

Næstekærlighed

af Jørn Henrik Petersen & Lis Holm Petersen

»Accepten af næstekærlighedsbuddet markerer menneskelighedens fødselstidspunkt. Alle andre regler for menneskelig sam eksistens – såvel de på forhånd givne som de retrospektivt afdækkede – er blot et (aldrig fuldstændigt) noteapparat til dette bud. Blev dette bud tilsidesat eller fejlet af bordet, ville der ikke være nogen, der kunne videreføre noteapparatet eller vurdere dets fuldkommenhed«.

Zygmunt Baumann i *Flydende kærlighed*

Sagen Olsen

I juli 2001 udspandt sig en spøjst disput i Kristeligt Dagblad. Sognepræsten i Stauning følte sig kaldet til at fortælle læserne, at kun den er kristen, som bekender, at Jesus er Kristus, Guds enbårne søn før evighedernes evigheder, ved hvem verden er skabt, og som i tidens fylde blev menneske ved jomfru Maria for at give frelse og evigt liv til os. Blandt de 'progressive og fremskridtsvenlige' – og det er da vist nogle væmmelige karle – er kirke og kristendom imidlertid blevet reduceret til kun at være traditionsbærere. Det religiøse indhold er droppet og tilbage står alene Jesus' tale om næstekærlighed og barmhjertighed. Opstandelsen er blevet reduceret til livsmodets opstandelse og kærlighedens udødelighed. Kristendom på nedtur!

Til illustration af denne forfaldshistorie blev Folketingets tidligere formand, Erling Olsen trukket ind i manegen. Han havde i en radio-udsendelse formastet sig til at sige, at han var kristen – uden at tro på Gud. Han var, havde han sagt, kristen, fordi han så sig som del af en tusindårig kultur gennemsyret af kristne idéer og værdier. Derfor var hans eget syn på demokrati, solidaritet, menneskerettigheder og

velfærdssamfund et produkt af kristendommen og af Jesus' tale om næstekærlighed. Bjergprædikens forkyndelse var fortsat den stiltiende forudsætning for vor tids humane og tolerante livsanskuelser – også selv om de måtte være irreligiøse.

Men nej, tordnede Stauningpræsten. Jesus prædikede ikke nogen ny moral og gav ikke anvisninger på samfundets indretning. Han sagde ikke noget originalt uden dette ene: at Han er Kristus, Guds enbårne søn, som på korset påtager sig den straf, vi fortjener, og derved frelser os fra evig fortabelse og skænker os evigt liv. »Næstekærlighed« talte han ikke om. Sådanne abstraktioner overlod han glad og gerne til hyklere og farisæere – ganske som det i dag er hyklerne, der spiller på abstraktioner – menneskerettigheder og global solidaritet – og får et godt levebrød ud af det.

Det er skønt at have en så ophøjet og klart skuende mand i Stauning, som kan skille fårene fra bukkene, og som endog mener sig i stand til at formulere Olsens trosbekendelse: »Jeg er ikke kristen, jeg tror tværtimod på det modsatte af kristendommen, men jeg tror på en gud, nemlig mig selv og min ideologi«. Nedladende lød det fra det jyske, at Erling Olsens tale gav det indtryk, at Jesus var den første forfatter af Socialdemokraternes partiprogram – en tidlig fortaler for velfærdsstaten. Også Per Stig Møller fik et rap over fingrene, fordi hans udsagn – i det mindste i Stauning – fremkaldte et billede af Jesus som grundlæggeren af den borgerlige socialstat.

Sådan er det bare ikke, blev vi belært. Når moralen ikke længere er forankret i den almægtige Gud, er den reduceret til at være det ene menneskes – eller den ene gruppes – middel til at få magt over andre, et rent og skært magtmiddel i alles kamp mod alle, som velfærdsstat, menneskerettigheder og den slags er blevet det. Når troen på Gud som en overjordisk magt er skrællet af, er der ikke længere grænser for det ene menneskes uhæmmede magtudøvelse over det andet. Mennesket har gjort sig selv til gud. Så ved Olsen og Møller det. De vil høste frugterne efter at have fældet træet, og det er jo en vanskelig øvelse. »Det totale (totalitære) statsligt regulerede velfærdssamfund er fra ende til anden udtryk for en aldrig tidligere set umyndiggørelse af det enkelte menneske«. Den lader vi stå – ukommenteret.

Niels Thomsen, tidligere rektor på Præstehøjskolen, gjorde gældende, at man i århundreder har brugt ordene kristendom og kristen på to forskellige måder. Den ene er idé- og kulturhistorisk og dermed – selvfølgelig – relativ i forhold til en mere absolut brug af ordene. Det kan

man ikke se bort fra, så lidt som man kan benægte, at det giver mening at bruge ordene på den måde. Det står fast, at idéen om kærligheden også til fjenden og den fremmede har fundet stærkt udtryk i kulturer, der har kristendommen som forudsætning. Barmhjertigheden mod den næste, der er i nød, og den kærlighed, som generelt fordrer, at der gøres godt mod næsten, er sat ind i vores kultur som et ideal, der vanskeligt kan henføres til andet end netop kristendommen. På egne præmisser er Erling Olsens synspunkt derfor meningsfuldt. Omvendt er der, skrev Niels Thomsen, brug for en seriøs samtale om, hvorvidt kristendommens virkninger kan fastholdes, hvis gudstroen forsvinder eller – sagt på en anden måde – om de kulturelle værdier vil gå i opløsning, hvis de, der søger dem fastholdt, ikke selv ser dem bundet til begreber som synd og nåde.

Claus Thomas Nielsen, vor sognepræst fra Stauning, medgav Thomsen, at der går en lige linje fra Erasmus af Rotterdam, over oplysnings-tiden og frem til vore dages gudsfornægtende kultur, og han erkendte, at den ideologi og det menneskesyn, som præger samtiden, om end den er gudløs, dog er båret af at være barn af en kultur, hvor den kristne forkyndelse har lydt i mere end tusind år; men han fastholdt, at det grundsyn, at 'Gud blev menneske', er på vej til at blive forvandlet til det dæmoniske 'mennesket er gud'. En kulturkristen humanisme, understregede han, er en spejlvending af kristendommen: »Menneskene betragter sig selv som et dyr, og staten betragter sig som en gud, hvis ret og pligt det er at indrette samfundet som en zoologisk have, hvor den almægtige dyrepasser i næstekærlighedens navn skal kontrollere alle aspekter af livet i burene. Ikke engang i rene slavesamfund har man praktiseret en så total kontrol med slavernes liv og værdier, som det er tilfældet i vores samfund«. Næstekærlighedens brug og misbrug!

Ind i denne drøftelse – om end i en anden sammenhæng – taler Roskildebispen, der i en kommentar til den meget omtalte samtale mellem filosofen Jürgen Habermas og den tidligere kardinal Joseph Ratzinger, som nu er pave, skriver: »For os andre er det nemt nok at se, at religionen virkeligt har betydet uvurderligt meget for samfundets udformning. Vi går ud fra som en selvfølge, at mennesker er lige, og skal behandles lige. Når man er lige i forhold til Gud, skal man også være det mennesker imellem. Det har vi lært af den kristne kirke, som også står bag den »samaritanske pligt«, det vil sige nødvendigheden af at tage sig af syge og fattige. Sågar vort skattevæsen har kristendommen sat sit stempel på, idet vi betaler efter evne og ikke pr. hoved, fordi vi

afkræves en procentdel af vor indkomst. De bredeste skuldre bærer de tungeste byrder. Hvis ikke kristendommen havde blandet sig i det offentlige rum, havde vi haft et helt andet samfund«. Olsen kan fint spille skak med Lindhardt. De er begge i godt selskab.

