

Reformation

Henrik Wigh-Poulsen
Thomas Schwarz Wentzer
Niels Grønkjær

Erik Kelstrup
Henrik Grøndal Lund
Anne Marie Pahuus

Hans Vium Mikkelsen
Lotte Meinert
Peter Lodberg

Margrethe Vestager
Uffe Østergård
Georg Sørensen

Connie Hedegaard
Minik Rosing
Jacob Bundsgaard

Claudia Welz
Rasmus Dyring
Wulf Kansteiner

Ove K. Pedersen
Niels Henrik Gregersen
Peter Dalsgaard

Mikkel Thorup
Ulrik Haagerup
Uffe Juul Jensen

Niels Højberg
Steen Hildebrandt
Mogens Pahuus

Ove Korsgaard
Susanne Højlund
Kim Holst Jensen

Forord af Mette Bock

Anne Marie
Pahuus og Henrik
Grøndal Lund (red.)

95 nye teser

Anne Marie
Pahuus og Henrik
Grøndal Lund (red.)

95
nye
teser

Aarhus Universitetsforlag

95 nye teser

© forfatterne og Aarhus Universitetsforlag 2017

Grafisk tilrettelægning og omslag: Nethe Ellinge Nielsen, Trefold

Forlagsredaktion: Peter Bejder og Anette Stoffersen

Bogen er sat med: Chronicle Text

E-bogsproduktion: Narayana Press, Gylling

ISBN 978 87 7184 375 0

Udgivet af:

Aarhus Universitetsforlag

Finlandsgade 29

8200 Aarhus N

www.unipress.dk

Udgivet med støtte fra Politiken-Fonden, Aarhus Domprovsti,
Aarhus Stift, Aarhus Folkeuniversitet og Aarhus Universitet



FAGFÆLLE- BEDØMT

/ I henhold til ministerielle krav betyder bedømmelsen, at der fra en fagfælle på ph.d.-niveau er foretaget en skriftlig vurdering, som godtgør denne bogs videnskabelige kvalitet.

/ In accordance with requirements of the Danish Ministry of Higher Education and Science, the certification means that a PhD level peer has made a written assessment justifying this book's scientific quality.

Indhold

Forord af Mette Bock 7

Indledning ved bogens redaktører 9

Dannelse 13

1-5 **Åbningstester** af Anne Marie Pahuus
og Henrik Grøndal Lund 14

Treenighed 23

6-8 **Gud** af Henrik Wigh-Poulsen 24

9-11 **Ordet** af Thomas Schwarz Wentzer 30

12-14 **Ånden** af Niels Grønkjær 37

Eksistens 45

15-17 **Tro** af Erik Kelstrup 46

18-20 **Håb** af Henrik Grøndal Lund 53

21-23 **Kærlighed** af Anne Marie Pahuus 59

Politik 67

24-26 **Frihed** af Hans Vium Mikkelsen 68

27-29 **Sikkerhed og lighed** af Lotte Meinert 75

30-32 **Solidaritet** af Peter Lodberg 82

Grænser 89

33-35 **Europa** af Margrethe Vestager 90

36-38 **Landet** af Uffe Østergård 95

39-41 **Staten** af Georg Sørensen 103

Omverden 111

42-44 **Klima** af Connie Hedegaard 112

45-47 **Jorden** af Minik Rosing 118

48-50 **Byen** af Jacob Bundsgaard 125

Strid 131

51-53 **Religion** af Claudia Welz 132

54-56 **Individ** af Rasmus Dyring 139

57-59 **Migration og erindring** af Wulf Kansteiner 146

Autoritet 153

60-62 **Økonomi** af Ove K. Pedersen 154

63-65 **Videnskab** af Niels Henrik Gregersen 161

66-68 **Teknologi** af Peter Dalsgaard 168

Indflydelse 175

69-71 **Magt** af Mikkel Thorup 176

72-74 **Medier** af Ulrik Haagerup 182

75-77 **Sundhed** af Uffe Juul Jensen 189

Hverdag 197

78-80 **Arbejde** af Niels Højberg 198

81-83 **Erhvervsliv** af Steen Hildebrandt 203

84-86 **Kunst** af Mogens Pahuus 211

Rammer 219

87-89 **Skole** af Ove Korsgaard 220

90-92 **Hjem** af Susanne Højlund 226

93-95 **Rum** af Kim Holst Jensen 232

95 nye teser 239

Forord

af kirke- og kulturminister **Mette Bock**

“Proficere est nihil aliud nisi semper incipere – at gøre fremskridt er intet andet end stadigt på ny at begynde forfra”.

Når vi i 2017 fejrer reformationsjubilæet, vil vi igen og igen komme ud for, at Martin Luthers 95 berømte teser bliver tolket, udlagt og forklaret på nye måder. Så er det betryggende, at ophavsmanden til ovenstående citat selv er enig i, at det netop er, hvad vi til enhver tid skal: atter og igen fortolke, oversætte, forklare og perspektivere, hvordan gamle erkendelser og sandheder kan forstås i en ny tid.

Aarhus Universitetsforlag gør i disse år en del for at leve op til netop det. Forlagets “Tænkepauser” med eksperters udlægning af store begreber på 60 letlæste sider er et af de vellykkede resultater.

95 nye teser er et andet: en eftertænksom gentænkning af, hvad de 500 år gamle teser har at sige ind i en tid, der virker mere urolig og uforudsigelig, end nogen ville have tænkt sig for bare få år siden.

Luther var en teologisk lærd mand. Hans ærinde var først og fremmest et opgør med pavekirken og dens afladshandel. Men konsekvenserne af opgøret er langt bredere end blot de kirkelige: Da først mennesket blev sat fri i forhold til Gud, fik det mulighed for selv at læse sig frem til sin egen opfattelse i en bibel på modersmålet. Evangelisk-luthersk kristendom er en fortolkningsreligion, som ikke kommer til mennesker som et dogmatisk krav. Altid med det fortegn, at gaven er friheden – også til at finde vejen helt uden om både præst, kirke og Gud.

Herfra var følgerne nærmest uendelige. I forholdet til Gud og eksistens men også til politik, grænser, omverden og måder at løse konflikter på – både på regionalt og globalt plan. Den berømte skelnen i to-regimentelæren om Guds og menneskers verden har grundigt indlejret sig i vores rygrad i en grad, så vi indimellem glemmer, at det kan være anderledes.

Men følgerne er også at finde i de måder, vi i dag tænker individ og fællesskab på. Man finder få lande med mindre autoritetstro end de evangelisk-lutherske. Den enkeltes suveræne ret til at vælge – og vælge om igen – er en umistelig rettighed. I massekulturen ser man rødder tilbage til denne tro på den enkeltes umistelige ret, værd og suverænitet i dyrkelsen af det individuelle. Hvor kommer f.eks. den rastløse søgen efter den unikt enestående personlighed hos såvel talentfulde som talentløse i diverse underholdningsprogrammer fra?

Igen er det oplagt, at Luther-tesernes påstand om den enkeltes uendelige værd over for Gud i hvert fald er en af forudsætningerne – om end næppe den eneste.

Reformationen var en voldsom, frisættende, revolutionerende og banebrydende bevægelse.

Jeg ser frem til de mange aktiviteter, udgivelser, debatter og forestillinger, vi vil blive præsenteret for i løbet af reformationsjubilæumsåret. *95 nye teser* er en appetitlig forret, som jeg ønsker alle god fornøjelse med at læse.

Indledning

ved bogens to redaktører

Martin Luthers opgør med sin samtid begyndte efter sigende med 95 teser opslået på kirkedøren i Wittenberg allehelgensaften den 31. oktober 1517. De 95 teser blev startskuddet til reformationen, der forandrede store dele af Europa. I 500-året for de reformatoriske teser vil vi i dette lejlighedsskrift gøre som Martin Luther (1483-1546). Vi opstiller 95 nye teser, som forsøger at svare på vores samtids problemer og udfordringer. Derfor har vi bedt 30 indsigtfulde mennesker hver opstille tre teser inden for et af tidens brændende emner. Udvalget af skribenter strækker sig fra universitet over kirke til politik og afspejler reformationens udtryk og forløb. I teserne nævnes Luther en del gange, men bogen her præsenterer ikke en udlægning af hverken hans tanker eller af reformationens rolle i samfundet af i dag. Der er tale om en debatbog, og vi vil inspirere til samtale ved som Luther at spørge om, hvad vi skal bevare, forandre og forlade – og hvor vor tids opgør står. Det vigtige er at igangsætte en fælles gentænkning.

Bogens emnekatalog er anderledes end Luthers. Luthers 95 teser handler især om kritik af afladshandel, anger, bod og syndsforladelse. Det var helt centrale spørgsmål for 500 år siden. I dag er mennesker optaget af andre spørgsmål. Bogens emnevalg er langt fra udtømmende, skønt emnerne berører mange aspekter i et moderne menneskes liv. Men nu er det egentlig heller ikke så vigtigt, om alle emner er med.

De enkelte bidrag kan læses hver for sig eller i den sammenhæng, de optræder i. Vi har bestræbt os på, at hver enkelt skribents særlige stemme høres. Derfor har vi defineret længden på hver tese og emnet for den, men ladet nogle meget forskelligartede tekster optræde i bogen.

Vi har som redaktører først udvalgt en række overordnede temaer, nemlig dannelse, treenighed, eksistens, politik, grænser, omverden, strid, autoritet, indflydelse, hverdag og rammer. Derefter har vi bedt skribenterne tage livtag med deres undertema og skrive tre teser hver. Sammen med vores fem indledningstester om dannelse når vi op på 95 nye teser.

