne til de i teorien menneskekærlige religioner og ideologier og til deres fatale politiske praksis; men der er også mange mindre eksempler, som måske burde beskæftige os nok så meget, fordi det er dem, vi har med at gøre i det daglige, og fordi det også kan blive en sport – i disse år er den meget udbredt – at legitimere sin egen måske ikke så konsistente praksis med en henvisning til andres teorier og deres følger.

Det vrimler altid med eksempler på, at teori og praksis ikke svarer til hinanden, at man f.eks. i frihedens navn skaber større ufrihed eller i lighedens større ulighed, og trods broderskabet er vi bedre til at anklage andre end os selv for den slags modsigelser. Liberalisterne vil

give økonomien fri og i øvrigt have mere lov og orden, andre ville helst regulere økonomien, men går ellers ind for den friest mulige udfoldelse på andre områder. Det var et oplysende eksempel, da Dansk Industri, som ellers ikke ønsker megen statsindblanding, gerne så ungdommens uddannelsesvalg mere styret, medens venstrefløjspartierne, som ellers gerne vil styre samfundet, ikke mente, at man skulle blande sig i de unges frie valg. I det hele taget er det nok sådan, at vi på de områder, vi selv mener at have forstand på, helst vil have frit slag, medens vi gerne ser, at andre ordner »rammebetingelserne«, så vi ikke forstyrres af dem.

Skal vi føre en seriøs værdidiskussion, må vi analysere og drøfte også modsigelserne. Udtrykte dem alle kan vi aldrig, men blot lade dem eksistere uden nærmere overvejelse bør vi heller ikke kunne. Vi må vide, hvilken line vi går på, hvis vi skal holde balancen. Vi bevæger os altid på flere planer samtidig, men det er ikke altid udtryk for det store overblik, undertiden er det måske udtryk for forvirring eller endog for hykleri. Balancegangen kræver, at man kan tænke tingene sammen – men også at man kan holde dem adskilt og se, hvad der er mest centralt. En stor og en lille historie om det:

Den store: I evangeliet berettes, at Jesus uddrev kræmmerne (eller vekselrerne) af templet. Pointen i den historie er ikke, at der ikke må være kræmmere og vekselrere til i denne verden. Pointen er, at de ikke skal invadere templet.

Den lille: Det 19. århundredes store tyske indolog Max Müller fik et brev fra det preussiske undervisningsministerium, fordi han havde afsluttet sine forelæsninger over sanskrit før semestrets udløb (hvoraf man kan se, at der også blev evalueret i gamle dage). Ministeriet ville vide, hvad Müller bildte sig ind med at undervise i 8 uger i stedet for i 11. Han svarede: »Sanskrit er ikke længere.«

Det er dette indlæg heller ikke.

Prof. dr. phil. Per Øhrgaard
Institut for germansk filologi og nederlandsk
Københavns Universitet
Njalsgade 80
2300 København S

Niels Henrik Arendt

Pluralisme og fællesskabernes opløsning

Hvor blev værdierne af ?

• Når der pludselig tales så meget om værdier, kan et sådant modeord også være tegn på en krise. Er ikke vor tids pluralisme tegn på en tolerance, der i virkeligheden ender i en fællesskabsopløsende værdipluralisme eller endda – nihilisme. Når tolerancen og selvbestemmelsesretten fremhæves som højeste værdier, opløser det i virkeligheden fællesskab og agtelsen for det enkelte menneskes uendelige værdi. Pluralismen er på den ene side en uafviselig kendsgerning i vores kultur – men den skal på den anden side ledsages af agtelsen for det enkelte menneske, hvis ikke det skal føre til en fællesskabsopløsende værdinihilisme.

Med jævne mellemrum dukker diskussionen op om kulturernes ligestilling. En af dem, der på et tidspunkt fik ørerne i maskinen var indenrigsminister Karen Jespersen fra den nu hedengangne regering, der på et tidspunkt udtalte, at efter hendes mening kunne og skulle alle kulturer i Danmark ikke sidestilles. Specielt højskolebevægelsen og kvindebevægelsen havde præget vores fællesskab på måder, som fru Jespersen selv fandt så værdifulde, at hun ikke i tolerancens og pluralismens navn ville lade sig dem frasnakkes.

Hun havde, uanset sin udtryksform et anliggende, som jeg synes er vigtigt. Det afgørende spørgsmål er, om det er en følge af pluralismen, at enhver diskussion om holdningers gyldighed og deres samfundsmæssige følger må ophøre. Om tolerancen indebærer, at vi ikke længere kan føre en folkelig samtale om de forskellige holdninger og

underkaste dem kritik, men blot må tage dem til efterretning, fordi de er bundet op på livsanskuelser, vi i trosfrihedens navn må give plads. Eller om pluralismen ikke kun skal opfattes som en kendsgerning, men også og nok så meget som en udfordring.

Den livsanskuelsesmæssige og religiøse pluralisme er en kendsgerning i dagens Danmark, og der er en tilbøjelighed hos os alle til simpelthen at tage den til efterretning. Der kan både gives demokratiske og mere ideelle grunde herfor: forskelligheder må have lov at findes i et demokratisk samfund, mindretallene har krav på beskyttelse. Mere overordnet er verden i dag blevet så lille og menneskeheden fælles problemer så store, at der ikke er plads til strid om religiøse spørgsmål, hvor fundamentale de så også forekommer de involverede, siges det. Der er tværtimod behov for samarbejde, for en universel bevidsthed, hvis vi overhovedet skal overleve. Vi skal acceptere, at forskellige kulturer har forskellige religiøse udtryk – eller at forskellige religioner har forskellige kulturelle udtryk, siger man. Det fremhæves, at religiøse holdninger er individuelle og subjektive, hvorfor den eneste fælles holdning, der kan kræves, er respekten og åbenheden overfor, ja, accepten af de andre – og i ét dermed enen til at relativere ens eget udgangspunkt. Ganske tilsvarende argumenteres der over for den moralske pluralisme i samfundet. Det opleves stort set, hver gang fx Etisk Råd tager et eller andet emne op: hele bestræbelser på at nå frem til fælles samfundsregler eller retningslinjer også for den enkeltes adfærd på de ømtålelige områder fører uvægerligt til beskyldninger for paternalisme, intolerance, mangel på respekt for andres værdier. Det besnærende argument lyder: enhver må have ret til at leve efter sine egne værdier – for så vidt som det ikke skader andre (dette er nu i sig selv en meget afgørende tilføjelse, – spørgsmålet er blot, hvor omfattende den skal udlægges). Videre: ingen har ret til at kræve, at andre lever efter værdier, som ikke er deres egne. Det ville være at krænke deres integritet.

Det lyder så indlysende. Det er den enkeltes selvbestemmelse, der synes at stå på spil; det er i virkeligheden retten til trosfrihed, der her skal værnes om. Hvad samfundet kan gøre, argumenteres der, er allerhøjst at udstikke regler, der sikrer ethvert menneskes mulighed for at leve i overensstemmelse med egne holdninger, hvis det ikke derved skader andre mennesker.

Selve fremhævelsen af den menneskelige selvbestemmelse er nu ikke indiskutabel og værdineutral. At hævde menneskets fundamentale ret til at leve i overensstemmelse med egne værdier kunne godt

indebære en krænkelse af det menneskes værdier, der havde en anden mindre individ-centreret eller mindre demokratisk tro. Jeg vil ikke anfægte de demokratiske rettigheder, men dog gøre opmærksom på, at selve kravet om at tage den moralske pluralisme til efterretning af hensyn til individet i hvert fald forudsætter en suspendering af pluralismen på ét afgørende punkt, nemlig når det gælder anerkendelsen af den menneskelige autonomi. Hvorfra henter denne knæsetning af selvbestemmelsen da sin overordnede gyldighed? Gyldigheds-spørgsmålet har det med at melde sig ved bagdøren, uanset hvor uløseligt man finder det, eller hvor politisk u hensigtsmæssigt man synes, det er.

Lad mig også indledningsvis ramme en pæl igennem påstanden om, at de demokratiske rettigheder forudsætter en ret til at leve i overensstemmelse med ens overbevisning og kultur. Sådan vil vi selvfølgelig normalt forstå det, men samfundsmæssigt sætter vi alligevel nogle grænser. Man kan ikke drage den slutning, at hvis man har en bestemt livsholdning, har man også dermed et krav på at udleve den. Også på den måde melder gyldigheds-spørgsmålet sig.

Samfundsmæssigt må vi nok tage udgangspunkt i den faktiske pluralisme – og dermed også strække os langt med hensyn til at indrette samfundet, så at alle opfattelser får tilnærmelsesvis lige muligheder og lige rettigheder. Der skal ikke gælde andre regler for muslimer, hinduer eller buddhister i samfundet end for de kristne. Det eneste, der skal begrænse friheden, er den fælles lov. Men selve det at insistere på en for alle fælles lov er jo også at udfordre pluralismen. Idé-mæssigt må vi efter min mening ikke for alt i verden gøre alle opfattelser lige gyldige. Her gælder det tværtimod om at åbne diskussionen og fortsætte den i stedet for at give afkald på den. Der er en sammenhæng imellem den bestandige kamp om gyldigheden af bestemte værdier – og så den samfundsmæssige respekt for dem, der har en anden overbevisning. Finder jeg det umagen værd at tage diskussionen op med de andre, så viser jeg dem dermed en respekt, som også må indebære deres ret til at eksistere og komme til orde inden for samfundets fælles rammer.

Forfatteren Allan Bloom ser i sin bog fra 1987 »The closing of the American mind« den moralske relativisme i USA som et udtryk for intellektuel slaphed, og hans ærinde er ikke mindst at revse den amerikanske universitetsverden derfor. For den har valgt at udmønte nationens oprindelige idealer om frihed, lighed og åbenhed i en værdirelativisme. Men derved har den netop givet disse idealer til pris.

Værdirelativismen og nihilismen er nemlig åndelige søskende. Tolerancen nedbrydes i tolerancens hellige navn.

I Blooms øjne har universitetet en moralsk opgave – ikke i snæver missionerende forstand – men på den måde, at universitetet er forpligtet til at sætte kritisk lys på holdninger og fordomme, derved vil universitetet fremme de statsbærende idéer, som f.eks. kom til udtryk i den amerikanske uafhængigheds-erklærings »selvindlysende sandheder«. Men hvad er der sket? Iflg. Bloom er der sket to ting: det ene er, at der åndshistorisk er blevet rettet et frontalangreb på disse sandheder, ikke mindst af nihilismen i forrige århundrede – der er efter Blooms mening en historisk lektie at lære om, hvad der sker, når samfundet ikke længere har noget værdi-grundlag; så overlades det til den politiske vilkårlighed. Men det andet og langt alvorligere, som er sket, er, at man just har valgt at forholde sig neutralt i den store strid om idéerne. Og det gælder altså efter Blooms mening ikke mindst universiteterne.

Politisk er det måske forståeligt nok, ikke mindst i et samfund som det amerikanske. Mange forskellige kulturer er tvunget til at leve side om side. Men det er ikke kampen om værdierne eller idéerne, der opløser samfundet – det sker derimod, når ingen længere, af frygt for at blive beskyldt for intolerance, vover at forholde sig kritisk til noget som helst. For Bloom er det ikke blot a-historisk, men i virkeligheden umenneskeligt at antage, at meninger bare er noget man har, og dem kan der ikke stilles kritiske spørgsmål til. Bloom er udmærket klar over, at motiveringen for at pålægge sig selv denne afholdenhed fra kritik er, at dermed viser man åbenhed over for de forskellige kulturer og værdi-systemer. Men det er en falsk åbenhed og en falsk respekt. »At benægte muligheden af at lære godt og ondt at kende, er at undertrykke sand åbenhed.«

Tolerancen, som er gjort til den helligste af alle værdier, skaber grobund for menneskeforagt, både selvforagten og foragten fra de andre. Det, at mennesket ikke længere har noget at måle sine egne og andres holdninger og handlinger på, nedbryder ansvarligheden og overlader mennesket til den politiske vilkårlighed.

Over for denne tolerance sætter Bloom nogle ganske traditionelle værdier: »Der er en stædig og uforanderlig opfattelse af, at moral har noget at gøre med at tale sandt, betale sin gæld, respektere sine forældre og ikke med forsæt gøre andre ondt. Alt dette er lettere sagt end gjort, det tiltrækker ikke megen opmærksomhed eller ære«.

Jeg har en række kritiske indvendinger mod Bloom, men han har i mine øjne ret i, at den moralske relativisme ikke fører til øget tolerance, og at der derfor i den folkelige debat ikke er noget alternativ til at fortsætte vores søgen frem mod eller måske snarere tilbage til grundlæggende fælles værdier. Pluralismen er en kendsgerning, men den skal ikke blot tages til efterretning. Den intellektuelle forpligtelse er at gennemlyse de forskellige holdninger kritisk. Men det forudsætter altså også, at man vover at måle dem. Værdi-relativisme får antageligvis i sidste ende samfundet til at bryde sammen. Den øger ikke det enkelte menneskes selvbestemmelse, sådan som den prætenderer, den øger højst nogle menneskers magt over andre mennesker.

Relativismen og den deraf følgende ubegrænsede tolerance giver det udseende af, at den drager konsekvensen af den sociale virkelighed, som den foreligger; men den har i virkeligheden forladt virkeligheden og er solidt plantet i den blå luft. Det går ikke. Vores indsigt i historien hæver os ikke over historien. Vi kan ganske vist i teorien mene hvad som helst. Men vi kan ikke gøre alvor af hvad som helst. Vi kan ikke omsætte hvad som helst i levet liv, for at gengive Løgstrup. Uanset vores viden om vore egne holdningers tidsmæssige og geografiske betingethed, beholder de deres magt over os. Det gør de også, fordi det er gennem dem, vi er knyttet til virkeligheden.

Endnu et par kritiske ord om selvbestemmelsesretten. Tendensen i vores samfund går i retning af at betone det enkelte menneskes *selvbestemmelsesret* som den grundlæggende etiske værdi. Præcis dette gør det tiltagende vanskeligt at foretage fælles etiske overvejelser om grænser for f.eks. anvendelse af ny medicinsk teknologi.

Dybest set er denne betoning af den menneskelige autonomi *fællesskabsopløsende* – så vigtig en relativ selvbestemmelse end er. Hvis selvbestemmelsen ikke udøves inden for visse fælles vedtagne rammer, trues fællesskabet af opløsning og truer også det enkelte individs identitet. Frihed og bundethed hører sammen – det er en afgørende erkendelse, som imidlertid har været bestandig udfordret i vores del af verden de sidste 3-400 år. Her synes jeg, at skolen, idrætten, højskolen og kirken har enormt meget at bidrage med – m.h.t. at fastholde, indlære og indøve, at *rammer, regler, grænser ikke er destruktive, men er noget særdeles konstruktivt*, som i virkeligheden er med til at give mening og indhold til det, vi foretager os.

En afslørende sprogbrug

For en tid siden fremkom en medieforsker med en analyse af politikeres og andre offentlige personers sprog. Han gjorde opmærksom på, at ord som »menneskesyn« og »værdier« er hyppigere og hyppigere forekommende i den politiske debat. Man kan tage det som et udtryk for, at det, man kalder »bløde« emner, er kommet på den politiske dagsorden, og at vi bevæger os mod et mere humanistisk indstillet samfund. Nogle medieforskere hævder, at tro, livsholdning, etik og værdier bliver det store emne i medierne i det kommende årti. Det er der allerede noget, der tyder på – alverdens offentlige personer er pludselig parat til i interviews at krænge ud med personlige overbevisninger og holdninger, som tidligere har været anset som komplet uinteressante for offentligheden.

Modeord bør fremkalde kritisk opmærksomhed. Tag ordet »værdi«: værdier (som nabo-forpligtethed eller social solidaritet) var ikke noget, vore bedsteforældre talte meget om, og slet ikke noget, de valgte. Værdierne var der på forhånd, man var forpligtet på dem, og man vidste, at både samfundet og én selv blev båret af alt dette usagte, somom der var en selvfølgelig enighed om. Men når værdier bliver noget, man taler om, er det i virkeligheden udtryk for, at de har mistet deres selvfølgelighed; de er blevet genstand for et til- og fravalg. Det er imod værdiernes væsen.

Tilsvarende med et andet modeord i tiden: »etik«. Det er ikke tilfældigt, at det ord er kommet på mode netop på et tidspunkt, hvor der sker sensationelle grænsesprængende nybrud på det biomedicinske område. På en konference om genteknologi gjorde tidl. amtsborgmester Erling Tiedemann sig til talsmand for det synspunkt, at når der i vore dage tales så meget om nødvendigheden af en etik til tiden, altså en etik, der svarer til de forskningsresultater og – metoder, vi i dag bliver præsenteret for, så er det i virkeligheden et udtryk for, at vi har *mistet* vores etiske beredskab. Relativeringen af etikken gør det nødvendigt – og også lidt mondænt – at tale så meget desto mere om den. Men hvis vi virkelig skulle stå rustet i forhold til de vanskelige afgørelser, vi skal træffe i dag, skulle den etiske samtale ikke handle om, hvilken etik der er behov for i denne tid, men hvilken etik der gælder til en hvilken som helst tid.

Den nye teknologi stiller ikke nogle nye og aldrig tidligere sete etiske problemstillinger, som nogen påstår. Fundamentalt set er vi altid stillet i den samme afgørelse: hvad er min pligt over for min næste, hvad enten denne næste er det barn, jeg venter, eller den lidende

slægtning, der gerne vil have lov at dø osv.? Det, som det handler om, er netop at identificere, *genkende* de gammelkendte problemstillinger i de situationer, som vi stilles i af nye teknikker og metoder, og som disse metoders kompleksitet og nyheds-karakter måske kan skjule for os. Undertiden bruger vi alt det nye og komplicerede som undskyldninger. Her er der virkelig en identifikations-opgave – et behov for, at det bliver sagt: »Lad være at gemme dig bag en forestilling om, at det moderne menneskes situation er anderledes og så uendelig meget mere indviklet end alle tidligere!»

Således ligeledes med ordet »menneskesyn«. Når ordet bruges i tide og utide, er det måske udtryk for, at der er gået orm i menneskesynet, at vi allerede har bevæget os bort fra en konsensus om, hvad et menneske betyder, hvad det er værd; og nu, da huset er ved at ramle om ørerne på os, prøver vi med en hektisk tale om menneskesyn næsten som et mantra at værgе os mod følgerne af, at vi ikke længere betragter selve det at være et menneske som noget særligt.

Det har været en grundlæggende opfattelse i vores kultur, at ethvert menneske har en værdi simpelthen ved at være der. Denne værdi er uafhængig af egenskaber, evner, eller status, alder, køn og hvad vi ellers kan nævne. Det er bl.a. den opfattelse, der har ligget bag vores sundhedssystem. Det, man oplever i disse år, er imidlertid et skred, hvor vi uden rigtigt at være opmærksomme derpå begynder at graduere værdien af det enkelte menneske, og hvor vi tilkender det stærke, vellykkede og velfungerende en større værdi end det svage, omsorgskrævende og utilpassede. Jeg synes ikke, det skal være vores tilpasningsduelighed og produktivitet, der sætter vores værdi. Og derfor synes jeg, vi skal have denne forandring af menneskesynet op i lyset, så vi får mulighed for at diskutere den – og udfordre de metoder og den forskning, som uden at ville det alligevel fører i retning af et elitært menneskesyn. Risikoen i dag er *det elitære*.