Skal vi også give sognepræsten i Stauning selskab, kan vi lade ham møde sognepræst Johannes H. Christensen i Skovshoved, som i sin prædiken første søndag i advent 2002 lod forstå, at næstekærlighed er en farlig sag: »Næstekærlighed og tolerance udtrykker i daglig sprogbrug ikke noget som helst virkeligt, men dækker over magtvilje, farisæisme og selvgodhed hos den, der tager ordene i munden – som en religiøs besværgelse. For er der noget, som står fast, så er det, at religion altid er skalkeskjul for magtvilje og selvhævdelse. Ordene næstekærlighed og tolerance lyder så smukke, så tilforladelige, og den, som tager dem i munden, tager sig ud som et humanistisk sindet menneske, der hører til det gode selskab og lægger afstand til formørkede og forhærdede mennesker. Hvad der dog næppe kan kaldes særligt næstekærligt, hvis ordet skal tages for pålydende og ikke blot aflires som religiøs besværgelse ... Som teori eller program er buddet om næstekærlighed en perversitet, eftersom den, der påberåber sig det, uvægerligt bruger buddet imod dets udtrykkelige hensigt, nemlig til at nedværdige andre ved at hæve sig op over dem«. Sognepræsterne i Skovshoved og Stauning – og mange med dem – ser i hvert fald ikke næstekærligheden som en værdi – endsige en fordring – bag noget så profant som velfærdsstaten.

I deres selskab vil Socialdemokraternes politiske ordfører, Henrik Sass Larsen høste drøje drag, når han opfatter velfærd som den størst mulige frihed for flest mulige mennesker og ligheden som den løfte-stang, der skal sikre mest mulig frihed, solidaritet og næstekærlighed – det kit, der binder det hele sammen og får fællesskaber til at fungere. Den konservative partiformand, Bendt Bendtsen, vil næppe heller blive anprist for den konstatering, at vi har et stærkt velfærdssamfund, som i sit udgangspunkt er præget af, at vi har kristendom i Europa: »Det er bygget på de kristnes værdisæt, nemlig næstekærlighed og tilgivelse«.

Statsminister Anders Fogh Rasmussen vil formentlig blive mere vel modtaget i sin fortvivlede æggedans, hvor han søger at forene de tre – delvis modstridende – konstateringer, at Danmark er et kristent land, at kristendommen er en væsentlig forudsætning for sammenhængskraften i samfundet, og at religionen bør spille en mindre rolle i det offentlige rum. Nok er, siger han, det danske samfund gennemsyret af kristen tænkning, og nok er de fleste danskere kristne. Derfor kan politik og

religion ikke ganske adskilles. På den anden side skal vi give kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er, og derfor må religion og politik ikke sammenblandes. At Fogh Rasmussen bliver vel modtaget skyldes to ting. For det første undlader han at anvende ordet næstekærlighed, som i en Luthersk forståelse netop er bindeleddet mellem kristendom og politik, uanset hvad Tidehverv måtte mene. For det andet forvrider han den Lutherske forståelse af 'to-regimentelæren', hvis primære funktion er at sætte grænser for øvrighedens indflydelse i spørgsmålet om troen. For Luther drejede politik sig netop om magtudøvelse uden for troens gebet. Verden kan ikke styres uden magt, mens troen derimod netop er unddraget magten. At statsministeren af politisk forståelige grunde udlægger to-regimentelæren, som han gør, befrier ham ikke for anklage ved logikkens domstol, når han efterfølgende som politiker involverer sig i ræsonnementer om folkekirkens organisatoriske struktur.

Hvad viser sagen Olsen?

Nogle ser således næstekærligheden som en humanistisk værdi med betydning for forholdet mennesker imellem – et menneskeligt ideal. Andre knytter den eksklusivt til et kristent værdiunivers båret af den enkeltes gudsforhold. Det afspejler samtidig en forskellig opfattelse af, hvad et samfund er, hvad et fællesskab er, og hvad et menneske er. Skal mennesker kunne leve i et fællesskab, må den enkelte være forankret i 'noget', der giver tyngde. Det vil for den bekendende kristne være en tro på Gud, men også humanisten, ateisten, agnostikeren, ja, ethvert menneske kan have en opfattelse af livet som et liv i ansvar, der leves i risiko og under det vilkår, at vi hver især skal tage vare både på vort eget og på andres liv. Hvis det 'noget', der giver tyngden, ikke er Gud, kan det meget vel være humaniteten, retfærdigheden, solidariteten, skabthe-den eller noget helt andet, som med et fint ord tjener som transcendent livsbegrundelse, dvs. en begrundelse der ligger uden for den enkelte selv – forankret i noget, som er større end ham eller hende.

I Danmark kan den undertiden hidsige debat om næstekærligheden og dens brug i forhold til det samfundsmæssige henføres til en teologisk diskussion, som ikke mindst har rod i den teologiske retning Tidehverv. Tidehverv opstod i opposition til den forudgående liberalteologi, som – i forlængelse af oplysningstiden – nedtonede dogmernes sandhedsværdi, betonedede den kristne etik og lod vejen til Gud gå gennem den menneskelige bevidsthed. Med værdierne og sædeligheden i fokus opstod i kølvandet bestræbelser på at udmønte etikken i filantropisk arbejde og

kirkelig idealisme. Ikke mindst vendte Tidehverv sig mod al kirkelig moralisme og understregede, at den kristne tro ikke kan være grundlag for 'et bedre samfund'. Man havde fået nok af varme ord og kvalme gerninger – alt det man så som hykleri. Næstekærligheden kunne alene udmøntes i den konkrete situation, menneske til menneske, ansigt til ansigt. Alt andet var sværmeri.

Tidehverv repræsenterede et opgør med en oplevet sammenblanding af kristendom og humanisme, der havde lader humanismen sejre på teologiens egen grund. Liberalteologiens kapitalbrøler var netop, mente man, dens forsøg på at udvikle en syntese mellem det humane og det kristne ved at formulere kristendommens grundlag med afsæt i menneskeligt tilgængelige argumenter.

Tidehverv ville bryde med den liberalteologiske fortid, men konsekvensen blev et samtidigt brud med samtid og fremtid, fordi man satte sig fri af forpligtelsen til at formidle en kristelig inspiration til den sekulariserede samfundstænkning. Fokus blev forkyndelsen og formen polemisk. Man glemte, at den kristne forkyndelses ord, tanker og billeder i tidens løb har indlejret nye tanker, billeder og ord, som har ladet håbet slå rod i den menneskelige hverdag. Forkyndelsen er gået i kødet, og ord som medfølelse, barmhjertighed, tillidsfuldhed, solidaritet osv. har bundfældet sig i mennesket. Vil teologien ikke medgive, at den på denne måde i samspil med historien og kulturen har givet os en livsforståelse, der har sat sine selvstændige – også politiske – spor, står den i risiko for at blive uvedkommende uden for det teologiske forskærelaug.