Spørgsmålet om dannelse handler om menneskets store spørgsmål til livet, til sig selv, til dets fællesskaber og til muligheden for generel orientering i livet. I de resterende 90 teser vil man finde analyser af samtiden og den historiske kontekst, men man vil også finde

meget konkrete forslag til fremtiden, som gælder f.eks. Europa, byen, landet, staten, klimaet, religionen, medierne, sundheden, hjemmet og teknologien.

2017 er et særligt jubilæumsår. Vi fejrer reformationsjubilæet og Aarhus er Europæisk Kulturhovedstad, hvilket bl.a. har udmøntet sig i et samarbejde mellem Folkeuniversitetet, Fonden Aarhus 2017, Aarhus Universitet og Aarhus Domkirke med titlen 'Rethink Reformation'. Bogen udspringer af dette samarbejde som et selvstændigt bidrag til nutidig reformatorisk gentænkning. Den udkommer takket være gavmild støtte fra Politiken-Fonden, Aarhus Domprovsti, Aarhus Stift, Folkeuniversitet i Aarhus og Aarhus Universitet. Disse, forlagsredaktørerne og alle forfatterne skylder vi en dybfølt tak. Vi håber, bogen vil blive læst og brugt langt ud over jubilæumsåret.

Alle bidrag er formuleret på dansk af bogens forfattere, med undtagelse af Wulf Kansteiners, som Heidi Flegal har oversat fra engelsk.

God læselyst!

Dannelse
Treenighed
Eksistens
Politik
Grænser
Omverden
Strid
Autoritet
Indflydelse
Hverdag
Rammer

Dannelse
Treenighed
Eksistens
Politik
Grænser
Omverden
Strid
Autoritet
Indflydelse
Hverdag
Rammer

Åbnings- teser

Åbningsteser

af Anne Marie Pahuus og Henrik Grøndal Lund

1

Dannelsens udgangspunkt er, at et menneske først har brug for kærlighed

Reformationsjubilæet er en kærkommen anledning til at forstå det moderne menneskes orienteringspunkter. Hvad orienterer vi os ud fra? Et af de mest iøjnefaldende svar gives af den herskende idealdannelse i samfundet, som den kommer til udtryk i folkeskolen, de videregående uddannelsessteder og lignende samfundsbærende institutioner. Hvordan et menneske dannes er helt afgørende for samfundet, og når der er skred i idealdannelsen, som det er tilfældet i disse år, gælder det om at være opmærksom.

Den grundtvigske dannelsesstradition for skole og samfund, hvor dannelse er livsoplysning om *det levende, det fælles og det almindelige*, er under pres fra en forståelse af dannelse, hvor det afgørende er det enkelte menneskes præstation, hvad det kan, hvad det ved, og hvad gavn det gør. En vis utålmodighed sporer man i dannelsen-som-præstation over for dem, der ikke kan finde ud af, hvad de vil, dem, der er afmægtige og svage, samt dem, som tilsyneladende intet får udrettet. Når den enkeltes præstation af kunnen og viden er dannelsens målestok i skole og samfund, er der uvilkaarligt mennesker, som falder til bunds i samfundet. Lægens venteværelse er ikke kun fuld af sygdom, men også af skam og selvbebrejdelser over ikke at kunne yde sin del. I nutidens præstationskultur kommer vi nemt til at forstå os selv ud fra, hvor vi er placeret på målestoksskalaen af kunnen og viden.

Reformationen var et opgør med datidens præstationsfokus og præstationsfromhed. Det skete gennem Martin Luthers teologiske udfoldelse af kærlighedsforholdet i den kristne gudstanke. I dag er det bl.a. den nulevende franske tænker Jean-Luc Marion (f. 1946), som peger på, at det første spørgsmål for et menneske ikke bør være, hvad jeg tænker, og hvad jeg ved, heller ikke hvem jeg er, eller hvad jeg kan (*Le phénomène érotique*, 2007). Vi har glemt det dybeste spørgsmål, siger han, nemlig: Er der nogen, som elsker mig? Eller som den krist-

ne kirkefader Augustin (354-430) udtrykker det: Et menneske er sin kærlighed.

Da Luther fik mulighed for at studere skriften ved universitetet i Wittenberg, var det den kristne kærlighedstanke, han opdagede. Han understregede, at et menneske ikke skaber sig selv gennem præstationer, hvad enten præstationerne udmøntes i handlinger eller viden. Det er udefra, et menneske modtager, hvem og hvad det er. I Luthers tilfælde skete det ved mødet med den kristne Gud, og det blev til tanken om retfærdiggørelse ved tro og de reformatoriske slagord om Ordet alene og Kristus alene. Med den lutherske reformation finder man derfor et af flere steder i historien, hvor den tanke dukker op, at et menneskes liv først og sidst afhænger af den, som elsker det. Livsorienteringen står og falder med, hvem der elsker mennesket. Stedet, tiden, sproget, kulturen og altså også dannelsen kommer i anden række. Dannelsens udgangspunkt er derfor, at et menneske altid først har brug for kærlighed.

2

Takt, pli og åbenhed må genoplives som dannelsesidealer

Ord som kærlighed vender vi tilbage til senere her i bogen. Men først skal vi se på et felt af sindsholdninger, som er blevet genoplivet i forbindelse med de nyere diskussioner af dannelse. En af dem er takt. Takt er åbenhed kombineret med en vis blufærdighed, hvor man med sin opførsel og sit engagement respekterer andres grænser. Blufærdigheden går derfor ikke på at kende sine egne grænser, men på, om man respekterer andres. Pli kalder vi det også med et ord, der ikke er mindre gammeldags end takt.

Dannelse forudsætter en sindsholdning, der vidner om en vis ydmyghed over for andres viden. Med åbenhed kan man i intellektuel eller praktisk nysgerrighed og interesse over for en verden, man endnu ikke kender til bunds, få lyst til at lære, udvide sin horisont, ja blive dannet. Den tyske filosof Odo Marquard (1928-2015) har kaldt det en særlig kompetence, nemlig en kompetence, hvormed man kompenserer for sin egen inkompetence. På tysk giver det et fantastisk ord: die Inkompetenzkompensationskompetenz. Med indsigt i sin egen

inkompetence vedkender man sig, at man besidder en ufuldkommenhed i forhold til, hvor dannelsen kan bringe en hen.

Åbenheden over for det, som man endnu ikke ved, er én ting. Men takt er mere, det er også en moralsk kategori. Hos personer med takt vidner deres sindsholdning om et åbent sind over for andre måder at være menneske på. Det giver ofte tryghed for den anden og en tillid, som den anden kan hvile i. Vi kalder det også for rummelighed.

Med en sådan definition af takt og åbenhed hos det engagerede og tillidsvækkende menneske følger det, at holdningsløshed på den ene side og fasttømrede tankesystemer på den anden er de to ting, som ethvert dannet menneske bør undgå. Ligeegyldighed og skråsikkerhed er to af tidens store laster, hvis man taler om dannelse som dyd og det modsatte som last. Man er dannet og sågar åben for at modnes, vokse og lære livslangt, hvis åbenheden holdes intakt hele livet. Holdningsløshed eller ligeegyldighed over for sig selv og verden gør en person mere anonym og samværet utrygt. Værre endnu, en person, der har et svar på rede hånd, fordi vedkommende får svarene foræret af en fasttømret verdensforståelse eller en frossen ideologi, er et upersonligt menneske, hvis holdninger står i vejen for viden. En sådan 'ideologisk' person fremstår brysk, kold og skråsikker.

Der er dele af Luthers tænkning, hvor lydigheden hyldes på en måde, der er svær at forstå som andet end indordning under brysk autoritet. Hvis man for at være taktfuld skal indordne sig lydigt under en autoritet, kan man spørge sig selv, om den taktfulde ikke bliver meget kamelæonagtig, udvisket og selvudslettende? Ryger selvstændigheden ikke, hvis takten skal have god plads?

At blive opdraget i lydighed kan i bedste fald betyde – hvis man læser Luther venligt, som f.eks. K.E. Løgstrup (1905-1981) gør det i sin tænkning – at man former sig efter personer, der er gode autoriteter. Det kan føre til, at man er lydige og lyttende over for dem, der er mere vise end en selv. Dermed undgår man at blive stejl i sin selvstændighed og at slå på den i en insisteren på, at der da også skal være plads til mig! Med en vis sund lydighed undgår man det, som Løgstrup kalder "selvovervurderingens similiselvstændighed", altså en selvstændighed, der ikke er hold i, men som man slår på i selvhævdelse og i en overvurdering af ens egen betydning i verden.

Lydighed i luthersk forstand kan forene takt og selvstændighed, hvis lydigheden er en lydhørhed over for dem, der er klogere, mere erfarne og måske ældre end en selv. I en mindre venlig fortolkning af Luther vil man se lydigheden fortolket som et strengt og undertrykkende regime, hvor ingen generation får lov til at være uplettet, hvor ethvert barn tynges af forældrenes arv, og man bærer en historisk

skyld uden chance for at finde sin egen måde at gøre tingene på. Da er der netop ikke sans og åbenhed for det anderledes, og der er ikke megen mental plads for et barn at røre sig på, lille som stort. I Bille Augusts måske bedste film, *Den gode vilje* med manuskript af Ingmar Bergman, finder man drengen Petrus, som er et eksempel på et barn, der forkrøbles i sin opvækst, fordi forældrenes uindfrie forventninger lægges over på Petrus som en alt for tung – og for ham alt for fremmed arv. Det er ikke sundt for noget barn at blive tynget af forældrenes alt for konkrete planer for barnet. Et menneske fødes med en åbenhed og formbarhed, der kan udvikle sig til takt, pli og selvstændighed, hvis det bliver mødt med åbenhed og accept og ikke undertrykkelse. Denne takt er det bedste udgangspunkt for at tage verden ind og dannes heraf.