De naturgivne forskelle imellem os er ikke et udtryk for en dyrkelse af det elitære. Det går først galt, når vi så at sige gør darwinismens »survival of the fittest« til et bærende princip, hvor vi sorterer det middelmådige eller svage fra eller betragter det som mindre værdifuldt.

Fællesskabernes opløsning

Værdier har deres forankring i fællesskaber. De værner fællesskabet, og det er fællesskabet, der videregiver dem. Hvad sker der, når fæl-

lesskaberne forsvinder? Så indtræder rådvildheden, og i dens følge – ikke som man kunne tro en øget tolerance – med tværtimod en angst for det anderledes.

For år tilbage opholdt jeg mig i 2 år i et udviklingsmæssigt meget tilbagestående vestafrikansk land, Sierra Leone. Den sociale og sundhedsmæssige elendighed i landet var enorm, men én ting faldt i øjnene: fællesskabets betydning og styrke. Den enkelte var på forhånd placeret i et fællesskab, der afgjorde betydningen af hans eller hendes liv, familiefællesskabet, slægts- og klanfællesskabet, landsbyfællesskabet, stammefællesskabet, det religiøse fællesskab, alt ligesom koncentriske cirkler lagt udenom den enkeltes tilværelse som et værn og som det, der gav indhold og mening, bl.a. gennem de overleverede traditioner. Den enkelte satte derfor ikke fællesskabets overlevelse på spil gennem individuel udfoldelse; det ville være at sætte sin egen identitet over styr. Enhver person havde sin placering og betydning i fællesskabet: selv de mindste børn havde deres opgave i familiehusholdningen, det samme havde de gamle. Selv det spedalske familie-medlem spændte hver morgen klodserne på sine forkrøblede fødder for at gå ud for at tigge og ved aftenstid vende tilbage til familien med dagens udbytte. Ingen var overflødig, ingen var udenfor, undtagen den, der selv satte sig udenfor.

Det er næsten en trivialitet at sige det, men sådanne givne fællesskaber, der gav mening til den enkeltes tilværelse, og i hvilke samfundets værdier var forankrede, fandtes også her i Danmark for ikke mange årtier siden. I dem var der mere plads til alle de anderledes end i dag, originalerne, som blev brugt i overensstemmelse med deres evner og kræfter, og således havde deres placering i fællesskabet. Endnu i 50'erne, da jeg voksede op, fandtes de: i min barndoms verden havde Blink-Emil, Laurids med glasøjet og den mentalt retarderede Anker deres veldefinerede placering, ikke misundelsesværdig, lad os endelig ikke idyllisere deres undertiden hårde liv eller aftægts-traditionen for de gamle. Men dog ikke i den knugende isolation, som kendes i dag.

Fællesskaberne, der gav mening og indhold til den enkeltes liv tidligere, er truede eller forsvundne, f.eks. arbejdsfællesskabet. De sociale aspekter ved det at arbejde er rykket i baggrunden, ræset bliver mere og mere føleligt. Selv det snævre familiefællesskab har det skidt. Det er en tankevækkende kendsgerning, at der bliver stadig, flere single-husstande, efter sigende 50% i Danmarks byer, i Tysk-

lands IT-by nr. 1, München 70%. Stadigt flere vil kun midlertidigt, uforpligtende indgå i et fællesskab.

Hvad betyder dette opbrud fra fællesskaberne for værdierne? En iagttagelse er vigtig her: for vore bedsteforældre var værdier ikke noget, man valgte sig. De var der i forvejen. Ma gik ikke hen og besluttede: jeg kan gå ind for hjælpsomhed over for naboer. De blev selv båret af værdierne, det var ikke værdierne, der skulle bæres og sikres af mennesket.

Den enorme økonomiske og tekniske udvikling i vores kultur har i sjældnen grad gjort os til forbrugere. Forbruget er det sted, hvor den enkelte i særlig grad realiserer sin tilværelse. Vi er ikke blot forbrugere af varer og fritidsinteresser, også af livsholdninger, af moral. Men det er jo imod værdiernes væsen; deres udgangspunkt er, at mennesket *på forhånd* er så knyttet til og forpligtet på andre mennesker, at det ikke er frit til selv at vælge værdier, moral osv.

Grænseoverskridelsen, som er vores kulturs kendetegn frem for noget, har også været medvirkende til, at »stadigt mere flyder«, som en anden minister har udtrykt det. Når grænseoverskridelsen bliver ideologi, ligger det snublende nær at slutte, at hvad der er muligt er tilladt. Idealerne, som er bestemmende for vores værdier, har altid været underlagt forandringens lov, men forandringen var tidligere så langsom, at den for ingen generation har været en grunderfaring, som den er for os i dag.

Det gamle samfund var for det altovervejende flertal præget af en enhedsmoral. Det kunne bevirke sladderagtighed, intolerance og lignende, men det gjorde det nu ikke altid. Faren for moralistisk snæverhed er måske i virkeligheden større for det rådvilde nutidsmenneske. En stædig ukritisk holdning til ens eget normsæt, fordi man føler det truet, og deraf følgende manglende forståelse for andres. Tålsomheden og overbærenheden havde måske bedre kår i et samfund præget af enhedsmoral end i det pluralistiske samfund. Giver vi hinanden frihed i dag? Det ser ud, som om kun det menneske, der ved, hvor det står, kan give den anden både et ufrygtsomt modspil, men også en plads til at være sig selv.

Jeg vil nævne endnu en ting fra vores nutid, som er med til at indsnævre den fælles offentlige referensramme. Det er kampen om opmærksomhed. Tor Nørretranders har i sin bog om internettet (*Stedet som ikke er*) hævdet, at en afgørende værdimåler fremover vil være opmærksomhed. Firmaer og organisationer og partier vil betale meget for folks opmærksomhed, og hvad der ikke kan påkalde sig op-

mærksomhed, vil forsvinde. Sådan oplever vi det allerede: vi er belejrede af kanaler, bannere, reklamer osv., som alle sammen bejler til vores opmærksomhed. Vores hjerne har jo en bemærkelsesværdig beskedne båndbredde, og derfor er den samlede opmærksomhedskapacitet begrænset. Det fører uvægerligt til både forenkling og forvrængning, når holdninger præsenteres eller sættes til debat. Det spektakulære vinder over det væsentlige. Det, der afviger fra normen, risikerer at få en så uforholdsmæssig stor vægt, at man helt glemmer at beskrive normen. Den offentlige debat bliver tilsyneladende. Mængden af budskaber er overvældende, men efterlader os paradoksalt nok alligevel i et holdningsmæssigt tomrum.

Kan vi fylde tomrummet? Er der overhovedet noget vi er fælles om?

Et sted må man begynde. Jeg vil derfor slutte med at give mit bud på nogle holdninger, som efter min mening er uopgivelige, hvis samfundet skal bevare sin menneskelighed. Jeg bruger med vilje ordet holdninger i stedet for værdier. Det handler om at forholde sig til noget – mit udgangspunkt er, at vi allerede på forhånd er anbragt i nogle relationer, som stiller nogle fordringer til os. Værdier er i et vist omfang noget, man selv definerer; holdninger forudsætter en situation, der er der på forhånd. De holdninger, erfaringer og traditioner, jeg vil fremdrage (andre kunne utvivlsomt også nævnes), opfatter jeg som en *arv*, noget, vi ikke kan rende fra uden destruktive konsekvenser. Det er ikke så meget holdninger, vi vælger, snarere nogle, der *pånøder sig* i dag.

Det første, jeg vil nævne, er den grundlæggende opfattelse, at mennesket ikke selv er altings ophav, men at der er *noget, der er til på forhånd*, som vi lever af. Vi træder ind i en verden, der allerede er, i sociale og fysiske relationer, som opretholder og værner vores liv, før vi overhovedet kan gøre noget til det. Denne opfattelse, at der er noget, der er til på forhånd, som oplader og opliver os, som vi lever af, som vi kan hvile i, kunne modvirke det moderne menneskes »handlingsbesættelse«, som skaber mindst ligeså mange problemer, som den løser. Mange af kriserne i den enkeltes liv og i samfundslivet kan føres tilbage til en sådan næsten manisk overdreven læggen vægt på menneskelig kontrol, produktivitet osv. Thorkild Bjørnvig taler om menneskets »teknologiske eufori«, som hindrer det i at opfatte og behandle jorden som andet end middel, genstand for dets egen aktivitet. Her overfor sætter han astronomen Johan Keplers opfattelse af jorden som et legeme. Men det går jo i særdeleshed galt, når også andre

mennesker på den måde opfattes som genstande for vores handlen. Trangen til kontrol giver sig i tiltagende grad sygelige udslag, f.eks. i unge pigers spiseforstyrrelser, men dybest set drager de kun den yderste konsekvens af en meget stærk tendens i vores nuværende samfund. Vi bliver ufatteligt sårbare, hvis vi tror, vi kan kontrollere det hele, fødsel og død og alt det, der ligger indimellem. Jeg vil forstå denne holdning af modtagende taknemmelighed som religiøs, og jeg kan ikke overskue, om den kan opretholdes på et irreligiøst grundlag.

Den anden grundlæggende holdning er *anerkendelsen af grænser*, som noget der er med til at bevare livet og forhindre menneskelig degradering. At der er noget vi afholder os fra, selvom det er muligt, noget, der er os helligt, noget vi standser op overfor i ærbødighed og undren. Bevarelsen af menneskeværd i fremtidens samfund afhænger også af, at vi anerkender anden værdi end lige den, vi definerer som højest i året 2002. At grænseoverskridelsen på en eller anden måde hører med til at være menneske, og at den fascinerer os, erkender og accepterer jeg. Men når grænseoverskridelsen bliver ideologi eller rutine, udviskes til sidst selve bevidstheden om grænser, og så går det galt. Bevidstheden om grænser, også når man overskrider dem, er noget meget afgørende.

Det tredje, jeg vil fremhæve, har med menneskesyn at gøre. Professor i medicinsk etik, overlæge Henrik Wullf har gjort gældende, at hvis man skal tale om et bestemt synspunkt bag den medicinske indsats og forskning i Danmark, må det være det, han kalder *»det samaritanske princip«*. Han knytter selvfølgelig til ved lignelsen om den barmhjertige samaritaner. Dette samaritanske princip, siger han, er vi nogenlunde enige om alle sammen uanset forskelle i livsanskuelse: det menneske, som har behov for hjælp, skal hjælpes, hjælpes her og nu uden hensyn til dets status eller egenskaber, og det skal have den mest adækvate behandling, så langt man kan hjælpe det.

Det er den kristne forkyndelse, der har ført denne opfattelse af den medmenneskelige forpligtelse ind i vores samfund, men efter Wullfs mening eksisterer princippet uafhængigt af livsopfattelse og tro. Hovedparten af den medicinske behandling og forskning, der finder sted i dag i Danmark, har i en eller anden forstand dette samaritanske princip som udgangspunkt, siger han. De allerfleste forskere vil derfor utvivlsomt også afvise det, jeg modsætningsvis karakteriserer som *»det elitære princip«*, hvor værdien af det enkelte menneske graderes, og hvor man tilkender det, der på ens egen tid opfattes som det mest perfekte menneske, den største værdi. Men pointen er,

at nogle af de muligheder, som den moderne biomedicinske forskning indebærer og også arbejder med, ikke desto mindre fremmer en idealisering af det stærke, normale, velfungerende og socialt tilpassede individ. Hvis man f.eks. ikke på forhånd sætter meget snævre grænser for, hvor langt man vil gå m.h.t. fosterdiagnostik, rummer denne en mulighed for frasortering, som gør svaghed, utilpassethed, funktionsmangler hos det enkelte menneske til noget uønskværdigt, men dermed også det menneske, der har disse egenskaber, mindre værdifuldt, mindre nødvendigt for fællesskabet, mere undværligt.

Vi står tillige over for teknikker, som antaster tanken om, at ethvert menneske er enestående, og at ethvert menneske har ret til en individuel identitet, til at være sig selv. Det er selvfølgelig, at ethvert menneske har og bør have en sådan ret. Det vil være en krænkelse af et menneskes ret til en individuel identitet, af vedkommendes integritet og værdighed, hvis det bliver gjort til et middel for noget andet, hvis det kopieres eller selv bliver til som kopi eller ud fra en eller anden idealforestilling om det perfekte menneske. Ikke desto mindre anslår en amerikansk fremtidsforsker, at 80% af alle amerikanske børn om 30 år vil have været genstand for genetisk forbedring i fostertilstanden.

Her overfor vil jeg sætte et andet syn, som man godt kan kalde det samaritanske, et syn som hævder, at ethvert menneske er *enestående*, er *værdifuldt i sig selv*, er *uundværligt for fællesskabet* – på forhånd, uanset enhver egenskab, evne eller kvalifikation. Jeg begrundet det med, at enhver af os er her, fordi nogen har villet, at vi skal være her, fordi vi til syvende og sidst er viliede af Gud. Det er en fuldstændig fabelagtig, ubegribelig værdisættelse af det enkelte menneske. Men uanset tro kan vi ikke undvære den opfattelse af mennesket, hvis vi ikke skal ende med umenneskelighed. I hvert fald er der så nogle mennesker, der kommer til at betale for andres lykke, sundhed og styrke.

Ethvert menneskeliv har en betydning, mening, ja er nødvendigt for fællesskabet, selv den senildemente, den multihandicappede, eller den elendigste og mindst produktive. I hvert fald har de den mening at kalde på medfølelse, omsorg, tilstedeværelse. Derfor kan vi ikke undvære de svage mennesker iblandt os. Vores fællesskab ville blive endimensionalt og koldt uden dem.

Det fjerde, jeg vil nævne, er *fællesskabets grundlæggende betydning*, som skal fastholdes over for den tiltagende isolation af den enkelte, retten til meningsfuldbyrdelse gennem indplacering i et fællesskab, i en sammenhæng. Vores identitet er knyttet til vores personlige historie. Ethvert menneske har ret til en historie, til at se sit liv i en sam-

menhæng. Men hvordan giver man et menneske muligheden for at se en sammenhæng, når sammenhæng er, hvad der mindst af alt er til at få øje på i den pågældendes liv? Den kristne tro rummer en påstand om, at ethvert menneske er en del af en meget større historie; individets livshistorie med alle dets brud, fejl og mangler ses som et accepteret liv, taget ind i den store historie, som alle mennesker har til fælles, og hvis forfatter Gud er.

Som allerede sagt: alle har noget at yde til fællesskabet, og enhver er uundværlig for fællesskabet. Måske er det en utopi, men i mine øjne ville en teknologi-vurdering, der også så på teknologiens implikationer for fællesskabet, være en stor gevinst.

Agtelse

Uden gensidig agtelse bliver livet blandt mennesker et helvede af mistænksomhed, misundelse og nedrigheid. Her er det meget afgørende at tilføje, at for at agte andre, må man også kunne agte sig selv. Den, der ikke agter sig selv, er heller ikke i stand til at agte andre. Selvagtelse er ikke det samme som indbildskhed, det er nærmest det modsatte. I Shakespeares Kong Lear udspringer hele plottet af, at den gamle Kong Lear er en indbildsk nar, der optræder på en måde, så han ikke gør sig fortjent til andre menneskers agtelse. Og han ender med at blive dybt fornædret. Men der er nogle, der fastholder agtelsen for kongen, som ikke vil acceptere, at han bliver berøvet og selv berøver sig sin værdighed: hans yngste datter, hans gamle lensmand, nogle fattige tjenestefolk. Deres agtelse genrejser kongen midt i hans store elendighed. Sådan rejser vi hinanden op i den gensidige agtelse.

Men det menneske, der ikke møder agtelse, bukker enten under eller tvinges til at sætte sig til modværge, måske indtil desperation. Nedværdiger vi et menneske, nedværdiger vi ikke blot ham eller hende, men i virkeligheden også os selv. Og for hver gang det sker, kommer kynismen, som er agtelsens antipode, et skridt nærmere.

Pluralismen er en kendsgerning, har jeg sagt. Det er muligt, samfundet ikke går i opløsning, hvis man bare tager den til efterretning. Man kan jo vænne sig til meget, og man kan også holde op med at betragte det som et problem, at mennesker ikke betragtes og behandles med agtelse. Men hvis man vil fastholde agtelsen som et grundord i vores kultur, så er pluralismen først og fremmest en udfordring – til samtale.

Når jeg har fremført dette, har jeg undertiden fået skudt i skoene, at en sådan folkelig samtale er en illusion, siden der ikke længere er en fundamental livssynsmæssig konsensus. Naturligvis kan der gerne sig megen gammel højskoleromantik i forestillingen om en folkelig samtale, og jeg kan godt forstå, at nogle bliver mistænksomme og spørger »Hvad er du ude på?«, når man som Habermas begynder at tale om den herredømmefri samtale.

Alligevel vil jeg sige for det første, at det nu engang er en personlig erfaring, at det rent faktisk lader sig gøre at tale sammen på tværs – trods dybt divergerende livssyn. Men dernæst har jeg ikke det mindste imod, at vi vælger et stærkere ord for det, jeg plæderer for – lad os kalde det åndskamp. Hovedsagen er, at meningene får lov at brydes, for det bliver vi alle sammen klogere af – at vi ikke bare giver fortabt over for uenigheden. Engang imellem erfarer vi, at uenigheden kun er tilsyneladende.

I det 18. århundrede ændrede den danske befolkning karakter – fra at have været uoplyst almue blev vi i kraft af folkeskolelov, vækkelser, andels-foretagender, højskoler og anden oplysnings-virksomhed til et oplyst, myndigt folk, hvor hver mand var hjemme i sit eget liv, i stand til at træffe afgørelser i de sager, der angik ham og fællesskabet.

Den heftige vækst inden for videnskaben og informationseksplorationen i de sidste par årtier kunne godt gå hen og gøre os til almue igen, ude af stand til at følge med, tvunget til at overlade afgørelserne til eksperterne. Derfor må vi insistere på, at forskerne står til regnskab, forklarer hvad de laver, og gør det på en folkelig og gennemskuelig måde. Vi må insistere på væsentlighed i informationsstrømmen. Og vi må fastholde forpligtelsen til at tale sammen om alt dette. Vi skal ikke finde os i at blive gjort til almue i forhold til videnskab eller i forhold til informationsudbydere. Vi vil vide, hvad der foregår, og hvordan det kan komme til at berøre os og vores fællesskab. Og vi skal tale om det.

Biskop
Niels Henrik Arendt
Ribe Landevej 37
6100 Haderslev

Sande og følte værdier i pædagogik

• Lige som gudstro lever af følelse og sandhed, således virker værdier kun bindende, hvis de er funderet emotionelt i deres sandhedskrav. Ud fra disse to synspunkter ses der kritisk på den moderne værdidebat i pædagogisk kontekst. I en sekulariseret verden sker der fatale forskydninger i værdierne: De bliver subjektiverede, og de bliver erfaringsløse. Man kan kun undervise i forpligtende værdi-etik ved at tilbageføre værdierne til konkrete religiøse historier. Reducerer man kristendom til en »religiøs dimension«, saver man i denne henseende selv den gren over, man sidder på.

James Joyce fortæller et sted, hvordan den gamle bedstemor råber hen over bordet efter familiens daglige ritual, skænderiet om religion og politik: Der er alt for meget Gud i Irland. There is too much God in Ireland! I dagens Danmark er der alt for megen værdi, Gud erstattet af værdier.