Gradvis gled Tidehvervs anliggende over til at være et generelt opgør med ideologier og for så vidt også med velfærdsstaten, der blev opfattet som udtryk for tro alene på menneskelige præmisser.

Det centrale opgør kom med den langvarige strid mellem de to teologer K.E. Løgstrup og Kr. Olesen Larsen, der tegnede to kristendomsopfattelser og to syn på kulturen. Løgstrup søgte et grundlag for samtalen mellem teologien og humanismen i en human bestemmelse af næstekærlighedsbuddet uden for den kristne forkyndelse. Hermed havde han gjort et betydeligt spring i forhold til sin egen opfattelse i de tidlige 1930'ere, hvor han ikke så næstekærligheden som en menneskelig mulig handling, men alene som et resultat af Guds skaberhandling, der kun kan modtages i tro; men i hvert fald fra omkring 1950 anlægger han det synspunkt, at teologien er del af en tænkning, der må tage alle videnskabelige, kulturelle og sociale forhold seriøst. Med sit

foredrag om humanisme og kristendom på Krogerup Højskole i 1950 påbegyndte han sit livslange livtag med humanismen som udfordring for kristendommen. Da både humanismen og teologien er vendt mod det indkrogede, selviske og selvoptagede menneske, der skal gives rum for en livsudfoldelse i kærlighed, barmhjertighed og tillid, og da de begge vender sig mod samtidskulturens fragmentering, har de et fælles grundlag for samtale, mente Løgstrup. Olesen Larsen fremhævede derimod, at en nedtoning eller fjernelse af Gud fra næstekærlighedsbuddet i sig selv spejlede den menneskelige oprørstrang med den menneskelige selvudfoldelse som absolut værdi. Kun gennem evangeliets tiltale sættes mennesket frit til at tage hånd om sit medmenneske.

At se fordringen om næstekærlighed som en konsekvens af tilværelsens grundvilkår betød, mente eksistensteologien, at den blev tillagt et indhold. Hvis den imidlertid uden for den konkrete situation blev indholdsbestemt, måtte det være et brud på fordringen, fordi den netop gør krav på at blive fulgt – uden at være genstand for refleksion. Først forståelsen af fordringen tilbage til væren og samværen selv, står den uændret fra den ene til den anden situation. Når opmærksomheden på denne måde forskydes mod indholdet, mister fordringen sin karakter af fordring – og det fører lige ud i kulturel idealisme à la Erling Olsen. Argumentet holder bare ikke. Hvad enten man lader fordringen springe ud af tilværelsens grundvilkår eller hævder dens bundethed til den konkrete situation, er der i begge tilfælde tale om den universalisering af fordringen, som Tidehvervsteologien anfægter. Det er det ene, mens det andet er, at fordringen ikke herved ophæves som fordring, så længe det fastholdes, at vi som mennesker er hinanden noget skyldigt – det er just skylden, der er forudsætningen for en fordring.

Hvor spændende dette opgør end er, og hvor interessant det end ville være at forfølge diskussionen mellem Løgstrup og tidehvervsteologerne, falder det uden for dette bidrags ramme, da opgaven alene er at se på næstekærligheden som etisk fordring og som værdi bag den danske velfærdsstat. Det gør det naturligt at fokusere på teologen og filosofen K.E. Løgstrup som den, der måske mest markant har formuleret en etik, som kan læses som en tolkning af den danske velfærdsstat i dens dybdestruktur.

Som nævnt intonerede K.E. Løgstrup i 1950 ouverturen til et livslangt arbejde med den etiske fordring. Humanismen har, sagde han, to ting fælles med Jesus' forkyndelse. Begge bygger på den uudtalte fordring, der følger af menneskers fælles liv, at vi er hinandens verden

og skæbne. Begge giver afkald på fordringens begrundelse, så den står som en kendsgerning, der benægter gensidigheden – at den ene har krav på den anden. I dens ensidighed sætter fordringen selvhævdelsen og selvisheden på plads. Når det humane derfor er identisk med den fordring, som følger, fordi den enkelte har del i den væren og den verden, hvor den anden har sit liv, så enhver begrænsning på fordringen pådrager skyld, er der ingen anden forskel mellem humanisme og kristendom, end at den ene er religiøst forankret, mens den anden humanitært giver afkald på en religiøs forståelse.

Næstekærlighed er en selvfølge – både for Olsen og vi andre

‘Du skal elske Din næste som Dig selv’, lyder kærlighedsbuddet. Netop ‘som Dig selv’, fordi Du af den kærlighed, som Du selv ønsker, kender den kærlighed, Du skylder din næste. Når mit eget egensindige selv fordrer de andres kærlighed, påhviler det også mig at elske de andre. Pointen er, at fordringen om at tage vare på den andens liv, følger af tilværelsen selv.

I et godt nok noget knudret sprog kommer det prægnant til udtryk, når Løgstrup skriver: »Fra det grundvilkår, vi lever under, og som det ikke står til os at ændre, nemlig at den enes liv er forviklet med den andens, får den etiske fordring sit indhold, idet den går ud på at drage omsorg for det af den andens liv, som forviklingen prisgiver én«. Det er grundlaget for Løgstrups filosofiske redegørelse for det, vi i livet har at rette os efter – dvs. den etiske orden, verdens og værens orden i modsætning til den menneskelige morals orden. Menneskets væren er en væren-i-verden – en forviklethed med verden og medmennesket, som gør liv og (sam)væren forpligtende – personligt, etisk og politisk. Den elementære afhængighed mennesker imellem, og den umiddelbare magt, som den ene har over den andens liv, betinger en ansvarlighed for den anden, der dog aldrig kan bestå i at overtage den andens ansvar. Opgaven er at gøre det, som efter den handlendes bedste overbevisning er til den andens bedste, hvad enten det modsvarer hans eller hendes forventninger og ønsker eller ej. Kærligheden kan meget vel være konfronterende.

Når Løgstrup vælger at kalde det en human bestemmelse, vil han dermed sige, at det er en almen bestemmelse, som er tilgængelig på almenmenneskelige vilkår uafhængigt af kristentroen. Hans hovedværk ‘Den etiske fordring’ fra 1956 ser netop verden fra kulturens synspunkt

og argumenterer vel i virkeligheden, at verden ikke kan ses i noget andet perspektiv. På den anden side peger bestemmelsen mod det specifikke i Jesus’ forkyndelse, som ligger ud over, hvad man humanitært kan udsige om den menneskelige eksistens. Samtidigt må man forstå, at fordringens humane bestemmelse ikke betyder, at den er irreligiøs, fordi Løgstrup så tilværelsens ‘skabthed’ som fænomenologisk påviselig. Han skelner m.a.o. mellem et universelt og et specielt element i kristendommen. Det universelle er den skabte væren, der er tilgængelig for Erling Olsen og alle vi andre, mens det specifikke, at vi i Jesus’ liv og forkyndelse møder tilsigelsen af Guds tilgivelse, kun er en realitet, hvis den i tro modtages som (uforudset) begivenhed. Han opfatter derfor kærlighedsbuddet som ‘naturligt’ i den forstand, at det udspringer af den anvisthed på hinanden, der hører tilværelsen til, mens det samtidigt er ‘unaturligt’, fordi det ikke harmonerer med den menneskelige ‘natur’. »Det naturligeste af alle bud er det unaturligeste«. Fordringen er – på den ene side – selvfølgelig og naturlig, fordi den er givet med det fælles liv, mens den – på den anden side – er unaturlig og uselvfølgelig, fordi menneskers liv er et vedvarende forsøg på at unddrage sig fordringen. Den søges reduceret til noget overkommeligt, noget vi kan ‘leve op til’, så selvisheden – fordringen til trods – kan sætte sig igennem. Vi lever – som Løgstrup andetsteds udfolder det – i den illusion, at vi er vort eget livs herre i den forstand, at vi tænker, føler og handler, som om vi selv var magten til at være til i vor tilværelse.