3

Identitet er mere end biologiske kendsgerninger

I vore dage bygger identitet ofte på biologiske fakta – fingeraftryk, øjenscanning og det biometriske pas. Når vi legitimerer os i lufthavnen, bestemmes det på nye måder, hvem vi er. Elektronikken genkender os med det samme og kan øjeblikkeligt fastslå, om vi har *license to travel* og må bevæge os frit, eller om vi er mennesker med et dna, der melder adgang forbudt. Identitet er rykket fra et menneskes person, karakter og handlinger til biologiske kendsgerninger. Det er blevet let at finde ud af, hvem vi er. Den genetiske arvemasse har svaret. Vi ved, hvem vi er, når fingeren placeres på de digitale skærme.

I lyset af de seneste års bioteknologiske videns- og praksisrevolutioner, hvor identitet bliver biologisk bestemt, forudser den italienske tænker Giorgio Agamben (f. 1942) en fremtid, hvor vi får identitet uden person (*Nudità*, 2009). Bioteknologien vil ændre personbegrebet og menneskesynet. Hvis lufthavnen igen kan bruges som illustrativt eksempel, er vi der en del af en anonym masse, som under opholdet mister livstygde. Vores historie, sprog, personlighed, viden og handlingsliv er uvedkommende. I en lufthavn er mennesker fri for kampen for identitet. Det er let og luftigt samvær. Intimitet med de andre er mindre betydningsfuld. Det er ikke rigtig vigtigt at se andre mennesker i øjnene, for samværet er primært biologisk, ikke per-

sonligt eller etisk. I en lufthavn er personlig identitet ud fra religiøse, sociologiske og sociale relationer ligegyldig.

For Luther var spørgsmålet om identitet en anderledes personlig sag. Det var ikke en maskines skærm, som tilkendte identitet. Men det var også dengang noget ydre. Kirken foreskrev, at et menneske fik identitet, hvis det gennem gode gerninger gjorde sig fortjent til det hos Gud. Identitet var et spørgsmål om at gøre de gerninger, som kirken bestemte var de rigtige. Det, som et menneske gør, bestemmer, hvem det er. Gode gerninger gør en mand god, lød det, og kirken tilkendte via gudsforholdet anerkendelse eller misbilligelse af den enkelte.

Det er Luthers reformatoriske opdagelse at sætte en ny kurs for menneskers gudsforhold og datidens identitetsopfattelse. Luther opdagede, at det indre kommer før det ydre. Det afgørende er, om “personen eller indholdet er god før gerningerne. Gode gerninger gør ikke en mand god, men en god mand gør gode gerninger” (*Om et kristenmenneskes frihed*, 1520). Det personlige i relation til gudstanken bliver centralt i kampen for identitet. Siden Luther er gudsforholdet trådt i baggrunden som det afgørende sted for menneskelig identitet, mens det personliges betydning for identitet kun er taget til i styrke.

Lykkeligvis er vores liv med hinanden i de vestlige samfund ikke som i en lufthavn uden personlig identitet, heller ikke selvom de mange forskellige skærme i vores moderne dagligdag på et øjeblik kan fastslå, hvem vi er – hos lægen, på borgerservice, i lufthavnen. Vi ser personen før dna'et. Det indre kommer før det ydre. Identiteten er ikke uden person, og samværet ikke kun let og luftigt, men ansvarligt og forpligtende. Og det må vi fortsat kæmpe for at gøre gældende. I en nutid og fremtid præget af naturalisme, hvor genetikere og socialbiologer kan forklare menneskelig adfærd ud fra genernes iboende anlæg og bioteknologiske metoder, er det yderst vigtigt at videreføre personens betydning for identiteten.

Person kommer før dna og gerning. Det er personen, som handler, og det betyder noget, hvem vi er, og hvad vi gør. Også i fremtiden skal vi have et menneskesyn, der ikke tilsidesætter biologien, men heller ikke reducerer mennesket til biologi.

4

Samvittigheden vokser ud af eftertanke og opmærksomhed på noget uden for en selv

Mennesker dannes og modnes ved at strække sig i tanken. I tankerne kan man nå frem til at se indad og dermed også udad på en mere moden måde. At strække sig i tanken betyder flere ting. Eftertanke er én betydning, at falde i staver er en anden. Begge dele gør vi dagligt, og de er afgørende for at kunne sige, at man har samvittighed i den betydning, at man ved noget sammen med sig selv.

Eftertanke betyder, at man samler fortiden op i tankerne. Den kan vise sig i en omhu ikke blot i tanke, men også i handling. Omhu eller dømmekraft i handling kan have mange kilder, men en af dem er samvittigheden. Omhu opstår da, når man i tanken foregriber at skulle konfrontere sig selv med det gjorte. Handlingens øjeblik er en tid, der gennem tanken strækkes til det øjeblik, hvor handlingen er overstået og eftertanken dukker op. I litteraturteori er dette beskrevet som en anticiperet retrospektion, altså en foregribelse af tilbageblikket. I refleksionen forestiller man sig en fremtid, som har nutiden som sin fortid. Dermed kan man i tanken sætte forløbet af handlinger i perspektiv, allerede mens de sker. Man kan handle samvittighedsfuldt og alligevel spontant og uden bagtanker.

At handle samvittighedsfuldt betyder, at man ikke er tankeløs eller fantasiløs. For fantasiløsheden kan betyde, at man ikke konfronterer sig selv med sin egen andel i andres lykke og lidelse. Det kan resultere i en overfladiskhed, der ikke gør stor skade, men det kan også resultere i en fantasiløshed af den type, som Hannah Arendt (1906-1975) udpegede hos Adolf Eichmann (1906-1962), og som hun kalder det ondes banalitet. Hun beskrev hans tilkæmpede overfladiske tilgang til jødernes lidelser i koncentrationslejrene, som han var ansvarlig for, idet han stod for deportationerne. Når man forvolder så megen lidelse med sit bidrag til et nazistisk bureaukrati af ejendoms-konfiskation, transport og drab og samtidig fortsætter i en uendelighed, fordi man holder konsekvenserne af sine egne handlinger ude fra sig selv i en fantasiløs og generaliserende omskrivning à la 'det gjaldt om at gøre Europa jøde frit', så viser man en ondskab, som er monstrøs i sin samvittighedsløshed.

Skelner man strengt mellem tanke og eftertanke, vil man se, at behandling eller bearbejdning af det skete – og ens egen rolle i det – kommer efter handling og først muliggøres af eftertanken. Mens man er eftertænksom, er man ikke handlingsmæssigt aktiv, man strækker sig i tanken på en oplevelsesbearbejdende måde. Oplevelse kan på den måde blive til erfaring. For de fleste sker bearbejdningen i et lønkammer, altså

i skjul for andres blikke og krav. Men som Ludvig Holberg (1684-1754) skriver i sit Tredje Levnedsbrev: "jeg er aldrig mindre alene, end når jeg er alene". Man er i sit eget selskab på godt og ondt. På ondt handler ikke om at være ensom, når man er eftertænksomt alene. På ondt handler om, at det kan gøre ondt at forson sig med sig selv og det gjorde. At indse sine egne fejl, svigt og mangler kræver, at man strækker sig i tanken frem til angeren og selvopgøret – og måske selvaccept.

Man behøver ikke at være alene for at falde i staver. Man trækker sig lidt ind i sig selv og væk fra mængden. Man ser måske ud ad vinduet, lader blikket fare med regnens eller sneflokkenes bevægelser, eller man iagttager den opadstigende røg fra skorstenen eller bevægelserne af mennesker og biler, der passerer forbi. Falder man i staver, ser man tomt ud i luften og samtidig indad, og alligevel kan netop dette at tillade sig selv at falde i staver være afgørende for at opleve tilværelsen som rig på muligheder.

Opmærksomhed på noget uden for en selv er endnu en ny og tredje betydning af det at strække sig i tanken. Filosofen og forfatterinden Iris Murdoch (1919-1999) tiltroede denne opmærksomhed en verdensforvandlerende magt som en opmærksomhed, man vier noget uden for en selv, og som byder én en vis modstand ved at præsentere sine egne strukturer, der må respekteres. Som eksempel anfører hun, at det at lære et fremmedsprog, russisk er eksemplet, kræver en for hende at se moralsk indsats, hvor man lægger sig ind under det russiske sprogs regler og strukturer, og hvor kærligheden til sproget bringer fokus væk fra en selv og gør en ydmyg over for verden. En viden og kunnen, som kræver studentens eller elevens indsats, får vedkommende til at tillægge og tillære sig den nødvendige dygtighed og dydighed i forhold til at kunne noget nyt som f.eks. et nyt sprog.