1. Synspunktet »sekularisering«

I snart hveranden kulturel pamflet siges det som en selvfølge, at Gud er død. Meningen er den mere beskedne, at forfatterens tro på Gud er død. Han overser, at selv om troen er død, kan både han og Gud fint være i live.

Imidlertid er Gud genopstået i den pædagogiske debat under navn af værdier. Det er, som om værdigrundlaget skal garantere, hvad Gud førhen gjorde, give mening til livet og kitte samfundet sammen, som man uskønt siger. Man kan diskutere, om sekularisering i betydning afkristning er radikalt gennemført. Svaret er

tvetydigt, da man formentlig har skyllet værdierne ud sammen med Gud, så vi står med serier af helt tomme og uforpligtende værdier.

Efter et dødsfald sørger man. Sorg er den præcise reaktion på et tab. Hvis Gud virkelig er død, har man så sørget til gavn? Sorgarbejde kan have to former.

Traditionelt, på freudiansk grund, siger man, at følelserne til afdøde skal gennemleves, så man til sidst kan slippe dem og dermed komme fri af den døde til at leve sit eget liv videre. Følelser binder, og bindingen skal brydes. Når sorgen er ført lykkeligt til ende, kan man endelig få sagt farvel.

Et andet syn på sorgarbejde (Tony Walter) betoner fortællingen om afdøde. Vi kommer gennem sorgen ved at se, hvem den døde i sandhed var og er, for efterhånden som den ene og den anden fortæller om afdøde, træder sandheden frem i helfigur. I sorgen går jeg ikke ind i mig selv, men ud mod den døde for at formulere sandheden om ham, og denne sandhed – det er teorien – gør fri. Har jeg set den døde i sandhed, skal jeg ikke slippe ham, men leve videre med ham i erindrungen. De døde hører med til min verden.

Dermed har jeg fremlagt de to pointer, det ene om følelse, det andet om sandhed, som jeg vil bruge kritisk i det følgende. Sagen er den, at lige som gudstro lever af følelse og sandhed, således virker værdier kun bindende, hvis de er funderet emotionelt i deres sandhedskrav.

At der er noget galt, vil jeg overskueligt vise ved Friedrich Gogartens tese om sekularisering, fremsat i 1958 i bogen *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Her fortæller Gogarten en historie om det kulturelle fald fra sekularisering til sekularisme, et forfald man kan genkende i de to folkeskolelove fra henholdsvis 1975 og 1993.

Sekularisering, forstået som kulturens frigørelse fra kristendom, er et gode, en legitim følge af kristendom, funderet i beretningen om Guds frisættelse af sin skabning (Gen 1-2) og i forkyndelsen af det myndige menneske (Gal 4,1-7). Ved sekularisering anbringes mennesket mellem Gud og verden, i troens absolutte forhold til Gud og i fornuftens relative forhold til verden.

Syndefaldet indtræffer, når sekularisering slår om i sekularisme, hvorved fornuften pludselig gør krav på at kunne forklare verden absolut, enten i form af nihilisme (der er absolut ingen mening med verden) eller som ideologi (alt kan og skal absolut forklares).

Gogartens kulturteologiske analyse kan bruges på skolelovene. I 1975 fokuserede man på fornuften. Før 1975 var den en art troens fornuft, det fornuftige var groft sagt at elske Gud. Efter 1975 blev fornuften troløs, overladt til sig selv, til med Kants motto om oplysnings-tiden at stole på sig selv og befri sig fra selvforskyldt umyndighed. Så langt, så godt. Den frisatte fornuft, konkretiseret i synet på kristendomsfaget som ren kundskabsmeddelelse, var et legitimt produkt af troen, ren sekularisering.

Mit kritiske spørgsmål er, om denne emanciperede fornuft undgik at blive sekularistisk, en fornuft uden mål og med, en navlebeskuende fornuft, som storhedsvanvittigt dyrker sin egen tomme skal. Mine to testspørgsmål henter jeg fra min indledning: Hvordan bliver den troløse fornuft bindende for mig (kan det ske uden følelse)? Hvad går denne fornuft ud på (kan man skelne mellem sand og falsk fornuft)?

Med skoleloven af 1993 satte man spotlys på etikken. Før 1993 talte man stadigvæk klart om troens fordring, og det etiske var at elske næsten. Men efter 1993 blev etikken troløs og forpuppede sig som værdier. Atter en smuk sekular frigørelse af etikken, sat i værk af troen selv.

Mit kritiske spørgsmål er igen, om værdietik ikke reelt er et udtryk for sekularisme, altså en etik, som rodløst er mest solidarisk med sig selv og kommer med absolutte udsagn uden dækning. De samme to testspørgsmål kan bruges her. Hvordan bliver en værdi bindende for mig (hvilken plads har følelsen i værdien)? Hvad går værdien ud på (kan man skelne mellem sande og falske værdier)?

2. Den subjektive og erfaringsløse værdi

Folkeskolen skal formidle visioner af det gode liv. Så kort kan formålet angives. Det fatale er, at man siden 1993-loven har tolket »vision« som »værdi«.

Der er i de senere år sket to markante forskydninger i synet på selve værdibegrebet. Det ene er, at vægten er forskudt fra det objektive til det subjektive ved værdier. Det objektive kan bestå i, at man betragter en værdi som værdifuld i sig selv, et metafysisk gode. Gud blev i kraft af sin aseitet, sin væren til og for sig selv, anset for at være en virkelighed, der er til for sin egen skyld. Gud er sådan set altid 'mere' end nødvendig, da det primære formål med Gud er Gud, ikke verdens frelse. »Gud er Gud, om alle mand var døde« (Peter Dass). I

det 20. århundrede oversatte man hyppigt »Gud« ved »livet selv«, Guds prædikater blev overført til livet, der sådan set også kan tolkes som en værdi i sig selv. En dybsindig variant heraf ses, når Emmanuel Lévinas i bogen *Totalité et Infini* (dansk overs. 1996: *Totalitet og uendelighed*) indkredser nydelsen som en værdi i sig selv, altså et »mere« i forhold til vor elementære behovsmætning. Dette »mere« kommer af, at vi i ren æstetisk hengivelse også kan nyde det skønne ved den nødvendige mad, bolig osv. Spørgsmålet er imidlertid, om ikke det er forkert at kalde Gud, livet selv eller nydelsen for en objektiv »værdi«. I traditionen tænkte man snarere på en idé end på en »værdi«.

Dertil kommer, at »værdi« ud fra sin begrebshistorie har oplagt subjektiv betydning, nemlig som noget vi skaber, sætter pris på og forvalter. En værdi er til i kraft af vor vilje, den er et produkt af subjektet, hvorfor man også kan skifte værdier ud, alt efter som smagen – det vi sætter pris på – skifter. For så vidt er værdier bygget på sand. Der skal bare gå lidt skred i den offentlige mening, før et værdisystem braser sammen for at give plads for et andet. Værdier er i kraft af deres subjektivitet væsentligt set flygtige, de beror på de skiftende kulturelle magtcentre. Den pædagogiske værditeori i vor tid er helt igennem subjektivt tænkt, og Friedrich Nietzsche er generalideologen, som i *Also sprach Zarathustra* fra 1883 til 1892 udmønter følgende parole: »Først mennesket lagde værdier ind i tingene, – først det skabte mening med tingene, en menneske-mening! Derfor kalder det sig selv menneske, det vil sige, den vurderende.«

Den anden fatale forskydning i værdibegrebet består i, at man på sæt og vis opfatter de selv- eller kulturelt skabte værdier fra at være funderet i erfaring til at være erfaringsløse. Man ignorerer, at en »værdi« er en abstrakt og generel formulering af en konkret og individuel livserfaring. Den »lære«, som ligger i enhver erfaring, en lære man kan bruge igen og igen, kan formuleres som en »værdi«. Eksempelvis »oplever« man i et arbejdsfællesskab, at man selv i vanskelige tider kan stole ubetinget på en anden. Det fortæller man om og tænker over, så oplevelsen via fortælling og eftertanke forvandles til en erfaring med en bestemt »lære«, i første række en belæring om, hvem det andet, individuelle menneske er, i anden række en lære, der kan formuleres mere generelt som en »værdi«, man ikke kan andet end sætte pris på i al almindelighed.

Bag enhver pædagogisk værdi ligger således en livserfaring, som er hentet ud af fortællinger og visioner om, hvad det enkelte menneske eller en hel kultur har oplevet. Sådan set er værdier aldrig helt

selvskabte eller selvopfundne. De udspringer af erfaringer med livet mellem mennesker. Skal man forstå en værdi, må man føre den tilbage til erfaringen af livet. Skal man korrigere en værdi, må man prøve den på, om den fremmer eller destruerer den livserfaring, som gav den grobund. Denne tanke om værdiens udspring af erfaringen er et korrektiv til forestillingen om værdiens subjektivitet, eftersom en erfaring (og dens iboende værdi) nok er min, men samtidig et produkt af det liv, jeg har erfaret. Jeg har gjort værdien klar ved at almenføre den lære, livserfaringen har skænket mig. Jeg er ikke, som Nietzsche mente, fundamentalt vurderende, men derimod reflekterende, for så vidt en værdi genspejler det erfarede liv.

3. Værdier i skolens virkelighed

Fælles for Margrethe Vestagers pamflet om folkeskolen, *Værdier i virkeligheden* fra 2000 og artikelsamlingen om gymnasieskolen, *Dannelsens elementer* fra 1999, er deres bekymring for, om der findes et kulturelt fællesskab, som stadigvæk kan holde sammen på nutidens hyperindividuelle mennesker, der sagt med tidens mantra »realiserer sig selv«.

Vestager slår fast, at tab af tradition præger tiden. Det fælles er væk, og en værdipluralisme truer med at slå om i relativisme og nihilisme. Løsningen er, at hver (folke)skole formulerer sit eget værdigrundlag, gerne ved genbrug af de gamle værdier som åndsfrihed, tolerance, ytringsfrihed og andre politiske rettigheder, som der står.

Det slående ved Vestagers lille skrift er, at hun kapitulerer totalt over for den subjektive værditeori à la Nietzsche. Det er jo også godt, siger hun, for vi, som lever i et kreativt videnssamfund, er blevet mere frigjorte, selv »troen på liv og død er blevet genstand for det individuelle valg«. »Intet giver længere sig selv«, trompeteres der. Men for at denne herlighed ikke skal ende i kaos, må vi mobilisere nogle fælles værdier. Hun opregner ni værdier, som skal afbalancere forholdet mellem individ og fællesskab.

De allerfleste af disse værdier er sekundære, dvs. de ses som redskaber til at nå den nævnte balance mellem individ og fællesskab, redskaber som bør være effektive. Altså værdier, som i sig selv er tomme. En af disse værdier har religiøs klang: vi skal have omsorg for naturen. Hvad er omsorg? Hvordan bliver omsorgen forpligtende? Det siges ikke. Det »religiøse« består blot i, at naturen jo er større end os! Subjektivt siger Vestager, at vi skal passe på naturen, men alt-

så ikke ét ord om, hvad naturen gør ved os. Kort sagt, i velforstået egeninteresse skal vi værne om naturen, deri består det »religiøse«.

Sekundære værdier er midler til mål, primære værdier er angivelser af indholdsfulde mål. Vestager strejfer kun én værdi, nemlig opmærksomhed – at se den anden med et disciplineret blik – som kunne udfoldes i sin primaritet, men det sker ikke hos Vestager. Alt bliver her til trivial opregning af sekundære ting.

Gymnasieskolens udgivelse, *Dannelsens elementer*, prøver at indkredse almindelsen som bolværket mod (post)modernitetens selvfølgelig fragmentering. Problemet er igen fraværet af primære værdier. Lars-Henrik Schmidt brillerer f.eks. med formuleringen »individualitetsforsikrende individualitetsoverskridelse«. Det er, hvad det gælder om i almindelsen. Ja, men »hvad« vil det sige? Poul Erik Søe foreslår ikke overraskende, at dannelse er frisind og tolerance. Ja, men om »hvad«? Bertel Haarder mener, dannelse er at fortælle sin fælles historie videre, ja men hvilken? Kun Villy Sørensen vover med henvisning til stoikerne det bud, at dannelse er medmenneskelighed i modsætning til fagidioti og hvad værre er, halvdannelse.

Ud over det problematiske i, at man stort set kun angiver sekundære værdier som det fælles dannende, så har man heller ingen større sans for, hvad der skal til, for at den fælles dannelse bliver forpligtende dannelse. Altså vil jeg spørge: Hvad er dannelse i sandhed? Hvordan føler man pligt til også at gøre noget ved det? Hvorfra kommer energien?

4. Værdi-etik og kristendomskundskab

Med loven af 1993 blev kristendom defineret som et dannelsesfag i folkeskolen. Alligevel er billedet tvetydigt, da faget får tildelt to modstridende roller i fagensemblet.

I selve skoleloven opfattes kristendom som et kulturfag, der har værdipluralisme på programmet. En lang række værdier skal stå side om side i gensidig tolerance, for vi alle skal kunne være her med gensidig respekt for hinandens særheder. Sådant set trivialiseres værdi-etikken. Når tolerance, en sekundær værdi, ophøjes til at være hoveddyden i et demokratisk samfund, så indebærer det reelt, at etik kommer under et voldsomt pres. Etisk set må man jo skelne mellem godt og ondt, sandt og falsk. Alle værdier kan ikke være lige gode. Når man i tolerancens navn skal ligestille værdierne, bliver de reelt lige gyldige, alt mens en forskelsættende etik bandlyses fra det offentlige liv. Relativisme og middelmådighed sejrer, og i sidste ende

kan tolerancen gå hen og underminere samfundet, da den stærkeste i ly af ligeværdighedens ideologi får chance for at udfolde sig på andres bekostning.

Når man ikke, som jeg sagde til indledning, stiller spørgsmålet om sandhed, kommer værdietikken til at fungere ideologisk ved i neutralitetens navn at påtvinge os en etisk indifferent holdning. Alle de sekundære, indholdstomme værdier bidrager hertil. Men man kan ikke forholde sig etisk neutralt til de afgørende livserfaringer, som værdier sætter på formler. I livet må man stille sandhedsspørgsmålet: Hvilken måde at leve på er den sande? Hvad fremmer livet?

Nu får kristendom også tildelt en helt anden rolle, nemlig i fagbeskrivelsen, hvor man beskriver kristendom som et holdningsfag. Faget skal navnlig gennem fortælling hjælpe til med at bekæmpe værdinihilisme, endimensionalisering og meningstomhed. Faget skal forsvare den topstyrende humant-kristelige værdi: at livet har mening. Interessant nok præciserer fagbeskrivelsen, at kristendom skal forsvare livets mening ved at aktivere den fælles religiøse dimension, hvad det så end er.

Hvordan skal det gå til, at den religiøse dimension kan få magt over børnenes sind, så de begynder at tage parti for livet som værdi? Herom siges intet. Man har nemlig savet den gren over, man sidder på ved at »omdøbe« kristendom til »den religiøse dimension«. Diagnosen af vor kultursituation kan være rigtig nok. Vi trues af værdinihilisme. Også af den, som ligger i skolelovens tolerante værdirelatering, men det har man kun ringe sans for.

Er man aktiv kristen, forpligter man sig over for Gud til at handle i næstekærlighedens navn. Men mener man, Gud er død, hvad gør så, at et menneske forpligter sig selv til at handle etisk? Er der noget i »den religiøse dimension«, som forpligter, f.eks. livet som en værdi i sig selv? Efter min mening næppe. At blive etisk forpligtet ved at dyrke en vagt defineret religiøs dimension kan kun ske ved selvovertalelse. Jeg overtaler mig selv som et religiøst væsen til også at være etisk forpligtet? Det er for mig at se en tom og selvoveranstrengende procedure.

Jeg mener, man kun kan undervise i forpligtende værdi-etik ved at tilbageføre værdierne til konkrete religiøse historier, kristne, jødiske, muslimske, buddhistiske osv. historier. Disse historier, hentet fra Bibel, Koran og hellige skrifter, har nemlig et stort følelsesmæssige potentiale i sig, og kun følelser binder os til livet og forpligter os til at handle etisk i livets tjeneste. De nævnte, ofte forbilledlige historier

om Jesus, Moses, Muhammed og Buddha, besætter og bevæger sindet, så man ikke kan andet end handle forbilledligt, ikke ukritisk, da kritikken først for alvor kan sætte ind, når man er forpligtet af noget. Ved at tolke kristne historier om til en almen religiøs værdi mister skolen muligheden for at undervise i værdi-etik, så det overhovedet gør en forskel.

Alene ud fra den livserfaring, fortalt og eftertænkt, som findes i historierne, kan man stille spørgsmålet om sand og falsk værdi samt vække den emotionelle energi, som forpligter til etisk handling.

Docent, dr. theol.
Svend Bjerg
Borgergade 42, 2.tv
1300 København K.

Kjedelig å være god?

»Det gode menneske« i litteraturen

• Det gode er kedelig – det onde er fascinerende. Det er en iagttagelse ikke kun i hverdagen, men også et kendt fænomen i litteraturen. Denne artikel afsøger litterære eksempler, for at finde et svar: Er det fordi det onde er menneskets elementære natur, mere oprindelig, mere »vild«, medens det gode er tillært, og derfor kendelig. Er det fordi godheden er tæmmet natur? Eller også fordi det onde er det mere sand, medens det gode altid har et skær af hyckleri over sig. Den, der skildrer godhed og det gode, står altid under mistanke for at fordreje sandheden, at lyve om mennesket: Det er for god til at være sand, som vi så ofte siger. Artiklen kommer til den konklusion, at det gode fremstår som kedelig, fordi vi fremstiller det bsom et uvirkeligt og dermed utroværdigt ideal – i mod sætning til det gode som en real livsmulighed for os. Det sidste kan man skrive romaner om – det første ikke.

Kjedelig å være god? »Det gode menneske i litteraturen.«
En narrativ-filosofisk tankerekke med utvalg-
te litterære tekster

(...) Good is dull. What novelist ever succeeded in making a good man interesting? It is characteristic of this planet that the path of virtue is so unutterably depressing that it can be guaranteed to break the spirit and quench the vision of anybody who consistently attempts to tread it. Evil, on the contrary, is exciting and fascinating and alive. It is also very much more mysterious than good. Good can be seen through. Evil is opaque. (Murdoch 1970:223)

Sitatet er hentet fra romanen *A Fairly Honourable Defeat* av den britiske forfatteren Iris Murdoch. Det er en av hovedpersonene, den demoniske Julius King, som uttaler ordene. Jeg tør påstå at som prester, lærere, teologer, moralfilosofier og medmennesker ønsker vi ikke at det skal være slik romanfiguren Julius sier. Det virker intuitivt feil at fremstillinger av det gode menneske skal være kjedelige, depressive og livsbenektende. Likevel tror jeg mange vil nikke gjenkjennende til den lesererfaringen som Julius verbaliserer. For er det ikke slik at han langt på vei har rett? Mitt inntrykk er at det faktisk hører til sjeldenhetene at det gode menneske i film og litteratur er en fascinerende figur.