Den etiske fordring – kærlighedsbuddet – er tavs, radikal, ensidig og uopfyldelig. Den er tavs, fordi den ikke indeholder anvisninger og forskrifter, som på forhånd løser de konflikter, mennesket sættes i. Det er den enkelte selv, der – med den indsigt, fantasi og forståelse, han eller hun besidder – må komme til rette med, hvad fordringen går ud på. Den er radikal, fordi den pålægger mig at tage vare på den andens liv, uanset om afhængighedsrelationen bekommer mig vel eller byder mig imod, og fordi den – på motiv- og handlingsplanet – kræver, at den enkelte ikke handler for sin egen skyld. Selv den mindste bagtanke skal være udelukket. Den etiske orden er definatorisk knyttet til selvisheden. Den er ensidig, fordi intet menneske har grundlag for at fordrer gengæld af det andet menneske. Den er uopfyldelig, fordi vi som mennesker kun på bekostning af vor ‘natur’ kan ‘leve op til den’. Tilværelsen hviler derfor etisk set på en modsigelse, fordi fordringen på en og samme tid er ‘naturlig’ og ‘unaturlig’, hvilket alene kan forliges, hvis uopfyldeligheden overtages som vores skyld, hvorved vi giver til-

værelsen ret. Man kan også se modsigelsen som en spænding mellem menneskers mulighed for en 'naturlig', kærlig opfyldelse af tilværelsens fordring, og dens samtidige uopfyldelighed, fordi vi sært 'unaturligt' altid kun kan beflitte os på at 'leve op til den', og det er jo netop ikke opfyldelse i radikalitetens forstand.

Afstanden mellem dette heroiske forsøg på at opsummere Løgstrups humane bestemmelse af kærlighedsbuddet på den ene side og Erling Olsens, Henrik Sass Larsens, Bendt Bendtsens og Anders Fogh Rasmussens tale om kristendom, religion og næstekærlighed på den anden side kan synes voldsom. Er der overhovedet en sammenhæng?

De fleste vil nok kunne forstå den Løgstrup'ske begrebsbestemmelse, når den tænkes ind i det konkrete møde mennesker imellem, ansigt til ansigt; men hvad har den – knyttet som den er til spontane og suveræne livsytringer – med samfundet og velfærdsstaten at gøre? Hvordan kan kærligheden antage en politisk dimension? Hvordan kan en etisk-eksistentiel værdi bringes i spil som en etisk-politisk værdi? Det spørgsmål tog K.E. Løgstrup livtag med i flere arbejder – ikke mindst i dialog med en af dansk statskundskabs »founding fathers«, dr.jur. Poul Meyer, som i 1959 blev knyttet som professor til det nyoprettede Institut for Statskundskab ved Århus Universitet.

Etik og politik

Bogen 'Politik', der udkom i 1959, var tænkt som en begynderbog for de nye studerende i statskundskab. Det var, fremhævede Meyer, bl.a. en opgave for statskundskaben at påvise determinanter, der er virksomme i den politiske proces. Bag politikken ligger en række faste forhold og økonomiske kendsgerninger, som begrænser den politiske handlefrihed, ligesom der eksisterer politiske idéer og interesser. Idealisme og ideologi dækker derfor ofte over dybere liggende motiver; men, spørger Meyer, kan ikke også moralske krav spille en selvstændig rolle som drivkraft bag politisk adfærd? Det spørgsmål afhandler han i et kapitel, der – inspireret af Løgstrups bog fra 1956 – bærer overskriften 'Den etiske fordring'.

For det første behandler Poul Meyer værdiers eller værditeoriens status som målestok for en given handling's rigtighed, og for det andet diskuterer han etiske fordringers anvendelighed i konfliktløsning, når uundgåelige byrder skal fordeles.

Hvad angår værditeorier som målestok for 'godt og ondt', 'forkert og rigtigt', peger han på juristen Alf Ross' synspunkt: »Er der en lov, grundet

i tilværelsens substans eller min egen fornuftige natur, der dikterer mig den 'rigtige' handling, er jeg selv et lydigt led i en større helhed og uden alt ansvar«. Moralregler er i denne optik et barn af menneskets angst for at bære beslutningens ansvar. Det er, mener Meyer, Løgstrup enig i, når han vender sig imod en tolkning af kristendommen som anvendelige principper og idéer. Det ville betyde kristendommens stivnen til ideologi. »At argumentere med det kristne budskab i politiske og etiske spørgsmål fører altid til en forenkling af problemerne, der ganske udelader de afgørende overvejelser. De falder under bordet. Den kristne sidder med favnen fuld af betragtninger, der er lige så rigtige, som de er intetsigende, lige så smukke, som de er banale, medens han overlader alle vanskelighederne til de ikke kristne«. I modsætning til den etiske fordrings ensidighed vil enhver moralteori, der også vil lade den, der er stillet under fordringen, komme til sin ret – protesten mod fordringen i gensidighedens navn – udtrykke menneskets vilje til at få bugt med eller styr på tilværelsen. Tænkning og erkendelse kan bryde det etiske spørgsmål ved udformning af en håndterlig og modsigelsesfri teori, så den overvejelse, enhver ny situation fordrer, erstattes af en anvendelse af den tænkte teori. Valget antager derfor beregningens karakter, fordi den grundlæggende overvejelse en gang for alle er lagt bag – sat i teori. Den pointe gælder alle moralteorier, som bryder med ensidigheden.

Ross og Løgstrup er altså, skriver Meyer, enige om, at en deduktion af handlingsvalget fra en antaget norm ikke frigør for ansvaret. De ser 'deduktionen' som problematisk, netop fordi den repræsenterer et forfejlet forsøg på at unddrage sig afgørelsens ansvar. Mens afgørelsens handling viser, hvem vi er, vil en regelbestemt praksis alene blotlægge, hvad vi er.

Ross giver ingen anvisning for 'beslutningsspringet', mens Løgstrup vil henvise til den tavse, radikale, ensidige og uopfyldelige fordring, men kan, spørger Meyer – og det er hans andet problem – en sådan almen, etisk fordring finde anvendelse i praktisk politik. Kan den virke som vejledningsnøgle ved løsning af komplicerede sociale konflikter?