Dannelse i betydningen at strække sig i tanken er derfor mindst tre ting: Det er eftertanke, det at turde sidde og kigge ud i luften og endelig at lade opmærksomheden hvile på noget uden for en selv. Dannelse er på en gang indadvendt bearbejdning og fantasiens refleksion samt overskridelse af grænsen mellem en selv og omverdenen. Dannelse opstår ud fra en forståelse af, at verden har sine egne strukturer, som skal respekteres. Dannelse er hårdt arbejde. Men også noget, der ifølge Suzanne Brøgger (f. 1944) kræver en masse tårer, for at man kan komme ud af et liv i selvoptagethed. Hun er for nylig citeret i Magasinet Atlas for at sige: "Det er krævet af os, at vi skal lave vores eget liv. Men hvis man vil være perfekt og er afhængig af likes, står man virkelig svagt. Hvis man lader al den ydre bekræftelse sidde fast, så bliver det til et fængsel, der lukker. Men hvordan kommer man ud af det indelukke?", spørger hun og giver selv svaret: "Det kræver

en hel masse tårer at bløde indelukket op. Tårer der skal vande det ny, der altid vil vokse frem, mens de døde lag falder af. For at man kan leve i overensstemmelse med den strøm, livet er”.

At føre en dialog med sig selv og derudfra dømme uden at for-dømme, at skelne uden at lade det anderledes gå under i mistro, vurdere og tage stilling med afsæt i standarder uden for en selv er at være alene uden at føle sig ene. For Luther var det da også, hvad ordet samvittighed betød. Reformationen tog dette op som en nødvendighed. Samvittighed sikrer, at der vokser noget frem, der er større end ens egen tilfældige overbevisning. Samvittighed har den person, der er indstillet på at blive dannet på ny, hver gang hændelser opstår, som gennem eftertanken kan forandres til skæbneudslag af livets strøm.

5

En ny humanisme kan opstå af religionsmødet

Dannelse retter blikket udad og kan dermed gøre et menneske i stand til at bevæge sig frit i sin samtid med traditionens viden og praksis. Det gælder på ethvert livsområde, også for religionens vedkommende, at man hele tiden må indstille sin tænkning og adfærd på ny, så det religiøse står i et frugtbart forhold til samtiden. Og i disse år peger samtidens forhold på behovet for at udvikle en ny religiøs humanisme.

I en global medieverden, hvor forskellene på religioner og livsformer er åbenlyse, er det vigtigt, at humanismen er religiøs. I regioner som Afrika, Syd- og Nordamerika, Asien og Mellemøsten har udviklingen for de religiøse livssyn været en anden end i Europa. De religiøse livssyn er ikke aftaget i omfang og intensitet, men er tværtimod vokset. De antireligiøse autoriteters fald i Sovjetunionen og de østeuropæiske lande symboliseret ved Murens fald i 1989 har yderligere forstærket fremgangen for de religiøse livssyn. Det samme har Kinas tolerance over for de store religioner siden 1982. Religion som videns- og livsform præger nutiden, og måske må vi give den franske filosof Jacques Derrida (1930-2004) ret i iagttagelsen af, at krigen om herredømmet over Jerusalem er nutidens krig, som finder sted overalt (*Spectres de Marx*, 1993).

Også i Vesteuropa kan man spore en levende diskussion af religionens plads i samfundet. Debatten om religiøs praksis i form af bederum på uddannelsessteder og tørklæder på arbejdspladser hører

til hverdagens samtaler. Drøftelsen af, hvad det betyder, at muslimer og kristne med en fremmed baggrund søger mod Europa, er et af nutidens brændende emner.

Det er ikke vanskeligt at finde grunde til, at dannelse i disse år kalder på udviklingen af en ny religiøs humanisme. At arbejde for at etablere en religiøs humanisme rummer muligheden for at levere et svar på, hvordan vi skaber et fredeligt og frugtbart møde mellem de store monoteistiske religioner, særligt kristendom og islam. En religiøs humanisme vil kunne give plads til, at de respektive religioners videns- og praksisformer besinder sig på den samtid, de indgår i. Dannelse i henseende til religiøs humanisme vil sige, at man ved, hvordan religionen og traditionen påvirker dagligdagen ned til de mindste rutiner og op til de største drømme og længsler. Tillader man humanismen at være gensidigt religiøst og teologisk informeret, vil humanismen opstå ved, at ikke blot kulturer, men også religioner, civiliserer hinanden. En religiøs humanisme kan opstå, hvor religion kendetegnes af en åben bevægelig identitet, der søger alliance med det omgivende samfund.

I en religiøs humanistisk kultur har jøder, kristne, muslimer, ikke-konfessionelle og ateister pligt til at blive dannet gennem et fælles samliv til gavn for samfundet. De mørke sider i de monoteistiske religioners historiske forhold til hinanden behøver ikke gentagelse. Konfrontation skal ikke blive den primære figur mellem jødedom, kristendom, islam og ateisme. Udmattende konfessionskrige, korstog, hanekampe af forskellig art, tro som grusomhedsmiddel til magt, religion som terror og fordømmelse, hellig krig og voldstænkning har vi haft nok af. Den slags må bekæmpes, og det kan bl.a. gøres ved, at religion bliver et naturligt offentligt anliggende, som bygger på formidlet viden og vilje til samtale. At henvise religion til en individuel privatsag, som hver enkelt må holde for sig selv derhjemme, er farligt for fællesskabet. Troen hører til i det åbne samfund, hvor den kan deles og drøftes.

Dannelse som udvikling af en religiøs humanisme er nødvendig, fordi den vil modvirke opstillingen af fjendebilleder – dem mod os, jøder mod kristne, muslimer mod jøder, kristne mod muslimer. De enkelte religioner skal i fuld offentlighed respektere uenighed og grænser, hvis samtale skal fortrænge sammenstød. I et Europa bygget på religiøs humanisme forpligter alle troende sig uanset konfession på at lytte og bevæge sig i forhold til hinanden for fællesskabets skyld. Religiøs humanisme er en dialog, hvor man lytter efter den andens formulering af det ubetingede anliggende, eller hvor man samtaler ud fra de vigtigste værdier, hvis vi skal tale i nutidens politiske jargon.

Dannelse
Treenighed
Eksistens
Politik
Grænser
Omverden
Strid
Autoritet
Indflydelse
Hverdag
Rammer

Gud
Ordet
Ånden

Gud

af Henrik Wigh-Poulsen, teolog og biskop over Aarhus Stift

6

Gud er ikke sådan at få styr på

Guds frisure minder om min. I hvert fald ifølge nogle sene italienske renæssancemalere, jeg for nylig så på Uffizierne i Firenze. En lille klat tyndt hår øverst på panden, som en ø, der langsomt overskyldes af havet, og rundt om den resterende hårmængde, stadigt vigende. Skæg har han naturligvis også, langt og hvidt. Men det fås også i mørkere og mere gråsprængte nuancer. Gud er en moden herre, midaldrende og ved magt. Han har set det meste og er ikke sådan at vælte omkuld. Det skulle da også lige mangle.

Jeg ved ikke helt, om det var de sene italienske renæssancemalere, der begyndte, men for dem, der siden har afbildet Gud – og det er vi jo ikke bange for i en kristen tradition – er det den her far-, eller bedstefarskikkelse, der dukker op. For dem, der har fundet sig hjemme i den kirkelige tradition og bibelhistorien, små børn inklusive, har det ikke været noget problem. Gud er altid større og andet og mere, end vi afbilder ham og skildrer ham som.

Men for dem, der ikke er hjemme i fortællinger og billeder, eller ikke VIL være hjemme, har det været en anstødssten eller argumentationsblokade, at Gud har sparsom hårvækst, ligner en bedstefar med skæg, handler og taler. Sammenstødet mellem det mytiske og det endimensionelt rationelle verdensbillede har givet sig selv de sidste to-tre hundrede år. Og ingen forstår, hvorfor den anden part aldrig bliver klogere.

Det er måske en god grund til kritisk at gentænke Gud for nu at følge op på kulturbyrårets slogan: "Rethink God". I en tid, hvor ateister spørger på busreklamer: "Hvorfor tro på en gud?", og radikaliserede fundamentalister – uden sammenligning i øvrigt – råber: "Gud er stor", øjeblikket inden de rykker i udløseren på bombebæltet eller tømmer maskinpistolen ind i en folkemængde, kunne det måske være helt på sin plads med en rask lille nyformulering og et par friske bud på et imagelif. Og her tænker jeg ikke kun på spørgsmålet om hårsætning.

Men hvis man i ramme alvor sætter sig for at gentænke eller ny- eller omformulere Gud, så har man gjort Gud til noget, man kan håndtere eller regere med, noget der alene bor i vores tanker og forestillinger, eller som på enhver måde ligner os i, hvad vi tænker og gør. Og man kan jo spørge, om det ikke netop er, hvad ateisterne og de radikaliserede på hver deres måde allerede gør, når de enten vil gøre ham til et fantasifoster eller en overjordisk garant for deres eget had.

I al deres forskellighed kan de her to parter, ateisten og den radikaliserede, ligefrem nære hinandens aversioner mod dem, der tror/ikke tror på Gud. Men de har det til fælles, at de gør Gud håndterlig, sætter ham på plads i deres eget verdensbillede. Lige til at have i lommen.

For så vidt har vi alle en rem af huden, når vi tager tilværelsens store fjernbetjening i hånden og skifter og vælger kanaler efter for-godtbefindende og forstår os selv som dem, der sidder der i sofaen, som i universets midte, og både gennem- og overskuer og ud fra mere eller mindre rationelle kriterier, vælger fra og til, fælder inappellable domme og generelt har styr på tingene. Eller når vi i vores Facebook-opfede overbevisning om eget klarsyn råber ad dem, der ikke deler vores udsyn og tror/ikke tror på Gud, som vi mener han er/ikke er.