Men kanskje Julius' påstand må nyanseres allikevel? I denne artikkelen går jeg i møte med ulike litterære tekster om gode (og onde) mennesker. Mitt første spørsmål til tekstene er: Hva slags underliggende forestillinger om det gode impliseres i og gjennom de kulturelle uttrykkene vi finner i kunst, litteratur, eventyr og film? I forlengelsen av dette deskriptive arbeidet med subtekstene er spørsmålet mitt: På hvilken måte utfordres jeg som etiker av dette narrative eksempel materialet? Jeg ønsker å eksemplifisere muligheter for å hente innfallsvinkler til etisk refleksjon i litterære tekster, som videre vil kunne supplere og utfordre en mer abstrakt moralfilosofisk diskurs. Det er et spennende arbeid å gjenoppdage våre fortellingens moralske virkelighet, ikke minst fordi der ofte vil finnes språk og tankestrukturer som oppleves livsnære, relevante og utfordrende for mennesker i dag.

Det finnes en rekke varianter av »det godes problem«. I det følgende skal jeg identifisere noen slike forestillinger om det gode slik jeg leser dem i ulike motivkretser. Eksempelmaterialet spenner fra eventyr og klassiske litterære verker til nyere og mer populærkulturelle uttrykk. Det er for øvrig nødvendig å minne om at det jeg ser etter, er forestillingene slik de er krystallisert i fiksjonsform, stort sett knyttet til fiktive karakterer. Et kritisk moment å ha i bakhodet underveis, må være refleksjonen over de enkelte tekstenes troverdighet som sannhetsbærere. I den sammenheng er det også viktig å huske at det er et interaktivt forhold mellom den livserfaring som litteratur *gjenspeiler*, og den virkelighet litteraturen *skaper*. Med dette i mente blir det desto viktigere at vi identifiserer aspekter ved de forestillinger vi som formidlere av fortellinger påvirker mennesker med, men som vi også påvirkes av – mer eller mindre bevisst.

a) Veien inn i problemfeltet tar jeg via et helt banalt eksempel på et enkelt og nokså vanlig filmplot knyttet til erfaringen jeg presenterte innledningsvis: I filmmusicalen *Grease* (1978) er Sandra Dee (Olivia

Newton John) til å begynne med »god« men akk, så prippen, prektig og kjedelig. For at hun skal kunne bli filmens heltinne, og vinne sin dansende prins, må hun gjennomgå en forandring. Hun blir »slem« – mer rocka og vulgær, og dermed også mer populær. Stereotypiseringen er tydelig: Den snille og gode er kjedelig, de slemme er mye morsommere. Noen langt mindre banale eksempler på dette fenomenet finnes for eksempel i ulike utfoldelser av Faust-motivet. I for eksempel Goethes *Faust* (1808 og 1832), Manns *Doktor Faustus* (1947) eller hos Bulgakov i *Mesteren og Margarita* (1938/1967) er variantene av Mephistopheles-figuren (djevelen) kunstnerisk spennende, det er det ingen tvil om. Samtidig er de gode Margrete-figurantene nokså tannløse og forglemmelige til sammenligning.

Hvem lar seg ikke rive med av den onde karakteren i litteraturen, som så ofte er magisk, mystisk og forførende? Fascinasjonen over menneskets mørke sider er noe vi forholder oss til med skrekkblandet fryd. Det trigger fantasien. Det er sannsynligvis ikke noe problem å etablere at det onde (eller i sin noe mildere variant; 'det slemme') i film og litteratur oppleves som mer spennende og tiltrekkende enn det gode. Men så blir spørsmålet: *Hvorfor* er det at forestillinger om det gode og himmelen virker så avskrekkende og kjedelige? *Hvorfor* virker det onde og helvetesforestillingene alltid mer spennende? *Hva* er det som gjør at flammer og høygafler tiltaler oss mer enn harper og gullgater?

En mulighet kan være knyttet til at mange litterære tekster bærer i seg arketyriske forestillinger om menneskets onde natur. Noen ganger spilles slike forestillinger ut nokså grunt, andre ganger går de dypt. Tekstene spiller likevel ofte på at vi *frist*es av nytelse, av selvhevdelse, makt, egoisme og hedonisme. Den menneskelige grunnstilling er altså ond, og vi trekkes ubønnhørlig i den retningen. Implisitt må også lastene overvinnnes for at mennesket skal bli godt.

Litteraturens behandling av gode og onde mennesker er ofte representativt for en antropologi som samsvarer med den tradisjonelle vestlig-kristne dualistiske struktur. Et Augustinsk bilde av kosmisk kamp og menneskets grunnvilkår er sannsynligvis en av grunnstrukturene i moderne tids litteratur og film, uansett om man tilslutter seg denne store fortellingen eller ikke. Menneskenaturen, driftene, det verdslige og alt jordisk er ondt i kraft av syndefallet. Å vende seg bort fra dette lave, å rette blikket mot Gud – i retning av det hellige og gode, er å gå *contra naturam*. Det er noe mennesket ikke kan klare uten hjelp. Men om man derimot ser eller beveger seg i retning av det on-

de, vil det være å følge minste motstands vei. Det er det »lette«, og det er kanskje nettopp *det* som virker umiddelbart tiltrekkende på oss. Vi kan beundre det himmelske som ideal, men vi trekkes i virkeligheten mot det jordiske.

En annen mulighet til at vi kjedes av det gode og fascineres av det onde er at i en relativt fredelig, rik, hverdagslig vestlig virkelighet står de fleste av oss fjernt fra den virkelige og destruktive erfaringen av det onde. Vi klarer ikke å forholde oss til det på annet vis enn å gjøre kampen mellom det gode og det onde til underholdning. Vanligvis er slike absolutter for store for oss. I en beskyttet virkelighet er kanskje snillhet og slemhet så langt vi makter å tenke i en skala som har total godhet og total ondskap som sine yttergrenser. I frykt for smerte, sorg og lidelse begrenser vi vår verden i flukt fra det som truer. I kjedsomheten som resulterer søker vi likevel spenningen, men har vanligvis nok med fiksjonen. Skildringer av ondskap i litteraturen er ikke det *virkelig* onde. Det rammer ikke på samme måte. Vi ser ondskap utfoldet på film og vi leser om det i romaner, men vi berøres sjelden i dypet av vår menneskelighet. Det ekstreme blir så lett banalisert. Vi leser *American Psycho* og sier »Æsj, så ekkelt.« Vi ser vold, tortur, psykisk terror og mishandling i kinosalen, mens vi tar en neve popcorn til. Vi ser direkteendt masse mord på TV, og må bli fortalt av BBC: »This is not a movie«.

Fjorårets terrorhandlinger i USA sjokkerte blant annet fordi de viste en blasert befolkning den menneskelige erfaringens ytterpunkter og konsekvenser. Hollywood trakk lanseringen av den ene filmen etter den andre fordi de opplevdes upassende. De store begreper var for en stund ikke lenger banale. I det *ekte* livet er altså ondskap ikke lenger noe fascinerende. Det er livsforandrende, smertefullt og destruktivt. For når virkelighetens ondskap kommer nært nok innpå livet er det et sjokk for oss. I møtet med virkelig ondskap kan all tale om godhet virke som en flukt fra realitetene. Men vi klamrer oss allikevel til troen på godhet og kjærlighet. Håpet på at det finnes en annen ytterlighet enn det onde er plutselig livsnødvendig. Og midt i det ødeleggende erfarer vi også fellesskap, omsorg, solidaritet og medlidenskap. I et slikt virkelighetsbilde ikke lenger det gode kjedelig...

b) Vi går videre til neste motiv. En rekke romaner, filmer og eventyr spinner rundt det vi kan kalle »ulv i fåreklær-motivet«, ofte helt bokstavelig. Resepsjonen av slike fortellinger spiller blant annet på en dyp, kanskje ervervet, mistillit til det gode. Troverdigheten til det gode menneske utfordres. »Too good to be true«, kan det sies, under-

forstått: Det *må* ligge noe »grums« bak fasaden. Godhet i litteraturen framstår sjelden som noe sannferdig. Det kan være vanskelig å sette fingeren på hva det er som er galt med den tilsynelatende gode skikkelsen, men vi vet at vi ikke må være så naive som Rødhette i eventyret. Så vi inntar en skeptisk holdning til den glatte fasade, ellers kan det gå galt.

To tydelige eksempler på den type fortellinger som er med på å underbygge vår skepsis til det som framstår som godt, er å finne i Robert Louis Stevensons klassiske *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* fra 1886, eller i filmen *Unbreakable* fra 2001. Her spiller Bruce Willis David Dunn, mot Samuel L. Jacksons Elijah Price. Vi møter Dunn når han på mirakuløst vis har overlevet en alvorlig togulykke uten en skramme. Dunn er utifreds med livet, og føler at han er ment til større oppgaver enn å være familiefar og sikkerhetsvakt, men vet ikke hva han skal gjøre med det. Han møter en hyggelig, men mystisk mann som forteller ham at han er fysisk usårbar (unbreakable), og er kanskje ment å være superhelt slik som i tegneseriene. Denne mannen, Price, ble på grunn av benskjørhet kalt »glass man« som barn. I møtet mellom disse mennene, og i vennskapet som oppstår før sannheten kommer frem, er Dunn i en stadig kamp med seg selv for å vite hva han skal gjøre med livet sitt, og for å finne sin egen identitet. Det er altså gjennom aktive prosesser for »å finne seg selv« at han faktisk ender opp som superhelt. Dette utviklingsmotivet skal jeg komme tilbake til. Men hovedpoenget mitt her er knyttet til den som *ikke* er superhelten. Price fremstår allikevel som en god person gjennom nesten hele filmen. Han er en velvillig og idealistisk veiviser. Men til slutt i filmen viser det seg helt overraskende at det er ham som er den onde. Hans mål har slett ikke vært å finne en helt til beste for menneskeheten. Målet har vært å finne sin egen motsetning slik at han selv skulle kunne føle seg hel. For å oppnå dette har han iscenesatt skrekkelige katastrofer, og dermed kunnet »oppdage« Dunn.

Slike fortellinger gjør bruk av en nokså vanlig metaforikk som ikke sjelden utfoldes i film og litteratur. Bildebruken signaliserer at det umiddelbart gode og milde vesen bare er et påtatt skall, og at under den prektige overflaten ligger latent det »egentlige« – nemlig den utemmede natur, eller psykens skyggeside. Sensualitet, kroppslighet og grensesprengende oppførsel er dyriske egenskaper som må gjemmes, men fortellingene impliserer at de sprenger seg frem før eller siden. Når man gang på gang møter dette motivet utlagt i film, både bekrefter og underbygger dette en skepsis til det gode mennesket: *Det*

kan ikke være slik, det er bare en maske, det er for godt til å være sant... I dette finnes mange likhetstrekk med den siste av observasjonene fra analysen av forrige motivkrets, men her er poenget spisset mer i psykologisk enn i teologisk retning. Grunnforestillingen som ligger under dette motivet, er at vi mennesker slett ikke er »gode på bunnen«. Godhetens mulighet blir redusert til et overflatefenomen, til skinnhellighet.

c) Nå har jeg påstått at de onde og slemme figurantene i film og litteratur ofte oppleves som de mest spennende. Det kan være at det er et resultat av blasert kjedsomhet, eller at vi fristes av minste motstands vei. Jeg har også påpekt at den gode ikke nødvendigvis er en troverdig figur. Det kan nemlig vise seg en annen, et nattmenneske, bak fasaden. Men hva så med de karakterer som av filmskapere og forfattere virkelig er tenkt som gode mennesker? Det er riktignok ikke mange som virkelig har forsøkt å portrettere det fullkomne mennesket, eller fenomenet godhet. De som har forsøkt, har heller ikke hatt en lett jobb. Men det finnes noen eksempler. Jeg skal innom tre ulike verk og se på de gode karakterers vilkår i litteraturen. Den ene av disse er Fyrst Mysjkin, eller *Idioten* fra romanen ved samme navn av Dostojevskij fra 1869. Den neste er Bess, hovedpersonen (spilt av Emily Watson) i filmen *Breaking the waves* (1996) av Lars von Trier. Den siste figuranten er David Carr, som har bestemt seg for å »bli god«, fra Nick Hornbys nye roman *How to be Good* (2001).

Dostojevskij var den første av disse som slet med problemstillingen: *Hva er godhet?* I *Idioten* representerer den epileptiske Fyrst Mysjkin Dostojevskijs forsøket på å fremstille det absolutt gode menneske. På mange måter er *Idioten* en lidende Kristus-figur, men ikke helt. Han kan være uutholdelig irriterende i sin uskyldige forståelse av verden omkring seg. Samtidig fremstår han helt uangripelig god, for det er ingen ting han gjør som kan karakteriseres som egoistisk, eller ondt. Det virker ikke som det er noen skyggeside hos ham. Der finnes ingen indikator på at han ikke er det han framstår som: En god mann. Han er heller ikke spesielt kjedelig. Men er han rett og slett litt dum, slik tittelen antyder? Han er i alle fall naiv, og ikke spesielt vis. Jeg opplever ikke Fyrsten som en troverdig romanfigur. Jeg vet aldri om han er en beundringsverdig eller patetisk figur, men dette er nok noe av poenget med romanen. Kan min uro ha sammenheng med at det fullkomne menneske er en umulighet? Om det er tilfelle, vil det jo nødvendigvis også være vanskelig å skrive et troverdig portrett.

Lars von Trier ønsket også å lage et verk om absolutt godhet. Han plasserte sin films handling i Skottland på 1970-tallet. Den spinner seg rundt forholdet mellom Bess, en uskyldig, litt enkel lokal ung kvinne som gifter seg med oljearbeideren Jan. Når Jan blir ufør etter en ulykke, ofrer Bess først ryktet, så livet sitt for å redde ham. I utfoldelsen av karakteren Bess havnet von Trier etter hvert i nøyaktig det samme problemfeltet som Dostojevskij gjorde. Dette blir tydelig under rettsaks scenen mot slutten av filmen, etter at Bess er død. Der settes spørsmålet på spissen. Dommeren spør legen: »Var hun dum eller var hun god?« Legen svarer til slutt at hun var god. Sett fra én synsvinkel bekrefter filmens slutt denne tolkningen, når klokkene i himmelen ringer over oljeriggen som en siste hilsen til Jan. En slik tolkning forutsetter at Bess i en slags overjordisk godhet selv valgte å fornedre seg selv som et sonoffer, en handling som er prefigurert av Kristusfortellingen. Det blir en sterk opplevelse. Men det er også fullt mulig å tolke filmen som et uttrykk for konsekvensene av grovt misbruk – både maktmisbruk, seksuelt misbruk og religiøst misbruk. I rammen av et slikt bilde er Bess naiv og rett og slett dum. Problemet er at det er umulig å skille disse to tolkningene fra hverandre, og jeg tror dette er en av grunnene til at filmen er så forstyrrende. Den går ikke opp i et enkelt mønster, slik heller ikke *Idioten* går opp.

Et helt ferskt forsøk på å utforske den samme tematikken skjer i Nick Hornbys *How to be Good*. Erfaringen blir nok en gang noe av det samme, om enn i en mer karikert og mindre dramatisk setting enn hos de andre figurantene. Ektemannen (David) til hovedpersonen (Katie Carr) bestemmer seg plutselig for å bli god. Virkelig god. Resultatet blir en patetisk »nyfrelst« liberal figur som går alle på nervene med sin mildhet, sjenerøsitet og idealisme. Problemet er at han skaper en rekke konflikter i familie og nærmiljøet som en konsekvens av sin angeliske opptreden. Han er også totalt humorløs, og går fra å være en sarkastisk avisspaltist (»The angriest man in Holloway«) til en grusomt kjedelig person uten snev av selvironi. Men han er strengt tatt uangripelig. Det er bare i kjølvannet av hans »gode« handlinger at ting ikke fungerer etter sin hensikt. Om vi sammenligner denne figuren med David Dunns identitetsutvikling i *Unbreakable*, blir poenget noe av det motsatte her: Det er mulig at Hornbys David Carr fungerer så dårlig som romanfigur fordi det ikke finnes noe element av *streben* i hans livsfortelling. Han blir *plutselig* god, uten å gjøre noe for det selv. Denne forvandlingen tror man ikke på.

Om man skulle forsøke å identifisere ett hovedproblem i denne motivkretsen, er min oppfatning at ingen av disse tre fortellingene har rot i erfaringer av hva det vil si å være menneske. Karakterene blir ikke mer enn idérepresentasjoner av en rekke ulike abstrakte diskurser som reflekterer idealene i en gitt historisk kontekst. Idiotten, Bess og David er tenkt som gode figuranter i litteraturen, men forblir langt på vei pappfigurer. De er illustrasjoner på den aksepterte etiske holdning i ulike tidsepoker og på ulike steder. Fortellingene gjenspeiler mange av de krav til livsførsel man i de gitte kontekster moralsk sett streber etter, og delvis også dømmes etter. Karakterene representerer altså hvert sitt sett av normsystemer. Idiotten forsøker å være 'god' slik man definerte en fullkommen moralsk vandel i borgerlig-kristen-1800talls-forstand i Russland. Bess reflekterer et konservativt reformert godhetsideal der offermotivet står sterkt. (Hennes fortelling kompliseres riktignok av at offer, maktrelasjoner og seksualitet blandes i en meget problematisk suppe.) David er den gode i »politisk korrekt« forstand som illustrerer liberale kulturelle og politiske verdier i det 20 århundre.

Jeg sitter igjen med en flau følelse av å ha blitt lurt av alle disse representasjonene. Troverdigheten til det gode lider samme skjebne som vi så tidligere. Det overbeviser ikke helt. Men til forskjell fra forestillingene som lå under i forrige motivkrets, er ikke engang ulven bak masken å finne i disse fortellingene. Det er bare tomhet. Erfaringen er til syvende og sist at disse karakterene ikke fungerer godt litterært, kanskje fordi de ikke har bredde nok eller at de ikke godt nok reflekterer livets og den menneskelige psykes kompleksitet. Tekstene vi har sett er spennende prosjekter, og glimrende film/litteratur i den forstand at de setter i gang mange tanker hos leseren. Men jeg tror ikke disse fortellingene noen gang vil kunne slippe unna den kritiske leserens ubehagelige erfaring av at figurantene ikke er annet enn fiksjoner.

d) Etter alt dette er det nødvendig å spørre om ikke det finnes noen fortellinger om det gode som faktisk *fungerer*. Et viktig spørsmål blir så: Hvilke kriterier har jeg for å spørre om fortellingene fungerer? Er det kanskje et krav at fortellinger om gode mennesker inspirerer oss til etterfølgelse? Kan det i så fall være at helgenvitaene er den type fortelling vi leter etter? Eller hva med biografiene til mennesker som Nelson Mandela, Mor Theresa, Helen Prejean og Mahatma Gandhi? Det er et mulig poeng her at ingen av de nevnte fortellingene er (helt) fiktive. Er dette mer troverdig for oss? Jeg tror i denne sammen-

hengen at det er tilfelle. Når vi vet at fortellingene handler om reelle mennesker, så vet vi også at de ikke kan være fullkomne. Det kan godt være at vår respons springer ut av en erfaring av at det skal så mye til å være god at vi blir imponert når andre framstår som spesielt gode mennesker.

En viktig fortelling å se til når vi forsøker å snakke om det godes vilkår blant mennesker er den bibelske fortelling om Jesus, et fullkomment godt menneske. Jeg tror det ligger et viktig poeng i at vi ikke først og fremst identifiserer hans godhet som et resultat av tilslutningen til datidens moralske normsystem. Han trosset pliktene på sabbaten, han spiste god mat og drakk vin, han kunne være sint og redd, hans venner var tollere og prostituerte – han gikk i mot »the establishment«. Men han var fullkomment god, og i motsetning til Idioten var Kristus *mer enn* et ideal. Han var, i tillegg til å være sann Gud, også *vere homo* – sant menneske.