Løgstrups svar, der står at læse i 'Det etiske valg' fra 1961, bygger på en skelnen mellem etisk-eksistentielle og etisk-politiske valg. I det etisk-eksistentielle valg har den enkelte valgets konsekvenser direkte inde på livet. Den umiddelbare situation kalder på en indsats, der ikke kan udledes af et princip. Situationen er enestående, og en bestræbelse for på det grundlag at udlede et princip ville tage alvoren ud af situationen og dermed gøre menneskets historiske liv og skæbne ligegyldig. Det

er et valg på egne vegne. Det drejer sig her om valgsituationer, hvor en besindelse på moralregler ikke giver mening. Der er ingen afstand mellem den enkelte og hans eller hendes overvejelser vedrørende den mulige handling og dens konsekvenser. I sådanne situationer kan der ikke abstraheres fra, at handlingerne fuldt og helt er den enkeltes egne. Jo mere, der står på spil i sådanne beslutninger, jo mindre betydning har den forståelse, der ligger bag beslutningen, karakter af en hensyntagen til principperne. Der er etiske valgsituationer af en så dybtgående karakter, at det slet ikke falder for at reflektere over principperne.

Omvendt er der andre situationer, etisk-politiske valg, som i højere grad drejer sig om principper, der kan afklare en sag og begrunde valget. Valget er etisk – ikke på grund af den umiddelbare situation, men fordi det har konsekvenser for andre menneskers liv, sætter en ramme for fremtidige moralske standarder og får betydning for dem, der (senere) måtte havne i en etisk konflikt. Når valget ikke er bestemt af den umiddelbare situation, kan moralregler – sammen med alle andre relevante forhold – indgå som præmisser i forberedelsen af valget. Den enkelte er delagtig i et valg på andres vegne. Her drejer det sig om valgsituationer, hvor det er væsentligt at komme til klarhed over de relevante principper, som må lægges til grund for en bedømmelse af 'sagen' og det slutlige etiske valg. Beslutninger af denne type rækker langt ud over afgørelsens øjeblik. Netop sådanne valgsituationer kræver et betydeligt tankearbejde.

Denne skelnen mellem to typer af valg åbner for Løgstrups forsøg på at udvide de sparsomme ytringer om forholdet mellem etik og samfund, man finder i 'Den etiske fordring' – netop fordi der er en forskellig vægtlægning på det specifikke og det generelle i de to valg.

Når det handler om den etiske fordrings betydning i etisk-politiske valg, udelukker fordringens radikalitet, at den som norm kan virke vejledende i politiske spørgsmål, men qua dens indhold har den dog et forhold til de sociale normer, som kan analyseres filosofisk. Fordringen kan m.a.o. ses som et spejl, der reflekterer sociale normers mulige negative afvigelse fra fordringen. Den kaster et modlys ind over vores gøren og laden og stiller derved et vedvarende spørgsmålstegn ved begrundelserne for vore handlinger. Fordringen er som modlys lakmusprøven på, om vi har svigtet. Spejlet demaskerer vore afgørelser, fordi spejlingen reflekterer det grundvilkår, som ligger bag fordringen. I sidste instans vil spejlingen kunne betyde forkastelse af de normer, der er i strid med fordringen.

Løgstrup understreger i sammenhængen den ånds-, idé- og kulturhistoriske betydning af kristendommen, som også Niels Thomsen berørte. Det må have konsekvenser for vores etisk-politiske ideologi, at en tusindårig forkyndelse af den etiske fordring har indlejret sig i kulturen som et fælles gods, der har slået rod i hverdagen.

Med Løgstrups formulering er konsekvensen af ræsonnementet, at man ikke af den etiske fordring kan udlede en materialetik. Det betyder, at de moralske normer ikke kan finde støtte i den etiske fordring. Man kan ikke af den etiske fordring udlede en medicinsk etik, en ægteskabsetik, en seksualetik, en arbejdsetik, en politisk etik osv. Fordringen er permanent virksom i menneskers liv med hinanden, men den kan ikke sættes på en anvendelig formel. Den kan alene være det spejl, der uden undskyldninger fastholder os på det ubetingede og ensidige hensyn til den anden, som virkeligheden så let negligerer eller banaliserer. Fordringen står fast, men den udstyrer ikke de menneskelige, moralske normer med samme fasthed.

Han rejser yderligere det spørgsmål, hvorfor det 'til tider' er umuligt at deducere sin egen eller andres afgørelse af den normative ideologi – de givne sociale normer.

I almindelighed følger vi de retlige, moralske og konventionelle normer (pligterne, rettighederne, klogskabsreglerne, dyderne og det eksisterende samfunds regler) uden nærmere refleksion, så valget følger traditionen uden at antage afgørelsens karakter. Kravet om en afgørelse – et bevidst valg – stiller sig derfor typisk, fordi vi kommer i tvivl om en hidtil accepteret norm, eller fordi konkurrerende normer fordrer en afvejning. I det sidste tilfælde indebærer beslutningen mange modstridende hensyn. Selvsagt søger man en ordening med så få ulemper som muligt, men resultatet vil have karakter af et kompromis, der udspringer af de hensyn, man har tillagt forskellig vægt. Selv om afgørelsen i den forstand unddrager sig logik og rationalitet, er der dog, siger Løgstrup, mange logiske og rationelle overvejelser at gøre – afgørelsen er ikke blind. Derfor kan den etiske fordring meget vel have en funktion i etisk-politiske valg forud for deres afgørelse. Den virker forud motiverende og bagud spejlende.

I 'Politisk videnskab' fra 1962, der er Poul Meyers næste bidrag til den danske statskundskab, fortsætter han dialogen med Løgstrup. Meyer ser en teoretisk værdinihilist som en person, der benægter værdidømmes teoretiske betydning, og en praktisk ditto som den, der overhovedet nægter at foretage nogen form for vurdering. På det praktiske plan har,

konstaterer han, både de store kirkesamfund og ikke mindst eksistensteologien ikke kun forsømt, men bevidst benægtet betimeligheden af at give det enkelte menneske fornøden etisk vejledning. Teologien og filosofien, der en gang havde just den hensigt, er nu – fra hver sit udgangspunkt – havnet i den endelige fallit: ikke alene kan de ikke hjælpe, men de nægter endog at have til opgave at hjælpe. Hvis videnskaben – teologien, filosofien og for så vidt statskundskaben – ikke vil bidrage med værdidomme, opstår der, siger Meyer, en uoverstigelig kløft imellem politik og videnskab. Han ytrer derfor tilfredshed med, at Løgstrup understregede, at afgørelsen ikke er blind, at den kan begrundes, og at der i begrundelsen kan indgå såvel kausale sammenhænge som etiske vurderinger.

Knud Løgstrups svar lod vente 7 år på sig, indtil han i 1969 i tidskriftet *Politica*, der var etableret året før som »en provokation til debat omkring det tillærte og tilvante, et forum for omvurdering og konstruktiv tvivl«, lod høre fra sig med fornyede refleksioner og 'konstruktiv tvivl' over temaet politik og etik.

»Emmanuel Lévinas har som bekendt understreget, at spørgsmålet 'Hvorfor skal jeg være moralsk?' (dvs. at anstille betragtninger af typen 'Hvad kan jeg få ud af det?', 'Har denne person gjort sig fortjent til min omsorg?' eller 'Kan jeg ikke få en anden til at gøre det?') ikke er *udgangspunktet* for den moralske adfærd, men et tegn på *død* – ligesom enhver form for amoral begyndte med Kains spørgsmål: »Er jeg da min broders vogter?«.