Vores tro på os selv og vores tro på, at vi kan gøre Gud til gidsel for vores egne synspunkter, kan på den måde være den krasseste overtro af dem alle. For hvis der er noget ved Gud, så lader han sig vel ikke på den måde sætte på plads i vores trods alt ret så begrænsede private univers. Ham kan man ikke fryse fast i sine fordømmes små forme. Han er, som nævnt, altid andet og mere og meget større end de billeder, vi gør os af ham. Gud er ikke sådan at få styr på.

7

Gud er der altid meget mere at sige om

I Den Store Bog Om Gud, som vi kalder Bibelen, i dens første halvdel, som vi kalder "Det Gamle Testamente", fortælles om en mand, der hedder Job. Job vil gerne have styr på Gud, eller rettere: Han vil gerne have styr på, hvad Gud har gang i. Og det kan man godt forstå. Job er nemlig ramt af al landsens ulykker og spørger som så mange andre, der har oplevet noget meget voldsomt eller meget sørgeligt, hvor Gud er henne i alt det her. Om han, hvis han findes (hvad Job nu ikke tviv-

ler på), har en mening med det alt sammen. Gud svarer ikke altid. Og bestemt meget sjældent direkte. Men det gør han her i fortællingen. Job spørger igen og igen, som så mange har spurgt både før og efter ham: "Hvorfor?" og Gud svarer til sidst. Et langt svar ud fra en storm. Eller svar og svar. Faktisk er det ham, der nu stiller Job spørgsmål. "Hvor var du, da jeg grundlagde Jorden?", "Har du nogensinde beordret morgenen frem?", "Har du været ved sneens forrådkamre?", "Kan du binde Syvstjernens bånd?", "Jager du bytte til hunløven?", "Har du givet hesten dens styrke?", "Er det din indsigt, der får høgen til at svinge sig i vejret?". Og Gud bliver ved. Han taler om ibisfugle, vildæsler, strudse, krokodiller og flodheste: "Se dog kraften i dens lænder, styrken i bugmusklerne! Den holder halen stiv som en cederstamme, senerne i dens lår er flettet sammen; dens knogler er som bronzerør, skelettet som jernstænger" (Job 40,16-18).

Jeg tror, det er Johannes Møllehave (f. 1937), der et eller andet sted har sammenfattet samtalen (hvis man kan kalde det en samtale) sådan her: Job spørger: "Hvorfor", og Gud svarer: "Har du set en flodhest"? Det kan man da kalde at tale uden om. Og så alligevel. Job spørger, som han må, fra sin askebunke, og Gud svarer ud af stormvejret. Job spørger som et fortvivlet menneske frarøvet ære, ejendom og fremtid. Gud svarer som altings skaber. Og altings skaber sender bare – i hvert fald i den her historie – på en helt anden frekvens end fortvivlede mennesker.

Det vil sige: Det fortvivlede menneske ser nu efter Guds anskueliggørelsesundervisning sin situation i et andet perspektiv. Lidt ligesom når vi ser ned på vores hjem og kendte omgivelser fra det lettende fly eller ned på vores fælles klode oppe fra rumkapslen. Derfra syner hverdagens trakasserier jo så ubetydelige i det store perspektiv. Når man har verdensaltet susende om ørerne, lyder en stakkels mands jammer fra en askebunke ikke af alverdens meget. Job slår sig til tåls. Han bøjer hovedet.

Der er også en slags trøst i, at der er dagsordner større end mine. Eller for at blive mere konkret i den basale konstatering, at jeg og verden er, når vi nu lige så godt, ja, måske med endnu større sandsynlighed, ikke kunne være. "Det store værens under", kunne man kalde det. Det på enhver måde mirakuløse, at morgener, løver, sne, stjernekonstellationer, heste, strudse og krokodiller findes. En vanvittig overflod af liv og af væren. Og hvem er så Job at komme rendende med sine småtterier?

Pludselig at se sin egen betydning som noget rimeligt begrænset er, tror jeg, en både ubehagelig og kærkommen erfaring for de fleste.

Ubehagelig, på den måde at vi i mangt og meget fylder så uendeligt meget i vores egen bevidsthed, at vi nærmest ikke kan se andet end os selv og vores behov og fornemmelser og tanker og – som nævnt – både positivt og negativt gør Gud i vores eget begrænsede billede. Men også en kærkommen erfaring, når og hvis du pludselig øjner et større mønster, et større perspektiv, der overtrumfer dit eget begrænsede. Ja, sidstnævnte kan måske ligefrem føre til det, man kalder taknemlighed, fordi du pludselig ser, hvor meget du har fået, og som du har gratis for øje, og som på ingen måde er selvfølgeligt. Igen: Det kunne med endnu større selvfølgelighed ikke være der.

At trække vejret, at nyde dagens første kop kaffe, kysse konen, klø katten bag øret, få en opringning fra sønnen, høre lærken, hilse på naboen, at kunne tage gummistøvler på, når græsset er vådt, ja alene at opleve, se og sanse, at græsset er vådt efter en god gang sommerregn, er ret beset gigantiske indskud på tilværelsens konto.

Nå, Job har jo ikke eneret på udlægningen af Gud. For Gud er der altid meget mere at sige om. Vi tror på og taler om Ham, som vi har erfaringer til, eller som andre har gjort og viderefremmet til os. Fælles for dem alle er dog, at de indebærer en vis overraskelse. Overraskelsen, at du ikke er verdens centrum. Overraskelsen, at Gud er Gud, og at du ikke er det. Herren velsigne dig og overraske dig!

8

Gud er ikke langt væk

Den engelske romantiske digter S.T. Coleridge skrev i 1798 et sælsomt digt, "The Rime of the Ancient Mariner", om sømanden, der med sin armbrøst skyder en albatros. På grund af udåden falder der en forbandelse over skib og mandskab. Sømanden går meget ondt igennem, men overlever og vender til sidst hjem som en gammel omvandrende gråskæg, dømt til at berette om sin færd og udåd, for hvem der nu gider lytte.

Centralt i digtet er en slags omvendelse eller en hændelse, der giver sømanden andre øjne at se med. Forladt af alle på det åbne vindstille hav, der i den kvælende tørke ånder død og råddenskab, ligger han søvnløs og tørstende på skibsdækket, udtørret i sjæl og legeme og med den døde albatros hængende om sin hals. I sin døs bliver han pludselig opmærksom på nogle vandsnoge, der boltrer sig nede un-

der skibet i det stinkende hav. Nu, hvor alt er lutter død og stilstand, forekommer det ham pludselig, at de ejer en egen levende skønhed. Han velsigner uden at tænke dybere over det, men føler i det samme, at han igen kan bede til Gud. Albatrossen løsnes fra hans hals og glider ned i havet. Nu vender søvnen, regnen og vinden tilbage. Sømanden er frelst og forløst.

Og pointen? For mig at se er det, at sømandens udåd, eller synd, kroger ham ind i sig selv, men da han opgiver sig selv eller slipper sit eget, får han livets storhed i øjnene, han sanser pludselig tilværelsens skænkede skønhed og iboende godhed. Han ser, at det er godt. Coleridges digt er en dramatisk fabulerende illustration af en for mig at se grundlæggende sandhed: Miraklet og underet er overalt omkring os. Det bærer skabelsens signatur, udtrykker Guds skabende nærvær, men vi ser og sanser det sjældent, fordi vi står i vejen med os selv og vores trang til at have styr på tilværelsen.

Nogle gange, i det tidlige morgengry, når jeg efter et par vågne bekymrede timer, svinger mine hvide værkende ben ud over sengekanten, kan det være så som så med at holde dagens karakter af gave efterrettelig. Og sådan er det ikke så sjældent også fat, når jeg efterhånden kommer i gear, og pligterne og kravene tårner sig op, som de plejer at gøre. For vi ser ikke langt og går rundt som bag tykke tågede brilleglas.

Derfor skal vi også hele tiden have det at vide, det med Gud og os. Vi skal høre det. Det skal finde vej gennem vores ører ned til vores hjerte og styrke os ved at holde os fast på, at vi altid skal se bedre efter. Ordene vi hører, læser eller synger og dertil lange gåture, børnefødsler og fællesskabet med dem, dit liv er knyttet sammen med, er der også for at huske dig på, at det ikke begynder med dig selv, men at Gud er der før noget som helst andet, at han er der med sine gode gaver, og at han med dem giver sig selv til os.

Nogle vil måske sige – og jeg vil måske også selv komme dertil på et tidspunkt, hvor jeg vil sige – “Hold din kæft med dine gode gaver. Dem får jeg ikke for mange af. Jeg oplever nærmere, at de bliver taget fra mig”. Og er der ikke rigeligt med mangler ved skaberværket? Klyngebomber, cancer, misbrug, fortræd – *you name it*. Den slags er jo bestemt heller ikke uden for rækkevidde, og det har så mangfoldige måder at udtrykke sig på. Så rig som verden er, så myldrende fuld er den af måder at ødelægge den rigdom på.

For der er meget og mange – ikke mindst os selv – der arbejder stenhårdt på at nedbryde dét, der er, og føre alting tilbage til udgangspunktet: nemlig det store ingenting, som i grunden er det naturligste af alt. “Ingenting” er vel, som udgangspunkt, mere oplagt end “noget”.