Det kan godt altså være at Fyrst Mysjkin, Bess og David framstår som idioter fordi de aldri blir mer enn ferdigbakte idérepresentasjoner av moralske normsystemer. De er ikke virkelig situerte menneskeliv. Som mennesker er vi grunnleggende relasjonelle, og vi er underveis i livet. De relasjonene romanenes figurantene står i spilles riktignok ut som bimotiv som for så vidt ofte er sentrale for handlingen. Men det er sjelden at det godhetsidealet som gjenspeiles i de nevnte verkene synes å reflektere eller samsvare med relasjonenes og prosessens betydning. Det godes arena er her i det abstrakte og statiske. Idealene har ikke bakkekontakt. Mot slutten av Hornbys *How to be Good* reflekterer jeg-personen Katie Carr over hva som er problemet til David og hans »guru« D.J. GoodNews. Hun kommenterer på hvor vanskelige hverdagens nære relasjoner er, og setter dermed fingeren på noe viktig:

Who are these people, that they want to save the world and yet they are incapable of forming proper relationships with anybody? As GoodNews so eloquently puts it, it's love this and love that, but of course it's so easy to love someone you don't know, whether it's George Clooney or Monkey. Staying civil to someone with whom you've ever shared Christmas turkey – now there's a miracle. (Hornby 2001: 220)

I dette sitatet tror jeg Katie identifiserer et problem som er gjennomgående for de romaner vi har sett. I de nevnte verkene lever hovedpersonene så å si »utenfor« sine kontekster. Karakterenes godhet blir statisk. Ideen om hva godhet er utvikler seg ikke i møte med mennesker, men er ferdig definert, og tres ned over enhver relasjon.

Min hovedresponns som etiker på de lesererfaringer jeg nå har gjort rede for, er at vår tale om det gode liv – både i litteraturen og i virkeligheten – må begynne i og forstås på bakgrunn av livets *relasjoner*. Vi lever i fellesskap, både store og små, lokale og globale, situert både i tid og rom. Disse vil alltid vil være i forandring, og utfordrer og former oss derfor på grunnleggende vis gjennom hele vårt liv. Våre idealer, vår tanke om det perfekte, formes kontinuerlig av erfaringer av det gode, av tillit, barmhjertighet og av kjærlighet. Dette er erfaringer som har sitt sted i møte med nesten. Samtidig er det viktig å fastholde tross alt at idealene sprenger grensene for vår erfaring. I møte med våre medmenneskers erfaringer av hva det gode er, utfordres hele tiden våre egne tolkninger av hva et begrep som »Det Gode« innebærer. Idealene formes i en stadig prosess, gjennom levd liv og refleksjon over dette, og ikke minst i relasjon til *den andre*. I møte med mennesker, tekster og bilder, og gjennom den påfølgende refleksjonen vi gjør oss, oppstår viktige erfaringer som bør gjenspeiles i vår tale om etiske idealer.

Jeg tror at det finnes mange eksempler på filmer og romaner om mennesker som imponerer, der også fiktive karakterer langt på vei kan sies å være gode. Men i seriøs film og litteratur er slike gode figuranter vanligvis *komplekse* mennesker. Det er aldri så enkelt som at noen er helt gode, og andre er helt onde. Forståelsen av det gode *blir* nemlig kjedelig når det forenkles, når det fremstår dekontekstualisert og stillestående. Derfor er det kanskje ikke i møte med de såkalt »absolutt gode« figurantene i litteraturen at vi best kan identifisere hva godhet er eller kan være, men i møte med mennesker, fiktive eller ikke, som strever med å leve det gode liv.

For å trekke en felles konklusjon på denne gjennomgangen av noen underliggende forestillinger om det gode i eksempelmaterialet: Det gode i litteraturen kan så ofte *virke* kjedelig fordi det ikke er troverdig. Det gode fremstilles som noe gitt, noe statisk og overjordisk. Det gode blir altså stående utenfor oss selv, og er uten utviklingspotensiale. Men det er en viktig forskjell mellom *det gode som det ideal vi streber etter å virkeliggjøre*, og *det gode liv vi som mennesker har muligheter*

for å leve. Det siste kan man skrive romaner om, det første kan man kanskje ikke skrive om.

Litteratur

Murdoch, Iris (1970) *A Fairly Honourable Defeat*. London: Penguin Books

Hornby, Nick. (2001) *How to be Good*. London: Viking

Cand. philol., phd-stipendiat (Etikk)
Maud Marion Laird Stenseng
Det Teologiske Menighetsfakultet
Gydas vei 4, N-0363 Oslo

Det uhåndterligt gode

Om værdier og det uvurderlige

• Talen om værdier kan være et forsøg på at gøre det gode håndterligt. At tale om værdier indebærer et problematisk subjektivt element, ja værdier kan også instrumentaliseres. Talen om værdierne rummer den fare, at vi mister sansen for det gode som det uvurderlige og det vil sige sansen for grænsen for vores vurdering. Dette bidrag gøre rede for det problematiske ved talen om værdierne. Men at det ikke er problemløst at tale om værdier betyder ikke, at vi skal lade være. Tværtimod understreger de problemer, vi støder på, nødvendigheden af en refleksion, hvor vi aflægger regnskab for, hvad vi tænker ved værdierne. En sådan selvbesindelse har værdi i sig selv, men er også begrundet i, at værdierne ikke er problemløse størrelser, vi udstyrer os selv med, men omvendt et spørgsmål om, hvorledes vi selv forholder os.

Det at tale om værdier er kommet til at spille en anderledes rolle end før – så vel i det offentlige rum som i nære mellem menneskelige relationer. Det er udtryk for en tiltagende refleksivitet, hvor vi spejler vore forhold til hinanden. Men hvad sker der, når vi taler om værdier? Hvorfor gør vi det? Hvad er forholdet mellem at have værdier og så at tale om dem?

Værdier har vi kun på den måde, at vi giver udtryk for dem i ord eller i handling, idet de mere eller mindre tydeligt bestemmer, hvad det er, vi siger og gør. Det er imidlertid ikke det samme som at tale om værdier. Når vi taler om værdier, træder vi et skridt tilbage fra os selv. Det kan der være gode grunde til. Værdier kan være et problem for os på forskellige måder. En offentlig diskussion, der kun drejer sig om midler og ikke også mål, er amputeret.¹ I mødet med andre måder at se verden på er vi forpligtet på at tænke efter og at gøre rede for, hvil-

ke værdier vi selv lader os bestemme af. Men vi kan også være usikre på, hvad det er for værdier, vi selv skal leve efter. Vi kan stå i en situation af rådvildhed, måske tilmed en slags tomrum, hvor vi søger værdier at orientere os efter.

I den situation kan der imidlertid også ske det, at det at tale om værdier bliver en måde at have dem på. Det hænger sammen med, at vi lever i en synlighedens kultur. I en kultur, der dyrker synlighed, bliver synliggørelse ikke kun et spørgsmål om at gøre det oversete – f.eks. minoriter eller udsatte befolkningsgrupper – synligt, men synliggørelse bliver et grundvilkår for kommunikation. »Livet drejer sig om at sælge sig selv«, som en skattechef udtrykte det i forbindelse med overgang til individuel løn. Det har det måske også gjort før, men nu er det blevet gængs visdom. Og hvad sælger vi os selv på? Ja, også på de værdier, vi går ind for. Det at tale om værdier bliver en måde at profilere sig selv på. Det kan ligefrem virke, som om værdierne kommer af at tale om dem. Hvis man f.eks. kan sige, at man har en værdibaseret ledelse, så er det i sig selv godt. Det styrker ens image. Men skulle det ikke være selvfølgelig, at ledelsen i et firma eller en institution er værdibaseret? Hvorfor gøre opmærksom på det?

Denne korte situationsbeskrivelse peger på, at talen om værdier rummer nogle problemer, som det er værdt at se nærmere på. Værdier søges og efterlyses, samtidig med at det er blevet gængs visdom, at de er subjektive. Men hvis værdier er subjektive, hvorfor skulle vi så søge efter dem, som om de var noget, vi blot skulle finde? Hvad vil det i det hele taget sige, at værdier er subjektive? Det er blevet almindeligt tankegods, fordi det forekommer selvfølgelig, at værdier er noget, vi vælger. Det siger sig selv, at hvilke værdier vi har, er et spørgsmål om, hvad vi selv tillægger værdi. Værdier er kort sagt udtryk for en vurdering, som et subjekt foretager. Især hvis det drejer sig om, hvad det vil med sit liv.

Denne *subjektivering* af værdierne kan gå hånd i hånd med en *instrumentalisering*. Hvis vi forestiller os at befinde os i et værditomrum, som vi må have fyldt ud, bliver værdier noget, vi kan vælge og udstyre os selv med. En sådan instrumentalisering slår igennem i dyrkelsen af synlighed. For et af de stærkeste midler til at gøre sig selv synlig over for andre er at bruge værdier til at forme sit image. I det vi udstyrer os selv med værdier, profilerer vi os selv.

Instrumentaliseringen af værdierne forudsætter, at vi er subjekter, der udstyrer os med værdier. Men det ironiske er, at en sådan instrumentalisering netop misforstår værdiernes subjektive karakter. Hvis

værdier bliver gjort instrumentelle, hvis vi bruger dem til at gøre os selv synlige med, er spørgsmålet, hvilken måde vi så har dem på. Vi bliver til et dobbelt subjekt: På den ene side et subjekt, der vælger, på den anden side det objekt, der selv skal udstyres med værdier og bære eller legemliggøre dem. Det åbne spørgsmål er, om de værdier, vi vælger, også er de værdier, vi i sidste ende nærer. At vi kun har værdier ved at give udtryk for dem i ord og handling betyder ikke, at vi har magt over os selv til at iscenesætte de værdier, vi lever efter.

Forholdet mellem at tale om værdier, at vælge dem, og at nære dem, er således kompliceret. For det første kan vi skjule os med det, vi siger. Det er en gammel indsigt, at man kan hykle fromhed og godhed. At sige, at vi går ind for bestemte værdier, er ikke det samme som at nære dem. Hvis værdier gøres til noget, vi taler os frem til eller konstruerer, mister vi sansen for problemet i det at have dem: nemlig om vi nu også nærer dem. For det andet er problemet, hvad de værdier, vi går ind for, betyder. Hvad betyder en værdi som omsorg? Med et eksempel fra sygeplejen, hvor bevidstheden om omsorg er i fokus: »Den ældre hr. Madsen er netop blevet opereret. Han foretrækker at være Des, vil hellere læse i sin bog end diskutere, hvordan han har det efter operationen for blærekræft. Sygeplejersken sætter sig på sengekanten og insisterer: »Vi er her jo for din skyld, Madsen«. Senere fortæller hun sine kolleger, at Madsen er indesluttet og svær at nå«. ¹ Omsorgen bliver her til et krav om, at den anden skal tale ud, og at vi i omsorgen for hinanden har et krav på at se hinanden. Selv om man taler om omsorg, selv om man mener at gøre en omsorgsfuld handling, er spørgsmålet, om det nu også er omsorg.

At det ikke er problemløst at tale om værdier betyder ikke, at vi skal lade være. Tværtimod understreger de problemer, vi er stødt på, nødvendigheden af en refleksion, hvor vi aflægger regnskab for, hvad vi tænker ved værdierne. En sådan selvbesindelse har værdi i sig selv, men er også begrundet i, at værdierne ikke er problemløse størrelser, vi udstyrer os selv med, men omvendt et spørgsmål om, hvorledes vi selv forholder os. Dermed er vi tilbage i værdiernes subjektive karakter. Det er den, jeg vil forsøge at indkredse nærmere i det følgende med den pointe, at værdier har en dobbelt karakter: De er på én gang elementære og normative.

Værdi, krise, fortolkning

Først er det på sin plads med et historisk rids. Aktuelle diskussioner lider ofte under en korttidshukommelse. En deltager i Sorø-mødet om værdier i sommeren 2000 hævdede således, at der ingen værdidebat var fra 1945 og frem til slutningen af 1980'erne. Det kunne med en vis ret siges om slutningen af 1960'erne og 1970'erne, hvor der meget groft fandt en opdeling sted mellem på den ene side en politik uden værdidebat og på den anden side en ideologikritisk reduktion af værdier til et spørgsmål om magt. Men set i et lidt større perspektiv går spørgsmålet om værdierne som en rød tråd gennem det 20. århundrede. Det slår ikke mindst ud i slutningen af 1940'erne og 1950'erne. Og i tilbageblik på århundredet er det karakteristisk, at *værdi* og *krise* bliver knyttet sammen. Den krisebevidsthed, som præger store dele af det 20. århundrede, er en bevidsthed om værdiernes krise. Det er erfaringerne af 1. Verdenskrig, der sætter skel. Det 20. århundrede begynder med en rystelse af verdensbilledet, der indebærer det værdisammenbrud, som Nietzsche havde diagnosticeret nogle årtier før, og dog anderledes – ved at være knyttet til historiske erfaringer af navnløs lidelse.

Det er ud fra dette værdisammenbrud, at vi må forstå den rolle, som talen om værdier spiller i det 20. århundrede. Ikke at denne rolle ikke ændrer sig undervejs. Men værdisammenbruddet betyder en orienteringsløshed, der fortolkes som tab af en metafysisk begrundet værdiorden. Det reflekteres i 1940'erne i eksistentialismen hos Sartre og Camus. Menneskets situation bestemmes her metafysisk kritisk som absurd, nemlig som misforholdet mellem på den ene side menneskets spørger efter mening og på den anden side det, at verden blot er der uden indbygget mening. Forudsætningen for diagnosen hentes hos Nietzsche med talen om Guds død som tabet af den øverste værdi, der holder sammen på en verden af værdier. Det, der forhindrer værdinihilismen, er igen en tanke hentet hos Nietzsche, nemlig at udvejen er det suveræne subjekt, der selv vælger eller sætter nye værdier.

Man kan med god ret sige, at situationen har været anderledes siden slutningen af 1980'erne. Nu er det ikke så meget værdinihilisme som en pluralisme af værdier, der er udfordringen. Problemet ligger ikke så meget i et fravær af værdier som det, at der er for mange af dem. Og dog er der nogle træk, der går igen. Først og fremmest det, vi ud fra Nietzsche kan kalde tabet af universal- eller centralperspektivet. Værdisammenbruddet betyder, at det er en hierarkisk ordnet

verden af værdier, der bryder sammen. Og at den *er* brudt sammen, er blevet en fælles kulturel erfaring. Tabet af centralperspektiv gør sig således også gældende nu, ikke som en svimlende erfaring, men som en situation, man kan finde sig til rette i. Mens eksistentialismen var negativt bestemt af tabet (orienteringsløshed, menneskets absurde stilling i universet), kan man ikke længere tale om en tabserfaring i postmodernismen, der tværtimod celebrerer den mangfoldighed af perspektiver og fortolkninger, som tabet af centralperspektiv åbner for. Problemet heri er den latente indifferens, som ikke tager mødet med andre verdenssyn alvorligt.

Denne korte skitse er tegnet med de store linier. Der er god grund til at sætte spørgsmålstegn ved skematiske modeller som f.eks. forestillingen om, at man før har levet i en metafysisk begrundet værdior- den med et samlande perspektiv. En sådan skematisk forståelse reducerer den tvivl og rådvildhed, mennesker har kunnet erfare til andre tider. Men selv om skitsen er grov, kan den give et passende afsæt for diskussion i det følgende. De tre forbundne forestillinger hos Nietzsche: at værdisammenbruddet forstået som et tab af enhedsper- spektiv åbner for en mangfoldighed af perspektiver og fortolkninger, at værdier netop er fortolkninger, og at den opgave, som tabet af en metafysisk orden stiller, er at skabe nye værdier – betyder, at værdier er subjektive. At vi lever i en verden af perspektiver, og at værdier er fortolkninger og dermed subjektive, er blevet almindeligt tankegods. Det understreges af den refleksivitet, der ligger i, at den måde, man selv lever på, spejles i andre livsformer. Refleksiviteten sætter sit præg på den måde, man har værdierne på, idet de er noget, man væl- ger – og vælger sig selv ved.

At værdier er fortolkninger og dermed subjektive har fået en selv- følgelighed over sig. Men er det så selvfølgelig? Hvad vil det sige, at værdier er subjektive? Hvad er en værdi? Eller hvad gør en værdi?

Værdiernes rum og tid

Værdier er, hvad vi orienterer vort liv efter. Værdier ordner verden, og det på en elementær måde, idet værdiernes rum og tid er forviklet med legemets rum og tid. Tag udtryk som hvad der er oppe, og hvad der er nede. Hvis vi vil udtrykke, at vi er rystede, kan vi sige: »Nu véd jeg snart ikke, hvad der er oppe og nede«. Eller hvad der er fjernt og nært. Noget kan stå én nært eller ligge én fjernt. Det, der står én nært, har en særlig værdi for én. Det sætter især skel i forholdet til

andre mennesker. Vi skelner mellem, hvem der er ens nærmeste, og hvem der står én fjernere. Rummet ændres metaforisk, det oversættes: Den, der står én nært, kan godt være borte. Forbindelsen bygger bro over en afstand i rum – og også i tid. Derfor kan man længes efter at se hinanden. På denne baggrund viser begrebet om næsten sig at være paradoksalt bestemt: Det forholder sig til, at vi har en kreds af udvalgte, som er os nærmest, mens næsten er nær-på som henvist til os og dog ikke-udvalgt.

At værdierne på denne måde har en elementær karakter viser sig i det *at se*. Når vi ser, kan vi tillægge eller frakende det, vi ser, betydning og værdi. Derfor kan samvær mellem mennesker kredse om det at se og at blive set. Spørgsmålet om værdi begynder således i selve måden, vi ser på. Og i måden, vi ser på, er der et forhold til tid. At tillægge det menneske, vi ser, betydning, hænger sammen med at give det *tid* til at vise, hvem det er. Modsat skærer mistro eller det at dømme andre tiden af: Jeg véd, hvem den anden er, og behøver derfor ikke mere tid til at afgøre det. Den elementære karakter af værdierne har således med *synets rum og tid* at gøre. At tillægge betydning ved at se kan også bestå i at give sig selv tid til at se efter og at give den anden tid til at vise sig anderledes.

At der er en magt i synet og i vores forhold til tid, er evident. At vi lever i en synlighedens kultur betyder også, at tid er et spørgsmål om prioritering. Vi dyrker synlighed, og det at få og give opmærksomhed har med tid at gøre. Men heri ligger også det, jeg før kaldte en instrumentalisering af værdierne. Alt kan blive et spørgsmål om prioritering. Således kan man prioritere arbejde, karriere, børn, venner, kæreste. Det er et spørgsmål om, hvad vi bruger tid på. Vi kan så tale om »kvalitetstid«, når vi er sammen med dem, vi prioriterer at være sammen med. Vores forhold til hinanden bliver draget ind i en målelighedens dimension. Rummet og tiden er frit til, at vi kan vurdere hinanden. Men denne tale om prioritering hviler på, at der er et subjekt, os selv, der prioriterer.