Zygmunt Bauman i *Flydende Kærlighed*

Den politiske samaritaner

Udgangspunktet for Løgstrups svar er, at etik kun i ringe grad har berøring med politik, og næstekærlighedsbuddet har det slet ikke. Socialvidenskaben ser det økonomiske liv præget af en sådan kompleksitet, at afgørelser ud fra ideologiske og etiske synspunkter ikke giver mening, eller den ser etikken og ideologien som blot og bar camouflager for interesserne. Teologerne henviser politik til det kollektive rum, mens etikens plads er i det umiddelbare møde.

Nu stiller Løgstrup så det centrale spørgsmål, om man, uden at forfalde til sværmeri, trods alt kan overføre det, der handler om ansigt til ansigt relationen til den kollektive sfære. I svaret udvikler han den tanke, vi ser som en tolkning af den danske velfærdsstat i dens dybdestruktur.

Selvsagt er der tale om en tolkning af det, som på tværs af interessekampen lader en række principielle fællestræk træde frem, der karakteriserer begrebet 'den danske velfærdsstat'. Det er en tolkning i den forstand, at den unddrager sig falsifikation, men det er nu en gang sådan, at der er væsentlige ting at sige om virkeligheden, som – med Løgstrups ord i en anden sammenhæng – udspringer af den værenstolkning, der har rod i dagligdagens naturlige sprog og den erfarede virkelighed.

Løgstrups afsæt er Poul Meyers opgør med værdinihilismen, jf. ovenfor, der har skabt en sådan uvilje imod den 'politiske filosofi', at den beskæftigelse med politiske problemer, som er en selvfølge for enhver politisk tungetaler, på det nærmeste er tabu for den videnskabsmand, der har helliget sit liv til en systematisk udforskning af samfundets problemer. I det grundlæggende mener Løgstrup og Meyer det samme, men de lægger vægten lidt forskelligt, fordi Meyer er i en kamp med værdinihilismen, mens Løgstrup er på vej ud af tidehvervsteologien – uden dog at ville slippe, hvad den har ret i.

I god overensstemmelse med *Politica*'s formålsbestemmelse erklærer Løgstrup åbent, at han er kommet i tvivl om, hvorvidt ikke den etiske fordring – som idé vel at mærke – hører med til de overvejelser, der resulterer i en stillingtagen til etisk-politiske problemer. Mens han fastholder, hvad han hidtil har sagt om næstekærligheden som fuldbyrdelse (i det etisk-eksistentielle valg), erkender han at have ignoreret næstekærlighedens betydning som idé (i det etisk-politiske valg).

Der kan, argumenterer han, knyttes en tråd mellem det etisk-eksistentielle og det etisk-politiske valg, hvis man af-radikaliserer og af-emotionaliserer moralen: nedskriver den til samfundsbrug, som han kalder det. Selvsagt kan vi ikke indrette et samfund i forventning om, at samfundets medlemmer vil have hjertet med i fordringens indfrielse – det ville være sværmeri. Fuldkommenheden kan ikke indføres ved lov. Verden kan hverken tvinges eller overtales til at være fuldkommen eller 'retfærdig'. Verden vil ikke lade sig pådutte godhed eller omsorg for de mennesker, der bebor den, eller indrette sig så meget efter deres drøm om værdighed, som man kunne ønske. Det kan ej heller ske ved at nedskrive fordringens ensidighed til et krav om gengældelse – et krav om »noget for noget«. Det er ingen hjulpet med, heller ikke politisk, thi de, der har hjælpen behov, er hyppigt dem, som intet har kunnet og måske ej heller fremtidigt vil kunne yde noget til gengæld. Nedskrivningen betyder, at samfundet indrettes, så den magtfulde tvinges til at bruge sin magt til at tjene andre.

Hvis den barmhjertige samaritaner i vrede over vejenes lovløshed søger at rejse en folkestemning, der kræver mere politi i det offentlige rum, har han ændret skikkelse og er blevet en politisk samaritaner. I sit forsøg på at påvirke samfundsordenen, har han nedskrevet kærligheden til en idé, som ikke i sig selv indebærer dens fuldbyrdelse. Han kan endog glemme ham, der faldt i røvernes hænder, og lade sig fange ind af det problem, hvordan man sikrer samfundsordenens stabilitet.

Reduceres kærligheden til en idé, er der ingen, som fuldbyrder kærligheden – elsker næsten – men der er nogen, der tvinges til at bære sig ad, som om de gjorde det. Pointen er m.a.o., at vores fornemmelse af, at vi er tilbøjelige til at glide af fra dydens smalle sti, fører til, at vi binder os selv til den opførsel, som, siger vores forhåndsforståelse, er den rigtige. Ganske som vor antikke ven, hin herlige helt Odysseus, da han efter tyve år var på vej hjem til sin dejlige kone, lod mandskabets ører tilstoppe med bivoks og sig selv binde til masten, da de skulle passere de underbare kvinder på Sirenerens ø. Når fristelsen er os nær, kan vi imødegå den ved at underkaste os en binding eller et regelsæt. Den samaritanske pligt fastholdes gennem politiske beslutninger, der lægger en tvang til en bestemt adfærd ned over os. Nok kan vi kun elske vor næste i frivillighed, men det hindrer ikke, at vi tvinger os til det. Politisk kan og skal vi, siger Løgstrup, indrette samfundet, *som om* vi havde sympati for hinanden, vel vidende, at vi ikke har det. Derfor kan den politiske orden ikke være rent sagligt bestemt. Den er i sit væsen også værdibestemt.

Denne pointe giver os en begrundelse for udviklingen af en velfærdsstat, hvor vi institutionelt bærer ansvar for hinanden under skyldig hensyntagen til dem, der har det sværest, men det antyder samtidig, at der i velfærdsstaten vil være spændinger mellem den individuelle gøren og laden og de krav, velfærdsstaten og dens værensorden stiller til os. Det følger af, at velfærdsstaten i bedste forstand må ses som et surrogat for den næstekærlighed, vi som mennesker idelig gør oprør imod. Velfærdsstaten kræver, som det blev udfoldet i *13 udfordringer til velfærdsstaten*, at vi hver især udviser generøsitet og tilbageholdenhed; men det er nu en gang såre menneskeligt at opføre sig anderledes, så vi snarere ser på, hvad der er til vores egen fordel. Jeg har betalt min skat, og derfor har jeg ret til ... Naboen fik, og derfor skal også jeg have. Fordringen er fremdeles naturlig, fordi den flyder af livet selv, men den er samtidig unaturlig, fordi vi uafladeligt gør oprør imod den.

Tilbage står da det grundlæggende spørgsmål, om ikke denne skelnen

mellem kærlighedens fuldbyrdelse og dens idé, får det hele til at smuldre mellem hænderne på os. Kærligheden er væk, næsten er blevet anonymiseret, og omkostningerne deler vi – på en ikke altid lige gennemskuelig måde. Jo, svarer Løgstrup, der er noget tilbage, nemlig rolleombytningens fantasielement: De velgerninger, som jeg, hvis jeg var i den andens sted, kunne ønske gjort mod mig, dem skal jeg gøre mod ham eller hende. Fuldbyrdelsen og idéen har rolleombytningens fantasielement til fælles. Derpå kan der tænkes politik, thi politisk kan man ikke slå sig til tåls med, at gerningerne (fordringens natur) udebliver, fordi sindelaget (fordringens strid med den menneskelige natur) mangler. Tværtom må gerningerne fremtvinges, hvis sindelaget mangler.