Men, som Bibelens fortælling om altings begyndelse også fortæller, så afbrød Gud det her – tør jeg sige – naturlige “ingenting” ved at kalde “noget” frem. Gud markerede sig og satte grænser, og så var det hele ikke længere bare den ligegyldighed og modsætning til alt liv, som det sandsynlige ingenting jo i sit væsen er. Fra tomheden, det allestedsnærværende hul, det mørke øde, normaltstanden lod han – og lader han – alting blive til.

Min personlige tiltro til, at det er sådan fat med Gud, det vil sige, at han er den entydigt gode, og at han som sådan ikke er langt væk, er heller ikke noget, jeg alene udleder fra, hvad jeg sådan kan se og sanser mig frem til. Det ville være et noget fattigt grundlag at bygge det alt sammen på. For så vidt skyldes det ene og alene noget, jeg har hørt og læst om ham, og som jeg har fattet tillid til. Nemlig at han har givet sig til kende på en både entydig og forståelig måde i mennesket Jesus af Nazareth.

Men det er en helt anden fortælling. Så det vil jeg ikke gøre mere ud af her, bare nævne, at her folder han sit væsen ud, den gode Gud, og på en helt anden og mere nærværende og entydig måde end den, der blev Job til del.

Lige meget hvad: Gud har stor betydning for uendeligt mange mennesker, hvad enten de kender sig som hans børn, eller de kæmper med ham eller for ham, eller de forsøger at gøre ham til en forlængelse af deres eget personlige had mod andre og deres anderledes levevis. Vi kender ham på forskellige måder, som vi hver især holder for den sande.

Og selvom jeg også holder min tro på Gud for den sande, så tillader jeg mig at formode, at der altid i den sande hengivelse til altets skaber må være indbygget en ydmyghed, der kommer af, at man ikke bilder sig selv ind at være ham i en mere eller mindre hårfager udgave. Det er ikke – som nogen vil hævde – vores tro på ham, der forårsager krig, had og fortræd, det er nærmere den indbyggede modstand eller systemfejl i os, der gør, at vi så ofte gør ham lige så lille og smålig som os selv og bruger ham som både slagvåben og grænsepæl. Det er nærmere den vej rundt, tror jeg.

Ordet

af Thomas Schwarz Wentzer, filosof, Aarhus Universitet

9

Mennesker er svarende eller responsive væsner

“I begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud”. Ifølge disse første sætninger af Johannesevangeliet kom ordet først og foran alt andet. Der tales om det *guddommelige* ord, vel at mærke; som hos Gud er begyndende, igangsættende, initiativtagende, ja skabende. Har ordet hos mennesket en lignende kraft? Har vi med ordet arvet initiativretten, der sætter ting i gang, som aldrig var der før? Det menneskelige ord kommer i virkeligheden aldrig som en begyndelse. Det skaber i sang og poesi; men det er aldrig et første i absolut forstand. Vi har aldrig det første, men kun det andet ord. Og derfor er ordet hos mennesket snarere en respons på noget, der allerede er, og som vi skal forholde os til i ord og gerning. Menneskets ord er responsive; og responsivitet udgør et vilkår for menneskenes måde at leve på.

Med denne tese introduceres et dialogisk element i vores forståelse af mennesket. Hvor en dialog typisk er kendetegnet ved at bestå af spørgsmål og svar, modsvar og nye spørgsmål, ønsker jeg med min fremhævelse af det responsive element at understrege, at vi i responsiviteten møder det faktum, at vi aldrig selv begynder, men altid må forholde os til vilkår, vi ikke har magt over.

Hvordan skal jeg leve mit liv? – Vi mennesker stiller dette og lignende spørgsmål; og så vidt man ved, er det kun os mennesker, der spørger sådan. Vi lever ikke bare; vi må forholde os til vores liv. Men måske er det i virkeligheden forkert at sige, at det er os, der stiller spørgsmålet. Formentlig forholder det sig snarere sådan, at spørgsmålet dukker op, rejser sig i os og taler til os, frem for at vi tager initiativet. Det stiller så at sige sig selv, også når vi helst ikke vil blive spurgt om det, og indtil vi ikke længere kan overhøre dets kalden. Spørgsmålet stiller sig ikke blot til det unge menneske, skønt det er barnets ret at tro, at det kan få eller blive til alt det, det ønsker sig. Spørgsmålet stiller sig også til dem, der kender til livets ydre og indre begrænsninger. Også af den modne person afkræves et svar eller en respons, hvor-

med der tages stilling. Ja, i virkeligheden udtrykker spørgsmålet blot den vedvarende udfordring, som vi forholder os til i vores gøre og laden, uanset hvor rutinepræget og ufrit livet føles, eller hvor meget vi tror at sidde i førersædet for selv at bestemme kursen. Vi svarer på livets spørgsmål. Men det betyder, at vi i virkeligheden er responsive, svarende væsner, kendetegnet ved responsivitet.

De fleste indoeuropæiske sprog kender til to forskellige ord for 'svar', som ikke er synonyme. Vi skelner på engelsk mellem *reply* og *answer*, på tysk mellem *Erwiderung* og *Antwort*, på fransk mellem *réplique* og *réponse*, og på dansk måske mellem replik og besvarelse, og i disse sproglige variationer ligger en antydning af, at forholdet mellem spørgsmål og svar pragmatisk set er mere komplekst end som så. For vi kan svare på et spørgsmål uden at besvare spørgsmålet. Når jeg således bliver spurgt, hvad klokken er, og jeg svarer, at jeg ikke har ur på, besvarer jeg jo ikke spørgsmålet. Spørgeren ved stadigvæk ikke, hvad klokken er. Men jeg ignorerer heller ikke spørgsmålet, for jeg forholder mig jo til det; og jeg svarer endda med en sætning, der lader forstå, at jeg tager spørgeakten alvorligt. At sige ingenting ville være uhøfligt og ved siden af. Og ved nærmere eftertanke ville endda det være en måde at svare på. Som mundheldet siger, så er intet svar også en slags svar. Når spørgsmålet først er stillet, kan vi ikke ikke-svare.

Når jeg i den omtalte situation siger, at jeg ikke har ur på, så svarer jeg således på spørgsmålets pragmatiske dimension og tilkendegiver, at jeg ikke kan forholde mig kvalificeret til spørgeaktens semantiske dimension, det egentlige indholdsmæssige spørgsmål om, hvad klokken viser. Enhver kompetent sprogbruger kan finde ud af at holde disse to niveauer fra hinanden; ingen ville opfatte mit svar – at jeg ikke har ur på – som en besvarelse af spørgsmålet om tidspunktet. En molbo ville måske sige tak og tro, at det nu er den tid på dagen, hvor Thomas ikke har ur på – men denne platte komik viser jo bare, at kun et fjols, og ikke den gennemsnitlige sprogbruger, vil forveksle forsøget på at besvare spørgsmålet faktuel og at imødekomme den spørgendes intention.

Forskellen mellem replik og besvarelse peger på det, som den tyske filosof Bernhard Waldenfels (f. 1934) i sit storværk *Antwortregister* fra 1994 har døbt 'den responsive differens'. Differensen består i forskellen mellem det, vi svarer på, og det, vi svarer, altså forskellen mellem en anledning, et implicit krav i en situation, som vi i vore replikker prøver at forholde os til, og det, vi faktisk gør eller siger. Pointen er, at vi strengt taget aldrig tager initiativ til noget, der ikke var foranlediget af et forudgående krav, et krav, som ikke kan integreres uden rest i det, vi siger eller gør. Dette forhold er vel at mærke ikke

forbeholdt den sproglige kommunikation. Det kendetegner i virkeligheden vores grundvilkår; vi er givet – eller med et mere religiøst ord, skænket – et liv, der rummer et krav, som vi skal finde hver vores svar på, uden at vi nogen sinde vil være i stand til at besvare det. Det er denne differens, der er grunden til menneskets endelige, responsive frihed.

Responsivitet betegner således ikke blot et element af vores dialogpraksis eller den pragmatiske dimension af det at skulle give svar. Responsivitet betegner et grundvilkår, der kendetegner menneskets eksistens i alle dens dimensioner, hvor vi forholder os til og interagerer med vore medmennesker, omverdenen og os selv.

10

Det at kunne overtage ansvar grunder i det at svare

Den moderne tænkning plejer at forstå ansvar og ansvarlighed som knyttet til mennesket som et handlingssubjekt og til personlig autonomi. Man kan stilles til ansvar for konsekvenserne af sine handlinger, medmindre der er faktorer (umyndighed, utilregnelighed i gerningsøjeblikket), der synes at have effekt på netop autonomien. Men måske viser det sproglige slægtskab mellem 'svar' og 'ansvar' et andet spor, der er værd at forfølge.

De fleste indoeuropæiske sprog viser en tæt etymologisk forbindelse mellem 'ansvar' og 'svar'. *Responsibility, responsabilité, responsabilità, Verantwortung*: Det engelske, franske, italienske og tyske udtryk for 'ansvar' bærer, ligesom det danske ord, forbindelsen i sig til *response, réponse, risposta, Antwort* eller svar. Deri ligger, at ansvar ikke kan forstås med udgangspunkt i individet. I stedet skal ansvar fra starten af tænkes som et socialt fænomen, der er bundet i menneskers samvær og kommunikationspraksis. Filosofen Karl Löwith (1897-1973) formulerede denne tanke allerede i 1928 i bogen *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. "At tage ansvar for sine ord", skriver Löwith, "betyder formelt set ikke andet end at tale til en anden om noget på en sådan måde, at man står frem for at modtage den andens svar for dermed over for ham at kunne tage ansvar for sin egen tale. I virkeligheden kan kun den, der taler til andre, bestemmes som ansvarlig".