At værdier er subjektive har som sagt fået en selvfølgelighed over sig. Men hvad vil det sige, at de er subjektive? Betyder det, at værdier går op i vurdering og prioritering? At værdier er subjektive hænger som sagt på, at de er fortolkninger. Umiddelbart synes det at stemme godt med, hvad jeg sagde før, nemlig at værdier ordner rum og tid. Sammenhængen udtrykkes i Nietzsches berømte fortælling i *Die fröhliche Wissenschaft* om det gale menneske, som går rundt med en lygte

ved højlys dag på markedspladsen og taler om, at Gud er død. Det hedder her:

»Hvem gav os svampen til at viske hele horisonten væk? Hvad var det, vi gjorde, da vi løste denne jord fra dens sol? Hvor bevæger den sig nu hen? Hvor bevæger vi os hen? Væk fra alle sole? Falder vi ikke ustandselig? Bagover, til siden, forover, til alle sider? Er der stadig et oppe og et nede? Strejfer vi ikke omkring som gennem et uendeligt intet? Ånder det tomme rumme ikke på os?«¹

Guds død er tabet af centralperspektiv. Tabet af den øverste værdi giver orienteringsløshed og svimmelhed. Er der stadig et oppe og et nede? Af dette kan vi læse den elementære betydning af værdierne netop som fortolkninger: De er ikke overbygning eller tilføjelser til det liv, vi lever. At leve er at perspektivere og at fortolke. Værdier er det, man orienterer sit liv efter. Det er det, man tillægger betydning ved at leve efter det. For så vidt er det en gammel teologisk indsigt, at et menneske har sit hjerte et eller andet sted. Spørgsmålet er kun hvor. Eller med andre ord, hvad hjertet hænger ved.²

For Nietzsche åbner værdisammenbruddet imidlertid det projekt at skabe nye værdier. Og her får subjektet en anden stilling.

Værdiernes subjektivitet

At vi ikke befinder os i en verden af givne værdier, men at vi selv må vælge eller skabe værdierne, denne tanke – eller rettere disse to tanker – hos Nietzsche er slået igennem i vores kultur. Metafysikken forstået som det at tænke i to verdener, nemlig at denne verden her måles på en anden verden, den sande, betød en værdisætning: Værdierne var bygget ind i tilværelsen, idet verden var hierarkisk ordnet. Et sådant metafysisk værdibegreb falder sammen i det øjeblik, metafysikken gennemskues som en alt for menneskelig fortolkning eller konstruktion. Det, vi står tilbage med i værdisammenbruddet, tabet af en på forhånd ordnet verden, er vore egne menneskelige fortolkninger. Udvejen af sammenbruddet er for Nietzsche som sagt, at vi selv suverænt sætter værdierne.

To ting blandes sammen her. Det ene er, at værdierne ikke falder ned fra himlen. Vi kan ikke hente dem ud af tilværelsens indretning. Noget kommer imellem, nemlig os selv eller vor egen fortolkning.

Værdier er personlige, de er noget, vi nærer ved at sætte os ind på dem. De er i denne forstand udtryk for os selv, for vor fortolkning eller vort perspektiv på verden. Men at værdierne er subjektive i denne forstand betyder ikke, at de blot er vores fortolkning eller konstruktion. Der er tale om to forskellige betydninger af subjektivitet. Det selvfølgelige, at værdier er personlige, idet vi selv må nære dem, og at vi, i og med vi hævder dem, fortolker verden, bliver til noget, der ved nærmere eftersyn ikke er selvfølgeligt: at værdier er konstruktioner. Med det sidste – værdier som blot vore fortolkninger – reduceres den komplekse forståelse af subjektivitet, som ligger i det første.

Det skal jeg prøve at vise. For overskuelighedens skyld deler jeg tankegangen op i forskellige skridt:

1) *Selv-bestemthed*. Lad os tage udgangspunkt i det selvfølgelige, at værdier er subjektive i den forstand, at de næres af de mennesker, som har dem. Vi tillægger noget værdi. Men hvad sker der med os selv, når vi tillægger noget værdi? Vi bliver *selv bestemte*. At hævde bestemte værdier indebærer, at man selv forpligtes af dem. Værdier er ikke kun noget, vi tillægger, men også noget, der forpligter os. I sidste ende tillægger vi noget værdi *for os*. Umiddelbart lyder det, som om værdierne blot er subjektive, men pointen er, at de er subjektive i en omvendt betydning: Vi bliver selv bestemte af det, vi tror på. Vi mister selv vilkårlighed. Ganske vist kan man godt sige, at man går ind for bestemte værdier uden at gøre det, altså uden selv at være forpligtet af det, men det slår tilbage, for så går man ikke virkelig ind for dem. Det, der betyder noget for én, er det, man selv bliver bestemt af. Det er målestokken for, om vi nærer de værdier, vi hævder.

Dette giver en afgørende forskel i forståelsen af subjektivitet. Ifølge den første opfattelse bliver vi selv bestemte, når vi tillægger noget værdi. Men selv-bestemtheden er, hvad der mangler i den anden opfattelse. Værdier er her subjektive, idet vi selv skaber dem. Det vil sige, at de er, hvad vi lægger i dem. Den opfattelse har som sagt fået en vis selvfølgelighed over sig, men det har den måske kun, fordi vi ikke følger dens konsekvenser. Hvis vi selv skaber værdierne, får vi kun os selv igen. At vi tillægger noget værdi bliver til, at værdi blot er noget, vi tillægger tingene. Og i det forhold er vi selv ubestemte. Vi bliver ikke selv bestemte af det, vi gør. Men der er en afgørende *passivitet* i det at nære værdier; det er et spørgsmål om selv at blive bestemt. Om vi virkelig nærer de værdier, vi hævder, afhænger af, om de får betydning for det liv, vi lever. De kan blive udtryk for den måde, vi ser verden på, men behøver det ikke. Oftest er der en afstand mellem de

værdier, vi mener at nære, og det liv, vi lever. Hvis værdier kun er, hvad vi lægger i dem, hvorledes er det så muligt at leve i hykleri med dem og bedrage os selv med dem?

2) *Det værdifulde*. Lad os igen tage udgangspunkt i, at værdier er subjektive i den forstand, at vi tillægger noget værdi. Det betyder som sagt ikke, at værdi blot er noget, vi tillægger. Og det betyder heller ikke, at noget er værdifuldt, *fordi* vi tillægger det værdi. Værdierne kan ikke reduceres til vor vurdering. Men det er, hvad der ligger i at sige, at værdierne blot er vore fortolkninger. En sådan subjektivisme, der som sagt præger talen om værdier, kan ikke gøre rede for, hvad vi mener med at tillægge noget værdi. Når vi tillægger noget værdi, er det, fordi det er *værdifuldt* for os. Hvis det er værdifuldt, fordi vi tillægger det værdi, ville den værdi, vi støder på, blot være den, vi selv har nedlagt deri. Hvis værdierne kun er vor vurdering, er vurderingen selvbekræftende, den er lukket inde i sig selv. Men det skal ikke forstås sådan, at der ikke er tale om en vurdering. For vi konstaterer ikke, at noget er værdifuldt, vi vurderer det netop som værdifuldt. Vores vurdering peger ud over sig selv til det, som vi ser som værdifuldt. Derfor kan vurderinger og værdier diskuteres.

Som sagt har det synspunkt, at vi selv skaber vore værdier, og at vi – som Nietzsche hævder – suverænt selv skal skabe dem, sat sit præg på vores kultur. Men hvis vi prøver at tænke konsekvensen igennem, altså at vi selv skal leve med dette synspunkt, melder problemerne sig. Kan vi tro på værdier, som vi bevidst selv skaber? Hvis værdierne kun er udtryk for et valg, vi har gjort, hvis vi med andre ord kun kan se dem som vore egne forestillinger, er de på forhånd gennembrudte, vi er på den anden side af dem. Hvis det blot er os selv, der sætter værdierne, hvorfor så ikke sætte andre? Værdierne bliver udskiftelige, idet de kun udtrykker vor egen vilkårlighed og ubestemthed. Hvis vi bevidst selv vælger de værdier, vi skal tro på, står vi selv et andet sted. Og det betyder, at vi bruger de værdier, vi skal tro på, til at bekræfte os selv (hos Nietzsche således til at forøge viljen til magt). De bliver instrumenter til at bemestre livet.

3) *Erfaring og grænse*. Noget er ikke værdifuldt, fordi vi tillægger det værdi. Tværtimod tillægger vi det værdi, fordi vi ser det som værdifuldt. Det understreges af, at vi kan opdage eller erfare noget som værdifuldt. Vi støder på noget værdifuldt, ja, vi kan ligefrem støde os på det. Det er den kompleksitet af aktivitet og passivitet, der ligger i værdiernes subjektivitet: Vi gør noget selv, idet vi vurderer og tillægger værdi, og vi erfarer med os selv, at noget er værdifuldt. Hvis

vi virkelig tillægger noget værdi, får det betydning for det liv, vi lever. Men måske tillægger vi netop kun noget betydning, fordi det allerede *har* betydning for os. Det kan vi opdage, hvis vi er ved at miste det. Ved sygdom f.eks. førlighed, sundhed eller i sidste ende livet. Vort liv har allerede betydning for os, før vi tillægger det betydning. De forhold, vi står i til andre, har ikke først betydning ved, at vi tillægger dem betydning. Vi kan tværtimod – og ofte smerteligt – opdage den betydning, et andet menneske har for os. Ligeledes kan vi erfare et fællesskab med mennesker, vi ikke på forhånd har en historie fælles med. At der i denne forstand er noget elementært menneskeligt er, hvad eksempelfortællingen om den barmhjertige samaritaner henviser til. Fortællingen fører synet hos den, der hører. Vi skal gøres opmærksomme på det, vi ser. Vi ser ikke det, vi skal se, men måden, vi ikke ser det på er, at vi overser det, f.eks. ved at se til den anden side. Vi bliver da seende ved, at vores blindhed bliver brudt.

Hvis værdier er fortolkninger, så er de fortolkninger *af* erfaringer. Vi er ikke blot subjekter, der vælger og fortolker, vi har allerede erfare os selv i forhold til andre. De værdier, vi formulerer, er også fortolkninger af menneskelige grunderfaringer, f.eks. at være nødstedt. Det er muligt at gå bag om de værdier, vi hævder, til sådanne erfaringer, som vi skal kunne genkende os selv i, idet vi fortolker erfaringer af, hvorledes vi selv er stillede. Der knytter sig betydninger til det, vi erfarer, som vi i en efterfølgende vurdering kan forsøge at komme til rette med. Og som vi så, behøver vi erfaringer til at kunne sige, hvad en værdi som f.eks. omsorg betyder. Værdierne er ikke kun fortolkninger, vi må fortolke værdierne selv ud fra de erfaringer, hvor der er et spørgsmål om værdifuldhed.

Det værdifulde genopdager vi ofte ud fra negative erfaringer – af tab, glæmsel, krænkelser eller ringeagt. Hvad respekt for menneskeliv betyder, kan vi lære igen med erfaringerne fra Bosnien.⁶ Denne dimension af negativitet og normativitet falder ud, hvis værdi blot er fortolkning og konstruktion. Hvis værdi blot er det, vi lægger i tingene, er der åbnet et rum for manipulation.

Rummet er som et socialt rum værdimæssigt bestemt. Hvem sidder f.eks. hvor ved bordet? Eller rækkefølgen i tid og rum, f.eks. hvem går først ind i en procession? Men de sociale grænser, som sættes i tid og rum, har forskellig karakter. En afgørende, men skrøbelig grænse har med selve det at se hinanden at gøre. Når synlighed dyrkes, tømmes usynlighed for værdi. Det betyder, at vi mister sansen for det, der ikke gør krav på synlighed, eller som unddrager sig sy-

net, f.eks. blufærdighed eller den kærlighed, der ikke kun ser, men også skjuler det andet menneske. Men hvis vi ikke ser hinanden på den måde, at vi samtidig anerkender, at den anden unddrager sig synet, bliver det sociale rum et rum for manipulation. Måske passer den moderigtige forestilling om, at identitet er en social konstruktion, til en synlighedens kultur. Men identitet betyder også en grænse for synet. Og til det knytter sig noget værdifuldt, måske tilmed noget uvurderligt.

4) *Værdi i sig selv.* Lad os én gang til overveje, hvad der ligger i dette, at noget er værdifuldt. Vi tillægger noget værdi, fordi det er værdifuldt, men at det er værdifuldt må i sidste ende betyde, at det for os har værdi *i sig selv*. Det vil sige, at den værdi, vi tillægger det, har det uafhængig af vor vurdering. Det ligger vel at mærke i vurderingen selv. Når vi vurderer noget som værdifuldt, siger vi på det, som det er i sig selv. Hvis vi alligevel mener, at det kun har værdi, fordi vi tillægger det værdi, bliver der tale om en anden vurdering.

At vurderingen kan have denne komplekse struktur – at vurdere noget som værdifuldt i sig selv – viser sig i forholdet til andre. Således er anerkendelse ganske vist en form for en vurdering, men at anerkende det andet menneske som en anden person er at tillægge det værdi *i sig selv*. Jeg tillægger det andet menneske værdi, jeg kan værdsætte det, ja, men pointen er, at den værdi, jeg tillægger det, *ikke* afhænger af, at jeg tillægger den. Det andet menneske har en værdi i sig selv, som ligger uden for min vurdering. Hvis det ikke er, hvad vi siger til os selv, når vi vurderer, kan vi trække den værdi, vi tillægger det andet menneske, tilbage. Vurderingen ændrer sig hermed radikalt, idet vi trækker tæppet væk under den anden. Hvis det andet menneske ikke har værdi i sig selv, er det ikke *dette bestemte* menneske, jeg værdsætter.

Det viser, at værdi ikke går op i vurdering. For så vidt værdi alligevel knytter sig til vurdering, kan vi i stedet tale om det andet menneskes værdighed. At anerkende dets værdighed er at anerkende, at dets værdighed ikke afhænger af, hvad jeg selv gør. Det er strukturen i anerkendelsen: at man anerkender, at det anden allerede er et selv, i sig selv. Hvilket netop ikke udelukker, at dets værdighed kan krænkes.

Det uvurderlige

At værdier er subjektive betyder altså ikke, at de er, hvad vi gør dem til. Værdier kan ikke reduceres til vurdering. Tværtimod sigter vurderingen på noget, hvis værdi ikke afhænger af vurderingen. Det tillægges en værdi i sig selv. At det er en værdi, vi ikke selv har frembragt, er en pointe i vurderingen selv.

Værdiernes subjektivitet viser sig altså at være en kompleks størrelse. Værdier er subjektive i den forstand, at vi nærer dem, de er noget, vi tillægger, men vi tillægger noget værdi, fordi det er værdifuldt for os. Og det, som for alvor er værdifuldt, er uvurderligt.

»Det uvurdelige« er et rammende udtryk. Det har med vurdering og værdi at gøre, men det, som virkelig har værdi, er uvurderligt. Det fanger den struktur, jeg fremdrog før: at tillægge noget værdi i sig selv. At anerkende et andet menneske som en anden person er at anerkende, at det står i sig selv, uafhængigt af anerkendelsen. Det andet menneskes bestemthed – at det er dette bestemte menneske – har en uendelig, og det vil sige umålelig, betydning. For så vidt er det misvisende at tale om værdi her, for hvis vi skal gøre det, er den netop umålelig eller uvurderlig. Det uvurderlige er det, der modsætter sig vurdering. Det står i forhold til vores vurdering, men det gør det ved at vende forholdet om, idet vurderingen selv bliver et farefuldt foretagende. Værdier kan – som vi har set – have med grænser at gøre, og den afgørende grænse består netop i en grænse for vurderingen. Ikke at vi ikke ofte overskrider denne grænse. Vi vurderer hinanden på kryds og tværs. At mennesker lever i et vurderingens univers med hinanden, er igen en gammel indsigt. Men med nye teknologier har vi fået anderledes muligheder for at prioritere og dyrke synlighed. Synlighedens og prioriteringens kultur gør alt til et spørgsmål om vurdering. Det uvurderlige har med vurdering at gøre på den måde, at det bryder dette vurderingens univers, som vi ellers lever i. Det sætter et fortegn: at den anden er mere end vi vurderer hende eller ham som.

Netop talen om værdierne rummer den fare, at vi mister sansen for det gode som det uvurderlige, og det vil sige sansen for grænsen for vores vurdering. At sansen for det uvurderlige kan mistes, er der heller ikke noget nyt i. Det uvurderlige er en skrøbelig størrelse. Hvis der er et særligt problem nu, kommer det af de nye muligheder, vi har for at ændre vore livsbetingelser og betingelserne for kommunikation. At det er muligheder på godt og ondt, er den menneskelige betingelse midt i forandringen.

Jeg brugte før udtrykket det gode. Talen om værdier er en måde at tale om det gode på, men lægger samtidig op til, at det gode bliver et spørgsmål om, hvad vi vurderer som godt. Som et spørgsmål om værdier, vi vælger, opløser det gode sig i de mål, vi sætter os, og det vil i sidste ende sige, at det opløser sig i, hvad vi vil med vort liv. Det gode har selvsagt med vore handlinger at gøre, men måske på en mere kompliceret måde. Der kan her være grund til at huske på bestemmelsen af det gode som det overstigende, som vi kan finde i dele af den metafysiske tradition. Det gode ligger ud over vore bestemmelser. Måske vil det være på sin plads at reformulere denne tanke om det gode som det overstigende, nemlig med henblik på to forhold: For det første det gode som noget, der kommer til os, og som vi skal tage imod. Og for det andet vor egen tvetydighed, der fører spørgsmålet med sig, om det gode, vi gør, også er godt. Den elementære erfaring, at det sjældent bliver, som vi vil eller planlægger det som, har en etisk betydning. Den er ikke sekundær, men drejer sig om, hvorledes vi forstår det gode.

Det gode er dermed ikke kun det, vi sætter os som mål, men mere radikalt det, vi selv er bestemte ved. Det rummer spørgsmålet om, hvad det så er, vi gør, også når vi mener at gøre det gode. Som et spørgsmål om samvittigheden er det gode uhåndterligt. Det gode er samtidig overstigende i den forstand, at det ikke blot er opfyldelse af forventninger og målsætninger, men kan være uventet og overvældende – og som sådant uhåndterligt. Som noget glædesfyldt, der kommer til os, og som opfylder vort liv, uden vi selv har sat det i scene, er det ubegribeligt og uhåndterligt. Det viser sig i, at det kan være svært at sætte ord på, det kan selv ytre sig uden ord og dog vise sig i ord, der åbner synet. Beskrivelsen af godhed kan – som f.eks. hos Dostojevskij – tage form af en det godes poetik.

Faren i talen om værdier er altså, at vi mister sansen for, at det gode er uhåndterligt. Men det uhåndterlige hænger sammen med sansen for vor egen tvetydighed. Det gode som det, vi kun kan ville med ét sind, forstår vi igennem vort eget tvesind, som Kierkegaard viser i *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. Det gode er uhåndterligt som det spørgsmål, vi i samvittigheden selv er bestemt i forhold til.

Talen om værdier kan være et forsøg på at gøre det gode håndterligt. Men måske gemmer den også på andre muligheder. Jeg har fremhævet, at værdier har en *elementær* karakter som det, vi ordner tid og rum efter. Værdier er elementære som et spørgsmål om, hvad vi tillægger betydning og i hjertet hænger ved. Men de er ikke kun

elementære, de er også *normative*. Og det er de ikke kun i den forstand, at de drejer sig om, hvad vi skal tillægge værdi, og hvad vi skal gøre, men også ved at vurderingen selv bliver et etisk problem. Det normative i denne skærpede forstand har at gøre med synet, nemlig den vurdering, der ligger i, hvorledes vi ser og skal se. Det uvurderlige forholder sig til om måden, vi ser på, det giver grænsen for vores vurderende syn. Direkte går det normative på, hvad vi skal gøre, men indirekte også på anerkendelsen af grænsen for vore handlinger, en grænse, der har en normativ betydning ved at vi netop kan overskride den, men ikke skal gøre det.