Næstekærlighed i praksis

Løgstrup afslutter sine overvejelser med et 'metodisk ræsonnement', der siger ikke så helt lidt om, hvad etikken i almindelighed og den etiske fordring i særdeleshed betyder for både læg og lærd og for politikken.

De fleste politiske temaer er samtidig genstand for forskellige videnskaber, som i den konkrete detalje kun videnskabens udøvere behersker; men samtidig har de alle en etisk dimension, der unddrager sig en videnskabelig analyse – uden at den derfor ligger uden for tænkningens område.

Den på det særlige område lærde kan da enten vælge at holde sig den etiske overvejelse fra livet, eller han kan – måske endog oplevet som en pligt – engagere sig også i den etiske overvejelse. Han eller hun er jo samtidig samfundsborger. Eksempelvis er økonomi ikke bare økonomi – selv om mange økonomer synes at mene det. Den økonomiske analyse og den økonomiske struktur bærer – erkendt eller ikke erkendt – en opfattelse af, hvad det kommer an på, når mennesker lever deres liv med og mod hinanden. Det samme gælder de øvrige videnskaber. Alle bærer de et syn på menneskers liv med hinanden.

Som mindstemål er det derfor afgørende, at de, der ved, hvordan klaveret spiller, så langt gørligt involverer os andre i deres viden, så vi kan medvirke til at bringe værdi og viden i samspil med hinanden.

To forhold er på spil: Relationen mellem etikken og den helt konkrete politiske afgørelse og forholdet mellem de politiske idéer og etikken. I det Meyer'ske univers kan den konkrete afgørelse i den konkrete konflikt næppe afledes af en etisk fordring, men i bedste fald af en politisk idé. Det skyldes, at samfundsstrukturen presser sig ind som et mellemlid mellem afgørelsen og den etiske norm og derfor kalder på en

samfundsanalyse, som ligger uden for den almindelige etiske tænkning; men målene og midlerne kan underkastes en eksistenstolkning. Vi kan altså vurdere den samfundsmæssige struktur og de politiske idéer i et etisk perspektiv, mens vi ikke kan udlede den politiske idé af etikken. Etiske synspunkter kan lægges til grund for kritik af den politiske praksis, tjene som det spejl i hvilket vi vurderer praksis og dermed pege på, at forholdene kunne være anderledes. At anvende værdiernes spejl er ikke så ringe endda. Heller ikke selv om man kunne fristes til at se en indre modsigelse i Løgstrups idé om nedskrivning af fordringen til samfundsbrug på den ene side og på den anden side hans understregning af, at en politisk idé ikke kan afledes af etikken. Når fordringen som spejling melder sig som fordring, viser det, at der i situationer er værdier på spil, som vi har været blinde for, men som fordringen minder os om. Netop i den påmindelse holdes vi fast på vores ansvar og lærer at lære af vore erfaringer uden at løbe fra vores skyld.

Livsytring og samfundsordning

Da Løgstrup i 1981 døde, havde han afsluttet manuskriptet til en essaysamling, der yderligere kaster lys over den etiske fordring, kærlighedsbuddet og samfundets indretning.

Når vi udfolder os i livet, spiller de spontane livsytringer – tillid, medfølelse, talens åbenhed, håb – en fundamental rolle som forudsætning for, at samliv og samvær kan bestå. Udgangspunktet er m.a.o. noget elementært, der gør sig gældende i ethvert møde med en anden og gør det med en selvfølgelighed, som hyppigt overses, men som ikke kan anfægtes. De spontane livsytringer er skjulte i den forstand, at de tilskynder til en spontan handling, og handlingen træder i stedet for en fokuseren på livsytringen. De er ubetingede, fordi de forbyder enhver bagtanke. Derfor kan de ej heller begrundes, fordi enhver begrundelse ville gøre dem betingede af begrundelsen. De simpelthen er der i kraft af det samliv og det samvær, de fuldbyrder. De kaldes alene frem i krise- eller konfliktsituationer og antager i så fald karakter af etiske normer, og når en etisk norm er bærer af et 'bør', er det en umiddelbar følge af livsytringens ubetingethed; men samtidig er det indlysende, at lige så ubetinget den livsytring er, der giver sig udslag i handling, lige så betinget af situation og omstændigheder, af overvejelse og argumenter – individuelle og samfundsmæssige – er handlingen. M.a.o. er det ikke livsytringen, der bestemmer handlingen. Tværtimod kalder den handling, livsytringen fremkalder, netop på rationel overvejelse eller udøvelse af skøn.

Når livsytringerne på denne måde ligger bag etikken, opstår spørgsmålet om deres forhold til samfundsordningen. Netop deres ubetingethed udelukker, at de rummer en magt, der kan organisere et samfund. Det sker ad anden vej gennem idealdannelse.

Fx er barmhjertighed som livsytring spontan. Gør man den til middel for noget andet, ødelægges den og slår let over i sin modsætning. I den forstand går de spontane livsytringer forud for enhver refleksion. Det udelukker på den anden side ikke, at de kan lægges til grund for idealdannelser. Således kan man med god ret hævde, at et sundhedsvæsen er et ideal, der flyder af barmhjertigheden – helt uafhængigt af om 'væsenet' i den daglige gøren og laden er styret af barmhjertighed eller ej.

Vi opererer altså samtidigt med livsytringer, der sikrer det menneskelige samværs og samlivs beståen og udfoldelse, og idéer eller idealdannelser, som ligger til grund for samfundets organisation. Og her er vi da tilbage, hvor vi sluttede det foregående afsnit. Livsytringerne er spejlet, prøvestenen, modlyset eller lakmusprøven på de idéer, som ligger bag den samfundsmæssige rationalisering og organisation. Det er livsytringerne, der holder det hele sammen, sikrer samvær og samliv. Det er på en og samme tid en advarsel mod vrangforestillinger om, hvad kærlighedsbuddet magter at organisere, og en løftet pegefinger, som vedvarende tilsiger os at spejle samfundsordenen i de livsytringer, der udgør dens fundament, og som det ikke står til os at frembringe efter eget forogdtbefindende.

At lade et menneskes betydning være afhængigt af dets bidrag til det fælles bedste er umenneskeligt. Gør vi det, betyder det, at foragten for de svage bliver udslaggivende for samfundets indretning, hvis det da bliver ved foragten. Det enkelte menneskes tilværelse er – selv om den er væren i fællesskab med andre – i eksklusiv forstand til for dens egen skyld, og den egenskab deler den med alle andre menneskelige tilværelser. Den lighed eller det fællesskab betegner Løgstrup den kosmiske lighed, fordi den følger af universet som menneskets ophav. Det er en fundamental lighed, som vi ikke først politisk skal stilles i. Også om den gælder, at den ikke kan bestemme samfundets organisation. Det må vi selv. Det er vores menneskelige opgave at udvikle de idéer og udforme de institutioner, der er nødvendige for samfundslivet; men, understreger Løgstrup, idéerne og institutionerne står til prøvelse for den kosmiske ligheds domstol, som ikke administrerer eller organiserer. Den dømmer – os, vore idéer og vore institutioner. Så let og så svært er det at komme til rette med næstekærligheden som værdi bag velfærdsstaten.