Ifølge denne tanke er det at svare en betingelse for det at bære ansvar. Responsivitet er en betingelse for responsibilitet. Ansvarer indebærer, at man står til rådighed for en anden, at man ikke afleverer et mundtligt bidrag som postbuddet afleverer en pakke, men at man bliver stående, at man holder det sagte fast, at man lader den anden svare på det, man har sagt. Stiller man sig selv til rådighed for den andens tale, betyder det, at man stiller sig til an-svar, dvs. giver den anden en adresse for sin tiltale. At lade den anden svare er således kimen til at kunne være ansvarlig.

Læg mærke til, hvordan ansvarer *ikke* forstås i denne beskrivelse. Ansvarer er ikke bundet til et autonomt handlingssubjekt, der i kraft af sin frie vilje vælger sig selv som ansvarlig for egne handlinger. Ansvarer er ikke tænkt i analogi til kausale forhold, hvor den ansvarlige udpeges som første årsag. Ansvarlighed er ej heller knyttet til normativitet, når en person tages i ed for sine gerninger i forhold til sociokulturelle normer eller love med tilsvarende sanktioner. Ansvarlighed bygger heller ikke på subjektets rationalitet, hvor en person handler eller bedømmes i forhold til vedkommendes evner til at kunne udpege grunde som motiver for sin adfærd. Endelig er der heller ikke tale om en institutionel instans, der uddeler ansvarer, således at ansvarlighed skulle tænkes som en form for kompetence, man får tildelt på grund af sin alder, civilstatus, sine kvaliteter eller kunnen. Alle disse modeller forudsætter den moderne tanke om et subjekt eller en aktør, der via sin fri vilje, sin spontanitet, sin *culpabilitet*, sin fornuft eller bestemte egenskaber kvalificeres til at bære et ansvar, i stedet for blot at være et led i en handlingsproces.

Følger vi responsivitetstanken føres vi et andet sted hen. Her er ansvarer ikke bundet til et subjekt, dets vilje eller gerninger, men til en samtalsituation, hvor der svares og svares igen. Det er den anden, der gør, at jeg bliver ansvarlig i det øjeblik, jeg indgår i en samtale. Denne ansvarlighed er ikke et resultat af en moralsk maksime eller en retslig forpligtelse. Den følger af det at indgå i en samtale. Dermed har ansvarlighed rod i en universel antropologisk grobund og er ikke betinget af hverken universale moralske principper – der i sidste ende afhænger af begrundelsen for deres gyldighed – eller kontingente socio-kulturelle forhold, der gælder relativt til netop det pågældende samfund. Ansvarsforholdet opstår i og med samtalen. At svare hinanden er dermed “eo ipso” en måde at være ansvarlig over for hinanden på.

Et socialt og politisk fællesskab opstår som svars- eller ansvarsfællesskab i forsøget på at finde svar på fælles udfordringer og problemer

Fællesskaber skal tænkes ud fra den minimale betingelse, at der tales med hinanden. Det er ikke nødvendigt at have fælles interesser eller holdninger; det er tilstrækkeligt at være fælles om at skulle svare.

Menneskets socialitet har siden Aristoteles' (384-322 f.Kr.) berømte formulering af mennesket som det politiske væsen været et emne for megen diskussion. I nyere kognitionsforskning taler man blandt andet om *'shared'* eller *'collective intentionality'* for at beskrive, at mennesker ikke blot – som ulve eller delfiner – kan koordinere deres adfærd til fælles strategiske mål. Med begrebet om *'shared intentionality'* udpeges det, hvordan menneskelige individer deler følelser, ønsker og erfaringer, således at mennesker faktisk kan identificere sig med hinanden. Vi profiterer ikke blot hver især af at være sammen om en opgave eller et projekt. Vi kan dele informationer og erfaringer; ja, vi kan sammen erfare livet. Ifølge den komparative udviklingspsykolog Michael Tomasello (f. 1950) og hans bog *Origins of Human Communication* fra 2008 er det netop dette, der adskiller mennesker fra andre pattedyr, inklusive primaterne.

Den responsive fænomenologi vil hævde, at udgangspunktet for dette paradigme alligevel forbliver individualistisk, eftersom intentionalitetsbegrebet bygger på ideen om, at et subjekt retter sig mod nogen eller noget. I teorien om den delte intentionalitet opfattes kollektivet som resultat af individuelle initiativer. I syntaktiske termer udvides det intentionale 'jeg' til at omfatte et 'vi' i den fælles koordinerede handling eller den fælles forståelse. Den responsive tilgang tager derimod udgangspunkt i erfaringen af at blive kaldt eller talt til og ikke i et oprindeligt initiativ. Første person flertal skal ikke tænkes som et 'vi' i nominativ eller som grundled, men som et 'os' i dativ eller som hensynsled. 'Vi' opdager os som udsat for en begivenhed, et krav eller udfordring, som er stillet til os, og som vi skal forholde os til. Ikke så meget, hvad vi gør eller sætter i gang, men hvad vi skal svare på, afsløres som den uudgrundelige oprindelse for vores fælles væren-i-verden. Et responsivt forstået samfund kunne således tænkes som sammen-væren, der gives til os, snarere end at enkelte individer via deres individuelle interesser eller holdninger indstifter det, der kaldes for sociale bånd. Hvis vi tænker i disse baner, vil man ikke forstå det sociale som et resultat af sociale kontrakter, individuelle rettigheder eller økonomiske interesser, men som en gruppes erfaring af

at være udsat for noget som det 'os', det sker for. Erfaringen af selve socialiteten består i at føle sig forpligtet til dette 'os', og det tilsvarende, korresponderende fællesskab er ikke andet end historien for dets svaren.

Disse overvejelser kan man se programmatisk formuleret i Friedrich Hölderlins (1770-1843) digt "Friedensfeier" (andet udkast, fra omkring 1800):

Viel hat erfahren der Mensch
Der Himmlischen Viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können, voneinander.
Denn siehe es ist der Abend der Zeit.

Mennesket har erfaret meget
givet navn til himmelske væsner
siden vi er en samtale
og hører om hverandre.
For se, det er tidens aften.

Vi kan fornemme den filosofiske intention i Hölderlins linjer. De danner en slags fundamentalantropologi, når de bestemmer mennesket som det erfarende væsen. Erfaringen kulminerer imidlertid i det religiøse verdensforhold, der benævner kulturens ypperste værdier, hvilket bygger på vores væren som samtale, som dog igen er funderet i vores mest menneskelige mulighed, nemlig at kunne lytte. Horisonten for denne vores dialogiske eksistens er tiden og vores temporale endelighed. De i vores sammenhæng mest interessante linjer er den tredje og fjerde linje. Hölderlin skifter her fra den distancerede, deskriptive 3. person (mennesket) til den deltagende 1. person (vi) ved at bestemme os som en samtale, vel at mærke som én samtale. Og det at være i samtale forstås ikke ud fra det, de samtalende parter siger til hinanden, men ud fra det, de forstår, når de *hører* om hverandre, når de *lytter* til hinanden. Vi samtaler ikke, fordi vi plaprer løs, men fordi vi fornemmer. At lytte er samtalens primære modus. At lytte betyder jo ikke at være den passive, distancerede modtager for akustiske signaler. At lytte er en aktivitet, for når vi lytter, åbner vi os for det andet menneske og for det, som dette menneske vil sige til os. Samtalens inderste motivation er således ikke en trang til ekspressivitet, men en mulighed for responsivitet. I en tid præget af den ekspansive brug af sociale medier i den digitale kommunikation minder Hölderlins re-

sponsive tanker om en form for ydmyghed, der giver klangbund for en hvilken som helst samtale.

Hölderlins vers formulerer det at kunne lytte til hinanden som samtalens og sprogets egentlige centrum, hvorfra menneskets dybeste – eller højeste – verdenserfaring skal forstås. Mennesket har ikke blot evnen til at tale; mennesker ('vi') *er* en samtale, forudsat at vi er lyttende, modtagelige, responsive over for hinanden.

Responsivitetstanken supplerer eller korrigerer måske endda aktuelle teorier inden for den filosofiske antropologi. Den artikulerer, at vi netop, når vi ikke kender løsningerne, alligevel skal svare på livets udfordringer, i individuel såvel som fælles ansvarlighed.

Ånden

af Niels Grønkjær, teolog, valgmenighedspræst, Vartov

12 Kroppen skal have ånd

Den østrigske digter Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) forfattede i 1902 *Et brev*, som en Lord Chandos i 1603 skulle have skrevet til sin ven videnskabsfilosoffen Francis Bacon (1561-1626). Chandos skriver om sine åndelige kvaler: "Efterhånden blev det mig umuligt at drøfte et højere eller mere alment emne, eftersom jeg ikke kunne tage de ord i min mund, som alle folk jo ellers plejer at anvende uden skrupler. Jeg følte et uforklarligt ubehag ved blot at udtale ord som 'ånd', 'sjæl' eller 'legeme' ... Alt faldt fra hinanden, og de enkelte dele opløstes atter i dele: ingenting lod sig længere omspænde af et begreb".