I dette dobbelte – at værdier både er elementære og normative – er de mere subjektive, end vi måske har lyst til at indrømme. De er nemlig et spørgsmål om, hvem vi er, idet de forbinder selv-bestemmelse (hvad vi bestemmer os selv som) og selv-bestemthed (det bestemte, vi allerede er). Og netop i det perspektiv – værdier som et elementært spørgsmål om os selv – giver det mening at tale om kristendommens omvendning af værdier.

Omvurdering

For at sætte dette i perspektiv vil jeg tage tråden op fra den historiske skitse ovenfor. Situationen nu er præget af en værdipluralisme, som ikke mindst er bestemt af religionerne. Hvilken rolle spiller religionerne så for talen om værdier? Ja, religionen kan give og forme værdier, ikke mindst ved at gribe fat i et menneskes motivation. Det betyder også, at religion kan gå godt i spænd med moral og lov. Men hermed er alt ikke sagt. For der er den mulighed, at religionen også former værdier ved paradoksalt nok at lægge afstand til vurderingen. Det betyder, at der kommer et reflekteret eller brudt forhold til værdierne. Hvis vi ser kristendommen som en religion, er der især to paradoksale træk, der falder i øjnene: Det første er, at den fremhæver erfaringen af umålelighed, ikke ubestemt, men netop i forhold til vores moralske vurdering. Det umålelige gøres gældende gennem en kritik af dømmesygen. Vi befinder os i et vurderingens univers, hvor vi selv vurderer og vurderes. På én gang forudsat og afsløret er en alt for menneskelig trang til at retfærdiggøre sig selv ved det, man gør, hvorved man kan få ryggen fri til at dømme andre. Vurderingen er farefuld: »Døm ikke, for at I ikke selv skal dømmes. For den dom, I dømmes med, skal I selv dømmes med, og det mål, I måler med, skal I selv få tilmålt med. Hvorfor ser du splinten i din broders øje, men

lægger ikke mærke til bjælken i dit eget øje?» (Matt 7,1-3). Det andet træk er omvendingen af vore forestillinger og værdier: afmagt i forhold til magt, ringhed i forhold til højhed, det oversete i forhold til det, vi anser for noget, synderen i forhold til den (selv)retfærdige. De to træk – kritikken og omvendingen – hører sammen. Med omvendingen bliver (selv)forestillingen brudt.

Det betyder, at vi ikke i direkte forstand kan tale om kristne værdier, for kristendommen angår og anfægter vores forhold til de værdier, vi nærer. Men indirekte kan den forme vore værdier gennem sin værdi- og moralkritik, og sin omvendning af vore værdiforestillinger. I denne kritik føres værdierne tilbage til vores vurdering, men med den pointe, at det, der stikker i vore værdiforestillinger, er trangen til vurdering. Denne kritik åbner for forståelsen af sammenhængen mellem grænse og værdi. Det er paradoksalt nok det uvurderlige og umålelige, det ikke-kvalificerede, som har en – umålelig – værdi. Hvis værdier er subjektive i den forstand, at de er, hvad vi lægger i dem, er faren, at kun det liv, der lykkes, har værdi. Men noget kan have værdi på trods af vores vurdering. Også det liv, der virker mislykket, har en værdi, vi ikke kan måle.

Jeg har brugt ordet paradoksalt et par gange. Noget er paradoksalt ved at stride mod vore forestillinger, det vender op og ned på dem. Spørgsmålet er, om kristendommen ikke netop med modsigelsen af vore værdiforestillinger og omvendingen af vore værdier har en afgørende erfaringsnærhed. I den opdeling mellem naturlig teologi og åbenbaringsteologi, som har præget det 20. århundredes protestantiske teologi, er dette forhold mellem paradoksaltitet og erfaringsnærhed oftest faldet ud. Der er sket en reduktion af erfaringsbegrebet, så erfaring er blevet bestemt som den sfære, hvor vi bevæger os i det, vi kan sige os selv eller tænke os til. Men en erfaring bliver afgørende ved, at den ikke bekræfter det, vi har tænkt os til. Det er den afgørende forskel mellem forestilling og erfaring, som gør, at forestillingen kan lide skibbrud på en erfaring, der har med det at *komme til* forståelse at gøre. I denne forstand støder vi på det værdifulde. Vi kan ligefrem støde os på det.

Hvad jeg her mener med erfaring, kan vises ved forbindelsen mellem det uhåndterligt gode og vor egen tvetydighed. Det er en tvetydighed, vi *erfarer*. For at vende tilbage til det historiske rids, så er det en tvetydighed, der også hæfter ved historien. Hvis vi skal tegne med store linier, kan vi tale om det 20. århundredes dobbelterfaring af magt og afmagt. Og vel at mærke en afmagt ikke blot over for natu-

ren eller menneskelivets grundvilkår, men over for selvsamme magt. Modernitet er erfaring af menneskelig magt, men samtidig erfaring af afmagt i form af tab, ødelæggelse og usikkerhed – netop over for, hvad vi er som mennesker. Denne afmagt over for os selv kan aflæses i talen om værdierne. Hvis de blot er subjektive, hvorfor er vi så rådvilde? Man kan henvise til, at rådvildheden skyldes, at den sammenhæng, som religionen og traditionen tidligere gav, er tabt, men det hjælper ikke meget, hvis man samtidig hævder, at religion og tradition er menneskelige konstruktioner. Pointen er, at vi netop støder på os selv. At noget er kommet imellem, nemlig vor egen subjektivitet i form af vore fortolkninger, bekræfter dette. Det, som skulle være en erfaring af magt, nemlig at værdierne er vore fortolkninger, bliver også en form for afmagt, idet vi støder på det, der er vore egne fortolkninger. Erfaringen af i stadig større udstrækning at beherske tilværelsen viser sig at være tvetydig, idet den ikke udelukker, men tværtimod synes at frembringe en usikkerhed over for den tilværelse, vi selv former. Det mærkelige er, at den subjektivitet, vi selv er, er et problem. At problemet er, hvad vi er som mennesker, og hvad vi er i stand til som mennesker, viser den tvetydighed, der også hæfter ved talen om værdierne. Der er en løs ende i religionskritikken og i den humanisme, den knyttes sammen med: Hvis der kun er mennesker (som Sartre siger), så er det mennesker selv, der er problemet; det er dem, som danner religion og ødelægger det menneskelige. Det går ikke at holde mennesket udenfor, i en tro på mennesket, medmindre man gør overtro til en religiøs, ikke-menneskelig faktor.

Når vi lever i en form for modernitet, hvor en værdipluralisme trænger sig på, som også er præget af religionerne, melder spørgsmålet sig også den anden vej: Kan religionerne selv fortolke denne modernitet, hvis betingelser de også lever på? Det er, så vidt jeg kan se, ikke mindst et spørgsmål om, hvorvidt de kan anerkende og tolke den menneskelige tvetydighed, som vi lever med også i moderniteten.

Nietzsches værdikritik drejer sig på sin vis om denne tvetydighed. Kritikken formuleres nemlig som spørgsmålet om, hvad vi bruger værdierne til. Hvad er værdiernes værdifuldhed? Hvad er moralen god for? Hvad bruger vi den til? Svaret er, at vi blandt andet bruger den til at dømme hinanden og til at hykle godhed. Mistanken går på selvbedraget i værdierne, det at bruge dem til at besmykke sig selv med. Ironisk nok forlænger Nietzsches værdikritik her kristendommens moralkritik. Dennes kritik går også på spørgsmålet om, hvad vi bruger værdierne til. Vi har ikke blot værdierne, bruger dem også.

Svaret er her, at vi bruger moralen til at retfærdiggøre os selv med. Selvbevidstheden blander sig ind i den måde, vi har moralen på. Måske bruger vi også talen om værdierne til at besmykke os selv med.

Hos Nietzsche munder værdikritikken ud i det positive, at vi selv skal sætte værdierne, men hermed forsvinder netop den tvetydighed, som diagnosticeres i værdikritikken. Her er der et større potentiale i en reformulering af retfærdiggørelseslæren, idet denne fastholder selvbevidstheden som et problem, samtidig med at det er muligt at hævde værdierne på én gang elementære og normative karakter i form af det uvurderlige. Nietzsche drager ikke konsekvensen af tvetydigheden i form af afmagten over for os selv. At selvbevidstheden er et problem viser, at vi er strakt ud i tid; vi skal lære at kende os selv ved at erfare os selv. Og det svarer til, at det gode er uhåndterligt. Vor egen tvetydighed kan vi se i lyset af det uhåndterligt gode.

Noter

1. Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein uendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?
2. Jfr. Villy Sørensen, *Uden mål – og med. Moralske tanker*, København: Gyldendal 1973.
3. Fra et interview med Helle Ploug Hansen i *Weekendavisen* 2.-8. februar 2001.
4. *Werke* (ed. Schlechta), II 127/*Den muntre videnskab* (overs. Niels Henningesen), Frederiksberg: Det lille Forlag 1997, s.125f.
5. Jfr. Luthers forklaring i *Store katekismus* til det første bud.
6. Se f.eks. Frederik Stjernfelts reportager fra Bosnien i *Weekendavisen* februar 2001.

Prof. dr. theol.
Arne Grøn
Hollændervej 4A, 3th.
1855 Frederiksberg C

Har folkekirken et værdigrundlag?

• Folkekirken har ikke noget værdigrundlag. Hverken som kirke i egentlig forstand eller som kirkeordning. Den evangelisk-lutherske kirke er en bekendelse og ikke et sæt værdier. Det følger af Grundloven, at den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke. Den kirke og ingen anden. Folketinget skal agere bolværk mod statskirken og sikre, at sogneopdelingen er mere end struktur. Værdier og værdigrundlag er modeord alle vide vegne. Også i Folketinget bruges endog begreber som kristne værdier og næstekærlighed, når der skal sættes trumf på eget standpunkt. Charta Oecumenica og dets værdigrundlag er en sammenblanding af evangelium og politik. Kirkens svar på den moderne tilbedelse af egen religiøsitet og optagethed af personlig tilværelsestyndning er fortsat evangeliets forkyndelse og opgøret med alt, hvad der ikke har med evangeliet at gøre.

Folkekirken er evangelisk-luthersk – men ikke et værdigrundlag »Dokumentet Charta Oecumenica er et forsøg på at presse bestemte værdier ned over folk, og det er uevangelisk. Man kan som kirkefolk diskutere velmenende politiske initiativer, men det skal ikke ske i kirken, for her dyrker vi kun en herre, Kristus.«

Som svar på redaktionens spørgsmål om folkekirken har et værdigrundlag kan henvises til ovenstående citat af sognepræst i Sorø, Steffen Ravn Jørgensen, i Kristeligt Dagblad den 27. december 2001.

Der kan ligeledes henvises til Grundlovens § 4, der kort og godt fastslår: »Den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som sådan af staten.« Folkekirken er altså evangelisk-

luthersk. Herefter haver såvel verdslig øvrighed, som præster i Folkekirken sig at rette.

Det bestemmes således i ansættelsesloven for præster, at den, som ansættes som præst i Folkekirken, skal aflægge Folkekirkens præsteløfte. Herefter skal præsten beflitte sig på at forkynde Guds ord rent og purt, således som det findes i den evangelisk – lutherske kirkes bekendelsesskrifter.

Nyvalgte menighedsrådsmedlemmer afgiver i det konstituerende møde en erklæring om på ære og samvittighed at ville udføre det dem betroede hverv i troskab mod den danske evangelisk-lutherske folkekirke.

Det overses imidlertid ikke sjældent i den offentlige debat, at tillige folketingsmedlemmer afgiver et løfte, der også omfatter Folkekirken. Efter Grundlovens § 32, stk.7 afgiver nemlig et folketingsmedlem ved sin indtræden i Folketinget en højtidelig forsikring om at ville holde Grundloven.

Dette indebærer, at også medlemmer af andre kristne trossamfund såvel som f.eks. jøder, muslimer og ateister er forpligtet på Folkekirkens særstilling, som evangelisk-luthersk kirke, der understøttes af staten.

Folketinget kan altså ikke uden at komme i strid med Grundlovens § 4, ophæve den folkekirkelige ordening endsige indføre en folkekirke, der f.eks. fornægter barnedåben, underkaster sig pavedømmet, indfører Islam eller tro på nisser.

Om statsreligion er der imidlertid ikke tale, for staten identificerer sig ikke med folkekirkens lære. Men samtlige 179 Folketingsmedlemmer er altså forpligtet til at understøtte folkekirken, så der kan holdes gudstjeneste, og sakramenterne forvaltes i overensstemmelse med det bekendelsesgrundlag, der blev fastlagt ved reformationen.

Grundloven kræver ikke nogen bestemt personlig tro af de øvrighedsudøvere, der skal lovgive og forvalte lovene for folkekirken. Men der er ikke frit slag for Folketinget som lovgiver. Grundloven dikterer og begrænser, hvad der kan lovgives om.

I princippet skal Folketinget ved ethvert lovarbejde, der vedrører Folkekirken, nøje overveje om lovgivningen er i overensstemmelse med Grundlovskravet om, at folkekirkens lære er evangelisk-luthersk.

Sognestrukturen – evangeliet for alle

I det daglige kirkelovgivningsarbejde om f.eks. menighedsråd og folkekirkens økonomi bliver det enkelte folketingsmedlems eventuelle dybere overvejelser af, hvad evangelisk-luthersk kristendom er, sjældent eller aldrig drøftet. Kirkelovens indhold ligger som regel meget langt fra at berøre kirkens indre anliggender, eller i det mindste er respekten for folkekirkens frihed så indarbejdet i bevidstheden, at diskussion herom er uforholdsmæssig. Men et stort flertal i Folketinget er helt bevidste om, at f.eks. lov om kirkers brug er noget ganske andet end regulering af retten til at opholde sig på Københavns hovedbanegård om natten. En folketingsdebat for nylig har i øvrigt vist, at der blandt Folketingets partier er en udbredt modvilje mod at følge generelle tendenser i tiden om professionalisering og lovgive for menighedsrådene som f.eks. à la de kommunale råd og det kommunale forvaltningsstyre.

Det er i denne forbindelse vigtigt at mærke sig, at sognestrukturen med menighedsrådsstyret er udtryk for langt mere end en ældgammel strukturel tradition, som i øvrigt er i smuk pagt med et moderne politisk formuleret ønske om decentralisering og nærdemokrati.

Sognestrukturen, der stammer helt tilbage fra middelalderen, har af praktiske grunde overlevet både reformationen og statskirkens omdannelse til folkekirke. Men med indførelsen af sognedemokratiet, der med valget og valgbarhed for alle myndige personer inden for sognets grænse snart kan fejre hundredårs jubilæum, sejrede et kirkepolitisk syn, der er i god overensstemmelse med folkekirken som evangelisk-luthersk kirke.

Kultusminister J.C. Christensen ønskede i begyndelsen af forrige århundrede at samle sognemenigheden om folkekirken, men indså at dette krævede lokal indflydelse på styrelsen af folkekirken og præstevalg. Ved at give sognemenigheden konkrete opgaver ville han tvinge de forskellige kirkelige grupperinger ind i et fællesskab, der skulle bestå af alle folkekirken medlemmer inden for sognets grænser.

Denne ordning, der i dag af de fleste betragtes som selvfølgelig, og som er en af grundpillerne i den folkekirkelige ordning, var langt fra så selvfølgelig, da den blev indført. Indførelsen skete da heller ikke uden sværdslag og politiske studehandler.

Ikke mindst Indre Mission betragtede de ikke-omvendte i sognet som deres missionsmark og var sammen med grundtvigianerne i starten dybt rystede ved udsigterne til en kirke, hvor alle sognets døbte beboere, der ikke havde meldt sig ud af folkekirken skulle betragtes som

ligeværdige medlemmer. Med indførelsen af almindelig valgret og ret til at få indflydelse på sognets anliggender var det nemlig slut med nogen særstilling på grund af personlig trosbekendelse.

Det er en god ordning. Menighedsrådstanken med lige valgret gør ikke forskel på gode og mindre gode kristne. Alle er stillet lige og må samarbejde uanset kirkesyn og politisk syn.

Der er for mig ingen tvivl om, at netop denne ordning, hvor sammensætningen af de enkelte menighedsråd går på tværs af partipolitiske og kirkepolitiske standpunkter, har været med til at fastholde folkekirkens øverste myndighed, Folketinget, på sit ansvar over for Grundlovens § 4, samtidig med at Folketinget har vist tilbageholdenhed over for indblanding i kirkens indre anliggende. Det er herved undgået, at der er gået partipolitisk værdikamp i folkekirken.

Sognestrukturen er fortsat et grundlæggende kendemærke ved Folkekirkeordningen. Et andet kendemærke er den frihedslovgivning, der giver mulighed for sognebåndsløsning, tilkaldepræst og positiv særbehandling af mindretal ved ansættelse af præst i sogne med flere præster. Endelig er det sikret, at der inden for præsternes forkyndelsespligt er en vidtstrakt forkyndelsesfrihed. Den bestående balance mellem sognet som grundenhed og den nævnte frihedslovgivning har bred opbakning i Folketinget.

Holdninger hos Folkekirkens højrefløj, der måtte give sig udtryk i ønsket om en separering af menigheden, hvor hver kirkelig gruppering inden for sognet f.eks. får sin præst, vil efter mit skøn ikke finde videre forståelse i Folketinget. Mindretalsbeskyttelsen betyder ikke at ethvert mindretal får sin vilje på bekostning af flertallet og fællesskabet i sognet.

Uden at det måske er nærmere formuleret i så mange folketingsmedlemmers sind, indses det, at der er god overensstemmelse mellem den lige valgret til menighedsrådene og den kirke, hvor det prædikes, at evangeliet er for alle. Enhver påstand om, at det skulle være anderledes, vil efter mit skøn af de fleste folketingsmedlemmer blive mødt med modstand.

Retsteologi og kirkepolitik

Det har, navnlig i den sidste halve snes år, været hævdet, at der består et stort behov for at udvikle en egentlig retsteologi, dvs. en teologisk disciplin, der kan opstille kirkelige regler af betydning for samspillet med de egentlige retsregler på det kirkelige område (Espersen).

I den forbindelse har det fra anden side (Riber Jensen) været hævdet, at et sådant behov muligvis kan skyldes, at den kirkelige eller teologiske dimension er forsvundet eller i det mindste trængt stærkt tilbage i den kirkelige lovgivning og administration. Det er muligt, at det forholder sig som anført af Riber Jensen.

Ikke desto mindre viser behandlingen af en hidtil upåagtet sag i Folketingets Kirkeudvalg, at Folketinget også i nyere tid i lovgivningsspørgsmål ikke har kunnet komme udenom at medtænke helt grundlæggende teologiske spørgsmål i lovgivningsarbejdet, og at Kirkeudvalget har været sig sit ansvar efter Grundlovens § 4 bevidst.