Næstekærligheden i den danske velfærdsstat

Velfærdsstaten hviler på en såkaldt social kontrakt, der lader den til enhver tid værende erhvervsaktive generation – gennem beskatning – sikre forsørgelsen dels af børnene og de unge og dels af de gamle, ligesom der i den erhvervsaktive generation udspiller sig en overførsel af indkomst fra dem, der ikke rammes af tilværelsens risici, til dem, som udsættes for sygdom, arbejdsløshed, ulykke, handicap osv.

Denne konstruktion hviler, kan man sige, i princippet på en gensidighed, som er næstekærligheden fremmed. De erhvervsaktive betaler de ældres forsørgelse, fordi de tidligere som børn og unge fik deres opvækst finansieret af dem, der nu er gamle, og de bekoster børnene og de unges opvækst og uddannelse i forventning om, at de senere vil sikre, at de nu erhvervsaktive – når alderdommen sætter ind – vil kunne leve en betrygget tilværelse. De, der i de aktive år er heldige at undgå livets mere ubehagelige tilskikkelser, betaler kompensation til dem, som rammes af livets risici. Det er gensidighed, så det klodser – eller er det?

Det afhænger meget af, hvordan den sociale kontrakt bliver udmøntet på det individuelle plan. Skærer man ind til benet, ser væk fra detaljer og hæfter sig ved hovedtræk, dvs. taler om velfærdsstater som 'idealtyper', da gælder det som noget særligt for den danske model, at den bygger på finansiering gennem den almindelige beskatning, som lader de bredeste skuldre bære de største byrder, og den hviler på, at de, der har mindst, får mest. Der er m.a.o. ingen ækvivalens mellem det, den enkelte betaler (i skat), og det, han eller hun får (som ydelse). De to ting er afkoblet fra hinanden. Spidsvinklet gælder det, at man i en dansk velfærdsstat kan få »noget for ingenting« – helt forskelligt fra markedets og meget menneskeligt samlivs princip om »noget for noget«. Dansk velfærd er ikke upåvirket af den fordringens ensidighed, som er udfoldet i Løgstrups forsøg på at behandle den etiske fordring, næstekærligheden i et menneskeligt perspektiv og med en samfundsanvendelse for øje. Kees van Kooten Niekerk, der har givet os gode kommentarer til dette bidrag – og tak for det – peger supplerende på radikaliteten forstået samfundsmæssigt som et krav om at vende blikket bort fra sig selv i en fokuseren på den andens behov. Netop denne – kristne eller humane – hensyntagen til den andens behov har ligget bag den klassiske velfærdsstats værdigrundlag – nedskrevet til en politisk ordning, der tilgodeser alles grundlæggende behov uden skelen til, hvad han eller hun har været, er og fremtidigt vil være i stand til at yde.

Det er en tanke, der har været omstridt. Den blev knæsat med

alderdomsforsørgelsen i 1891, men snart lød der røster til fordel for en forsikringsordning, hvor det var den enkeltes betaling, der udløste retten til pension, og selv efter 1922, da kritikerne havde bøjet af og med aldersrenten fastholdt afkoblingen, løb man fra tid til anden ind i diskussionen, om ikke en forsikringsordning – »noget for noget« – ville være at foretrække. Problemet spejles også tydeligt i den vedvarende diskussion om værdighedskrav, der først fandt en formel afslutning så sent som i 1961. Indtil da stillede man særlige krav til den enkeltes sædeligeandel som betingelse for fx pensionsudbetalinger og udbetaling af ydelser uden såkaldt fattighjælps virkning.

Betoner man ensidigheden – fraværet af en kobling mellem bidrag og ydelse – og dens konsekvenser for ligheden, hvordan dette begreb nu end skal tolkes, som bærende elementer i den klassiske danske velfærdsvision, må man omvendt erkende, at der i de senere år er gennemført en stille og tavs – ikke politiseret – ændring af samfundet i en anden retning. Om end der kan være gode økonomiske grunde bag en række af ændringerne, bevæger de dog samfundet i en ny retning: arbejdsmarkedspensionerne bygger i vid udstrækning på et markedslignende princip, efterlønsbidragene er blevet reserveret den enkelte med en mulig udtrækningsret, den særlige pension er bygget over en »noget for noget« model, flere og flere dækkes af særfinansierede sundhedsforsikringer, de bedre aflagtes faglige organisationer interesserer sig mere og mere for supplerende dagpenge til egne medlemmer, visse faglige organisationer markedsfører det slogan: hvad kan vi gøre for dig?, ligesom aktivering og andre foranstaltninger anskues som en modydelse for den offentlige finansierede understøttelse. Er det nye værdier, der er på vej? Krakelerer fordringens ensidighed?

Flere og flere argumenterer, at de har ret til dette og hint, fordi de har betalt skat, eller fordi 'jeg har ydet mit' fx i form af et langt arbejdsliv. Mange peger på, at indvandernes beskæftigelsesfrekvens, der ligger væsentligt under den gennemsnitlige danske, kan være en trussel mod 'solidaritets'. Spejler det ikke just den gensidighed, der er fordringen fremmed, som en værdi i det danske samfund? Er ønskerne om integrationseksamen og fuldtidsarbejde i en vis periode som forudsætning for opholdstilladelse og adgang til kontanthjælp ikke et billede på, at vi ikke ønsker 'gratister' i forhold til den sociale kontrakt – at kravet om gensidighed ligger lige under overfladen? Har vi ikke en tendens til at stille større krav til 'de andre' end til os selv?

Når vi i stigende omfang spørger til den enkeltes bidrag til sam-

fundet, spejler det da ubetænksomhed eller glemsel af det grundlæggende forhold, at det er udtryk for menneskelighedens fravær, at lade et menneskes betydning bero på dets bidrag til det fælles bedste? Til menneskets gøren og laden, handlinger og gerninger kan vi spørge om deres gavnlighed og skadelighed, men det er udelukket, når det drejer sig om den enkeltes tilværelse.

Hvad er det for værdier, der overhovedet bestemmer adgangen til på lige vilkår at være omfattet af den sociale kontrakt? Hvem deler vi – eller vil vi dele – være med? Er der grupper i vores samfund, som marginaliseres, fordi deres tilværelse forekommer os så særlig, at tanken om rolleombytning ikke falder for? Nedtones fordringens ensidighed og erstattes af en indirekte »noget for noget« fordring, når vi i stigende grad kræver modydelse?

Se, disse spørgsmål – og mange flere – kan rejses til din og til vores overvejelse. Fordringen om kærlighed til næsten giver ikke svar. Kun ved vi, at der kun i skyld kan sættes grænser for fordringen. De heraf flydende konsekvenser må vi selv tage hånd om. Fordringen er tavs. Den har ingen anvisning, ingen forskrift, ingen moral, ingen kasuistik, intet, der tager ansvaret fra dig og os; men det er godt, at vi kender fordringen som bærende for den kristne kultur og som led i den politiske kultur, dvs. de mønstre der dannes af vores fælles symboler, betydninger og handleformer, der på en og samme tid muliggør og begrænser, hvad den enkelte kan sige, og hvad den enkelte kan gøre.