Sagen, der her skal nævnes, vedrørte noget så vitalt som dåben. Forhistorien er følgende: Kirkeministeren havde i 1991 fremsat forslag om ændring af Lov om medlemskab af folkekirken. Set udfra et rent juridisk synspunkt betegner medlemskab af folkekirken »rettsforholdet mellem den enkelte og trossamfundet.« (Espersen). Dåben er adgangstegn, og lovforslaget opremser dåb i folkekirken, dåb i andet evangelisk-luthersk trossamfund i Danmark og dåb i evangelisk-luthersk trossamfund i udlandet som adgangsbillet.

I en opsamlingsbestemmelse havde kirkeministeren i 1990 foreslået følgende formulering for personer, der ikke er døbt ind i Folkekirken eller andre evangelisk-lutherske trossamfund:

»Personer, der er døbt med anden kristen dåb« bliver medlem ved at optages i folkekirken.

På sædvanlig vis havde Kirkeudvalget modtaget høringsvar, og ingen biskopper eller andre teologer havde gjort indvendinger imod formuleringen. Lovforslaget var færdigbehandlet i Kirkeudvalget, og skulle videre til afstemning i Folketingssalen. Alle partier indstillede forslaget til vedtagelse.

Kort før vedtagelsen af forslaget modtog jeg en henvendelse fra SF's ordfører, der ad snirklede kanaler havde hørt, at i hvert fald en biskop ved en kommende bispesammenkomst i Ribe ville foreslå en ny udtalelse til Kirkeudvalget. Den pågældende biskop mente efter moden overvejelse nu ikke, at man kunne anvende begrebet »anden kristen dåb,« idet det af teologer kunne opfattes som udtryk for, at der er flere slags kristen dåb. SF's ordfører anbefalede, at jeg i min egenskab af formand for Folketingets Kirkeudvalg undersøgte disse forlydender nærmere.

Ved uformel kontakt til flere partiers ordførere opnåede jeg opbakning til at få Folketingets behandling udsat og henvende mig til biskop Helge Skov, Ribe. Jeg ringede til Skov og forklarede udvalgets

vanskeligheder. Dels skulle forslaget på grund af de mange sager i Folketingssalen op til sommerferien til afstemning snarest, dels – og det var grundproblemet – måtte en uenighed hos biskopperne om formuleringen af dåbsbegrebet, give udvalget svære problemer. Risikoen for at Folketinget skulle til selvstændigt at vurdere og vælge mellem forskellige bispeudtalelser fyldte mig med rædsel. Skov beroligede mig og lovede at forklare mine sjælekvaler for biskopperne.

Biskopperne afsendte straks efter sammenkomsten en fælles udtalelse til Kirkeudvalget med ønske om at formuleringen »personer, der er døbt med anden kristen dåb« blev ændret til »andre personer, der er døbt med den kristne dåb.« Denne ændrede formulering skulle understrege, at der teologisk set kun findes én kristen dåb.

Den konservative kirkeminister, der havde været meget lidt glad for, at sagen var blevet udsat, gik med til selv at fremsætte et ændringsforslag i overensstemmelse med biskoppernes ønske. Havde ministeren nægtet dette, ville et flertal i Kirkeudvalget med tilslutning af i hvert fald et regeringsparti fremsætte ændringsforslaget selv. Der var uden videre diskussion enighed i Kirkeudvalget om, at biskoppernes og ikke kirkeministerens formulering måtte ophøjes til lov.

Sagen illustrerer efter min mening, at Folketinget med sit folkelige mandat, der jævnligt prøves, er bolværket over for de statskirketendenser i Kirkeministeriet, der er udsprunget af en opfattelse af, at juraen er alfa og omega. Folketingets Kirkeudvalg har udmærket forståelse for at vurdere, hvornår der er sager, hvor juraen og ministeriets juridiske vejledning slet, slet ikke slår til.

Medlemskab af folkekirken ved dåb er langt, langt mere end en retlig regulering mellem et medlem og et trossamfundet. Dåben må defineres af teologer. Derfor kunne Folketingets Kirkeudvalg ikke sende lovforslaget til afstemning i Folketingssalen før de eventuelle teologiske tvivlsspørgsmål var afklaret – af teologer, i dette tilfælde landets biskopper.

Set ud fra en ren retlig betragtning var ministerens forslag sikkert uangribeligt, og jeg havde selv som ordfører for et regeringsparti godkendt, at forslaget blev fremsat i Folketinget. Der er ikke grund til at tro, at der i ministeriets formulering lå noget som helst ønske om at gradbøje den kristne dåb, og sådan var det da heller ikke i første omgang blevet opfattet af biskopperne.

Men når biskopperne senere var kommet i tvivl om, hvorvidt formuleringen kunne misforstås, turde vi i Folketingets Kirkeudvalg ikke lovgive og lod os gerne rådgive direkte af biskopperne, uden at

spørge Kirkeministeriets jurister til råds. For, som også anført af Stenbæk, er det jo ikke retsreglen i medlemskabsloven, der fastlægger, hvad og hvem den evangelisk-lutherske kirke er. Det er tværtimod kirkens bekendelsesskrift, Confessio Augustana artikel 9, der lærer, at »børn bør døbes, idet de, når de ved dåben er overgivet til Gud, tages til nåde af ham.«

Det er den bekendelse Folketinget i lovgivningsarbejdet gennem Grundlovens § 4 er forpligtet på.

Folkekirkeordningen har ikke i sig selv noget værdigrundlag og ingen anden funktion end at sikre, at kirken kan være evangelisk-luthersk folkekirke.

Porvoo-sagen: Juraen som »ancilla theologiae«

I min tid som Kirkeudvalgsformand dvs. siden 1990 mindes jeg ikke, at Folketingets lovgivningsarbejde i øvrigt har været i nærheden af kirkens indre anliggender i de lovforslag, skiftende kirkeministre har fremlagt. Den sag, der kunne have udløst en regulær kirkekamp var Porvoo-sagen. Men den sag nåede heldigvis aldrig frem som lovforslag i Folketinget.

Men havde kirkeministeren (evt. efter indstilling af eller ligefrem pres fra biskopperne) ønsket, at Danmark skulle tilslutte sig dokumentet, ville visse ændringer i lovgivningen være nødvendige. En sådan lovgivning kunne være blevet en ny prøve på, hvordan forskellige politiske partier og enkeltmedlemmer betragter forpligtelsen over for Grundlovens § 4 om, at vor folkekirke er evangelisk – luthersk og hviler på de reformatoriske bekendelsesskrifter.

Jeg ville have stemt nej til en ændret lovgivning nødvendiggjort af en tilslutning til Porvoo-dokumentet. Jeg finder overhovedet ikke, at vi skal ændre embedsopfattelse og kirkeordning på grund af et dokument, som jeg opfattede mere som et udenrigspolitisk dokument end et kirkeligt. Og jeg ville have stemt nej, fordi jeg mener, at der i Porvoo-dokumentet ligger en embedsforståelse, der ikke er forenelig med et evangelisk-luthersk syn på præsteembedet.

Det er mindre interessant, hvad jeg personligt mener. Men mere interessant er det at tænke over, hvordan det danske Folketing i en sådan sag kan og vil lade sig rådgive om et lovforslag, der fremsættes i Folketinget. Den sædvanlige høringsprocedure og spørgsmål til Kirkeministeriets jurister ville ikke have været tilstrækkelig, og de partipolitiske værdisæt ville ikke kunne bruges til noget som helst. Et-

hvert folketingsmedlems måtte, hvis Grundloven skulle overholdes, gøre op med sig selv, hvilken konsekvens der måtte udledes af bekendelsesgrundlaget. Det enkelte medlems personlige forhold til vor kirkes tro og dermed opfattelsen af præsteembedet i vor kirkeordning, ville få betydning.

Personlig kristen tro eller ej. Folkekirken er og skal efter Grundloven være evangelisk-luthersk kirke og ikke et forvaltningsvæsen. Juræen er ikke mere end en slags kirkens »ancilla theologiae.« Folkekirken har heller ikke et værdigrundlag, hvor de politiske løsninger kan udmøntes på grundlag af et partipolitisk program, der bygger på et eller andet politisk værdisæt.

Porvoo-sagen slap vi heldigvis for. Den nåede ikke engang til Kirkeministeriet, som klogt holdt sig på lang afstand af den diskussion.

En bekendelse og ikke et sæt af værdier

Lad os et øjeblik vende tilbage til citatet af sognepræst Steffen Ravn Jørgensen, nævnt som indledning til denne artikel:

»Dokumentet Charta Oecumenica er et forsøg på at presse bestemte værdier ned over folk, og det er uevangelisk. Man kan som kirkefolk diskutere velmenende politiske initiativer, men det skal ikke ske i kirken, for her dyrker vi kun en herre, Kristus.«

Værdi defineres i encyklopædien som: angivelse af, hvordan noget vurderes kvalitativt eller kvantitativt og samtidig en betegnelse for det, der bør fastholdes eller virkeliggøres.

Mennesket formulerer værdier som aldrig før. Værdier er nødvendige pejlemærker i det moderne menneskes tilværelse, for politiske partier og for samfundene. Mange foreninger og virksomheder har efterhånden formuleret værdisæt som fælles pejlemærker for medlemmer og ansatte.

Men uanset om man vælger definition a eller b er definitionerne aldeles uforenelige med evangeliet, som til syvende og sidst er det, som sagen drejer sig om i Grundlovens § 4. Hvadenten man som tankeeksperiment forsøger at betragte folkekirken isoleret, som en retlig ramme fastlagt af Folketinget, eller med den juridiske professor Alf Ross' ord som »en simpel forgrening af den offentlige forvaltning, sideordnet med f.eks. postvæsenet« eller betragter folkekirken isoleret som et tilfældigt trossamfund, støder vi på Grundlovens ufravigelige krav: Det er den evangelisk-lutherske kirke, der er den danske folkekirke, og det er som sådan, og ikke som alt muligt andet, staten skal

understøtte. *Den evangelisk-lutherske kirke har en bekendelse og ikke et sæt af værdier.*

Kirken er kun kirke i kraft af sit budskab. Vi mennesker kan ikke lægge vore egne værdier i evangeliet, så forvanskes dette. Men kirken er naturligvis ikke uafhængig af tid og sted. Og det har haft konsekvenser for Danmark, at vi har været kristne i mere end tusind år. Det har gennemsyret det danske samfund og de værdier, der har styret synet på det enkelte menneske, retssynet og socialpolitikken. Evangeliet stiller mennesket frit og har givet plads for frihedsideerne og demokratierne i den vestlige verden. Men heraf kan ikke udledes, at evangeliet fører til bestemte kristne værdier, der gør den ene politiske løsning mere kristen end den anden. Omvendt kan der heller ikke umiddelbart sluttes fra kristendom til demokrati. Dog har vi til gode at se, om islamiske stater overhovedet er forenelige med demokrati.

Ej heller som kirkeordning har folkekirken et værdigrundlag. Politikernes opgave er med kirkeordningen at sørge for, at kirken kan være kirke i egentlig forstand. Men når spørgsmålet stilles, om Folkekirken og vel herunder kirkeordningen har et værdigrundlag, må mit svar igen være et klart nej. Men kirkeordningen afspejler naturligvis de kirkepolitiske opfattelser af, hvordan magtfordeling og struktur bør være. Det kirkelige demokrati har således i Danmark udviklet sig jævnsides med det politiske. Men værdigrundlag, nej.

Der kan opremses mange gode grunde for den bestående kirkeordning, og jeg gør det gerne, men lige så stor en tilhænger jeg er af den bestående kirkeordning, lige så stor en modstander er jeg af, at man med evangeliet forsøger at begrunde, at den ene kirkeordning i sig selv skulle have en selvstændig betydning som mere kristelig end den anden. Mener man det, har man sat kirkeordningen over kirkens bekendelse. Det er en forvanskning af evangeliet.

Glæden for hele folket – ikke ideologisk oprustning

Kirkens budskab er glæden for hele folket. Men den glæde er desværre ikke tilstrækkelig for hele kirkefolket. Kirken mangler en røst, hævdes det fra tid til anden. Og hermed menes ikke, at evangeliet skal forkyndes mere klart, men at kirken skal kunne tale med én røst om dagsaktuelle politiske problemer.

Man husker bogen *Kirkens mund og mæle*. Herom skriver to af forfatterne Margrete Auken og Kaj Bollmann selv i en artikel i kirke-*retsantologi* 1994:

»Ikke mindst i forhold til de mange store og komplicerede problemer, som trænger sig på: økologien, flygtninge, arbejdsløsheden, bioteknologien, bliver det mere og mere kompliceret at orientere sig i mængden af informationer og uoverskuelige problemstillinger. Efterkrigstidens fastlåste verdensbillede er brudt sammen. De store endegyldige sandheders tid er forbi. I den situation er det vigtigt, at kirken, – i betydningen: dem, der gider være det! – går direkte ind i værdidebatten. Ikke som paveautoritet, der står med alle svarene, men som en instans, der er med til at stille de alvorlige spørgsmål og sikre den åbne samvittighedsfulde samtale om sandt og falsk, godt og ondt ud fra vore erfaringer, hver især og fra de folkelige sammenhænge, vi lever i.«

Dertil er at svare, at det er rigtigt, at værdidebatten og de opremse emner og tilhørende spørgsmål er vigtige. Men der er tale om politik. Emnerne såvel som spørgsmål og svar er politiske. Derfor hører de hjemme i den politiske debat. Selv de mest væsentlige politiske spørgsmål kan ikke besvares som den kirkens røst, som forfatterne så forfærdelig gerne vil udgøre på kirkens vegne.

Af evangeliet kan ikke udledes bestemte værdier, som kan føre til bestemte kristelige politiske svar for alle. En kirkens røst er slet og ret et nyt politisk parti forklædt som kristendom. Man vil sætte trumf på sine egne politiske synspunkter ved at give dem en kristelig begrundelse. Evangelisk-luthersk kirke er det ikke.

Også i Folketingssalen sættes der undertiden trumf på egne synspunkter, eller politiske modstandere forsøges nedgjort med kristelige talemåder. Næstekærlighedsbegrebet påkaldes i f.eks. udlændingepolitikken. På uevangelisk vis gøres næstekærligheden overfor alverden til et politisk program. Det Nye Testamente påberåbes som en anden lovbog.

Man erindrer sig Jacob Knudsens ord om bønhasen: »Så går idioten hen og fortæller folk, at han elsker menneskeheden og føler sig i sin samvittighed forpligtet til at gavne den, ganske som om menneskeheden kunne være hans private vennekreds, slægt, kone og børn...«

Hermed er politikken blevet til lovreligion, religiøst sværmeri og frelsesvirksomhed.

Værst er det dog når det religiøse sværmeri i det gode sags tjeneste blandes sammen med politik på hele Europas vegne.

Således sammenblandes evangelium og politik på den mest skamløse måde i det såkaldte *Charter Oecumenica*, hvor i det første udkast

fra den europæiske kirkekonference blandt meget andet lød: »Kirkerne bekender sig til Europas enhed.« Europas enhed er blevet intet mindre end bekendelsesgrundlag. Bekendelsesskriftet er i øvrigt en lang opremsning af politiske mål formuleret som politiske grundværdier, godt iblandet skriftsteder og højstemt tale.

Det er åbenbart lykkedes religiøst ignorante embedsmænd og politikere i Europa at sætte sig på kirkerne og bruge dem som dikkende lammehaler i EU-politikken. Kirkelig økumeni og EU's integrationsproces er blevet ét fedt. Kirkernes hvide flipper og lilla bryster har i deres iver for kirkelig enhed ladet sig spænde for politikernes vogn og kører lige lukt ind i den europæiske integration, med kirkerne reduceret til et punkt på den politiske dagsorden. Den cocktail bliver ikke til gavn for kirkernes frihed. Og heller ikke for Europas borgere. Magen til kvalmende moralisme skal man lede længe efter.

Hvis ikke Danmark siger fra, har vi solgt 450 års protestantisme. Folkekirken skal hverken misbruges som løftestang for europæisk politik, endsige gøres til en politisk disciplin, der bestyres af EU-politikkerne.

Chartret blander kristendom, religiøsitet, værdisnak og ideologi sammen i en pærevælling.

Politikerne bruger kristendommen til at afstive politikken og til at levere værdier, der skal benyttes til ideologisk oprustning af EU-politikken.

Præsteskabet på sin side finder evangeliet utilstrækkeligt i sig selv. Forkynderembedets evangeliske forudsætning suppleres med politik som frelsesgerning for hele det europæiske folk. Sådan banes vejen for tyranniet, og kirkerne afskærer sig ganske fra selv at holde staterne fast på at være og holde sig til at være øvrighed og ikke verdens frelser.

Det er ikke til at se, hvad der er Guds, og hvad der er kejserens.

Andre flygter i disse år fra politikken og synes i stigende grad at søge efter en tydning af tilværelsen, der kan tilfredsstille det moderne menneskes individuelle krav. Man søger trøst og livsforståelse i sin egen religiøsitet, sammensat af lidt fra hver af de religioner, man synes om, samt etiske udsagn og store følelser.

Nogle teologer som fx den tyske professor i praktisk teologi, Wilhelm Gräb, synes at ville indrette sig på disse nye tider og gøre kirken til sted for en religiøs tydningskultur.

Det bør ikke være kirkens svar. Den moderne tilbudelse af egen religiøsitet og optagethed af personlig tilværelsestydnings, bør fortsat af

kirken mødes med forkyndelse af evangeliet. Den nye kirkelighed, hvor værdierne indtager kristendommens plads, skal mødes med opgør. Der skal gøres op med alt, der ikke har med evangeliet at gøre. Sker det ikke, er kirken holdt op med at være kirke.

Vicepolitimester, MF
Birthe Rønn Hornbech
Folketinget
Christiansborg
1240 København K.

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø - tlf. 3918 3039

Jette Marie Bundgaard-Nielsen
Møllevænget 3
8362 Hørning - tlf. 8692 1002

Jørgen Demant
Hjortekærvej 74
2800 Lyngby - 45 88 40 75

Christine Gjerris
Rigshospitalet - 4003
Blegdamsvej 9
2100 København Ø - tlf. 3545 4803

Eberhard Harbsmeier
Fasanvej 21
6240 Løgumkloster - tlf. 7474 5599

Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov - tlf. 8617 5836

Cecilie Rubow
Blågårdsgade 2, 1.tv.
2200 København N - tlf. 3539 0422

Camilla Sløk
Ericavej 122
2820 Gentofte - 39 66 12 28

Jesper Stange
Lyngby Kirkestræde 12
2800 Lyngby - tlf. 4588 2460

Elof Westergaard
Grævvej 2
6990 Ulfborg - tlf. 9749 5108

Henrik Brandt-Pedersen
Religionspædagogisk Center
E-mail: hbp@rpc.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 87
22. årgang 2001-2002 udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS. Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Ansvarshavende redaktører for nr. 87:
Christine Gjerris og
Eberhard Harbsmeier

ISSN 0106 - 6749
© Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Forlaget ANIS og trykt i offset hos AKA-print, Århus. Principlayout: Kim Broström

Forside: Russisk ikon fra det 14. århundrede

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved henvendelse til:

Kritisk forum for praktisk teologi
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10A
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 - fax 3325 0607
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 22. årg. er kr. 200,- (studerende kr. 155,-). Enkelt-numre sælges for kr. 80,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved henvendelse til forlaget

Tidsskriftet udkommer fire gange om året med temanumre om praktisk-teologiske emner

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet kan rettes til forlaget eller til redaktionens medlemmer