Siden dengang har Bacons arvtagere ikke gjort det nemmere at tage de tre ord i munden. 'Legeme' er blevet til 'krop': en genstand for sansespirrende nydelse og forsøgsvis hjernestimulation, berøvet den ånd, som skaberen i tidernes morgen indblæste i den klump lerjord, han havde formet mennesket af.

Kroppen er ukrænkelig. Den er min, og den strækker sig til grænsen af, hvem jeg er. Derefter er der kun modstand, bistand, træghed og underlag, som jeg møder i mine omgivelser. Hvis jeg går på gaden, og en anden støder ind i min krop, ind i mig, siger hun "sorry!", fordi hun er kommet til at krænke mig. Man skal inviteres til at berøre en andens krop. En fremstrakt hånd er mindre krænkende end et knus, for hvordan skal man snart undslippe det? Men også den fremstrakte hånd kan krænke. Den kan være et forlangende til børn om, at de skal kysse den hånd, der netop har givet dem ris, som den tyske filosof Immanuel Kant (1724-1804) i sine forelæsninger i *Om pædagogik* bebrejder de forældre, der opdrager deres børn til forstillelse og falskhed.

Vi er for længst holdt op med at anvende korporlig afstraffelse af børn eller af kriminelle. I stedet for at påføre lovovertredere fysisk smerte spærrer vi dem inde i fængsler, og det er blevet strafbart at udøve tortur mod indsatte. Man må heller ikke længere slå sine børn,

selvom de er ens egne. Det er kun politiet, der under særlige omstændigheder har lov til at banke demonstranter. Staten har monopol på vold. Der er meget snævre grænser for, hvad andre må gøre ved min krop.

Til gengæld må jeg selv gøre alt ved min krop. Jeg må pine den ved kun at spise helt bestemte ting, ved at gå til fitness og ved at slå mig selv ihjel. Jeg må også (endnu) spise, drikke og ryge, som jeg vil, og tage solbad med min næsten nøgne krop, blot det ikke generer andre. Nogle blander disse nydelser med de nævnte pinsler og hævder, at pinslerne er forbundet med nydelse, måske bortset fra selvmordet.

Kroppen er det, der skal forsikre mig om min identitet, når der ikke er så meget andet, der gør det. Det er derfor, vi hele tiden går og mærker efter. Vi lytter til vores krop, næsten som om den i sig selv er menneskelig og fortæller mig noget om mig selv. Det er næsten, som om jeg er min krop, min selvsansende krop. Vi overvåger vores kroppe med teknologien, vi følger kroppens spor i vores liv. Vi kender antallet af skridt, vores vekslende kropstemperatur, vores tidspunkt for æg-løsning, vores blodtryk, blodsukker, kalorieindtag og kolesteroltal.

Jeg er mit eget instrument. Jeg kan gøre noget ved min krop. Men hvad kan jeg gøre med den, når min krop står over for en anden krop?

I Martin Scorseses (f. 1942) film *Taxi Driver* fra 1976 forbereder Robert de Niro sig hjemme på et opgør med ryggesløse forbrydere, som han taler til foran spejlet: "Are you talking to me!?" For hvis du gør, hvis du taler til mig, får du én på sinkadusen, eller jeg pløkker dig. Den korteste vej mellem to punkter er volden. Den korteste vej mellem to kroppe er slaget. Det er den umiddelbare respons på en stimulus. Der er ikke noget at snakke om.

To kroppe kan aldrig mødes, det kan kun besjælede eller personlige kroppe. Den rene krop kan kun støde sammen med eller støde sig på andre. Trafik fungerer kun, hvis vi tager hensyn til hinandens færden, så kroppene ikke støder sammen. Krig er det uformidlede, voldelige sammenstød af kroppe. Pornografisk eller kærlighedsløs sex er to kroppe, der banker ind i hinanden. To kroppe, der står over for hinanden, kan støde sammen, aldrig mødes.

Kroppen skal have ånd. Ånden gør kroppen til legeme. Legemer kan mødes. Trafik bliver til samfærdsel; vi trækker os for hinanden og giver plads. Krig bliver til fred; vi rækker hånden ud og hilser. Sex bliver til kærlighed; vi berører og omfavner hinanden. Det kan kroppe ikke. Det kan kun legemer.

Inden for kirken siger nogle, at ånden skal have krop. De mener, at kroppen gør ånden 'konkret'. Men skal det abstrakte blive konkret,

er det ikke ånden, der skal have krop. Det er kroppen, der skal have ånd. Dét er konkret. I sig selv er kroppen abstrakt, løsrevet fra sammenhænge.

Jeg *har* en krop. Jeg *er* mit legeme. Kroppen kan jeg gøre noget *ved*. Legemet kan jeg gøre noget *med*, uden at det bliver et instrument for en adfærd. Legemet er ikke en isoleret ting. Det indgår i relationer. Legemet er den åndeliggjorte krop.

13

Sjælen skal have ånd

Sjælen er det indre menneske. Sjæl er et gammelt ord for, hvad vi i dag kalder identitet. Identitet er det ved mig, som gør, at jeg er mig. Jeg er den, jeg er. Jeg er mit legeme, men jeg er i endnu højere grad min sjæl.

I en forlegenhed, der svarer til Hofmannthals Lord Chandos', har vi tilbageoversat ordet sjæl til græsk og taler i stedet om psyke. I dag vil formodentlig ingen psykologer operere med forestillingen om, at psyken er sæde for en fast identitet, en kerne, som er mig. De går videnskabeligt til værks. Psyken formes af hjernens behandling af indtryk. Kognitionsvidenskabernes og neurologiens hårde naturalisme reducerer psyken til noget kropsligt. Naturalismen fører forestillinger og tanker tilbage i fysiologiske processer i hjernens 'steder'.

'Sjæl' er blevet til 'psyke': et spektrum af følelser, der kan optimeres med henblik på individets velbefindende og manipuleres med henblik på dets adfærd. 'Ånd' – findes ikke.

Neopositivistisk naturalisme og neokapitalistisk kompetence-tænkning har fordrevet ånden fra mennesket og reduceret det til krop og psyke. De videnskaber, der beskæftiger sig med det menneskelige, humaniora, er trængt af denne udvikling, som de selv er i færd med at tilpasse sig.

Der er en alliance mellem hjerneforskningens formodninger om, at vi kun udnytter en begrænset del af hjernens kapacitet, og den økonomistisk-pædagogiske opfattelse af, at vi skal udnytte meget mere, og at jeg selv skal gøre noget for at udvikle mine kompetencer. Gennem snart 200 år har vi udnyttet naturens ressourcer. Nu er turen kommet til den optimale udnyttelse af menneskets ressourcer: HR.

Menneskets handlinger reduceres til adfærd. Der er ikke noget subjekt, endsige nogen sjæl, uden for den psykosomatiske helhed,

som de naturalistiske videnskaber beskriver. Hvad jeg gør, er ikke andet end noget, der sker. "Hvad sker der for dig!?" Mennesket nedskrives til et ikke-handlende adfærdsvæsen, hvor kroppen er selvsendende, og hvor psyken, som er bundet til kroppen, er selvfølende. Kun gennem sig selv står den i forhold til andre, hvis den overhovedet gør det.

Mine venner havde deres 6-årige barnebarn på bagsædet. Han var helt tosset. De bad ham være rolig. Han sagde: "Det er ikke mig. Det er min hjerne".

Den gamle filosofiske skelnen mellem adfærd, som videnskaben kan kortlægge, og handling, som bevidsthedsfilosofien og fænomenologien kan beskrive, er ophævet. Menneskelig handling er reduceret til adfærd, og nu har man noget, der hedder adfærdsfilosofi og adfærdsøkonomi, som ser på de store sammenhænge for, hvordan vi indretter os socialt.

Den naturalistiske reduktionisme har fordrevet ånden fra naturen, og den forstenede identitetstænkning har fordrevet den fra det menneskelige.

Når to kroppe står over for hinanden, implicerer det vold. Det gør det også, når to jeg'er, to sjæle, gør det. Jeg er mig, og du er dig. To identiteter, som er følelsesoppustede og meningsoppumpede, kan aldrig mødes, kun støde sammen.

I forordet til *Åndens fænomenologi* skriver den tyske lutherske filosof G.W.F. Hegel (1770-1831): "Man påberåber sig følelsen som sit indre orakel, og man gør kort proces med enhver, der ikke mener som en selv. For man har ikke yderligere at sige til den, der ikke finder og føler, som man selv gør. Med andre ord: Det er selve fundamentet for det menneskelige, man tramper på. For det ligger i den menneskelige natur at bane vej for en overenskomst med andre. Den menneskelige natur eksisterer alene, når et bevidsthedsmæssigt fællesskab er bragt til veje. Det umenneskelige, det dyriske, består på sin side i at blive stående i følelsen og kun være i stand til at meddele sig via denne".

Reformatoren Martin Luther giver ikke meget for jeg'ets mange bestræbelser på at udvikle sig og gøre sig fortjent til sig selv. I sin umiddelbare identitet er det en plage for andre og for sig selv. I sin *Store Galaterbrevskommentar* udlægger Luther Paulus' udsagn: "Jeg er korsfæstet med Kristus. Jeg lever ikke mere selv, men Kristus lever i mig". Den umiddelbare identitet dør, ja, korsfæstes, for at han kan leve et nyt liv. Luther skriver, at det er befrielsen: "Jeg lever ikke mit liv".

Det fælles, det bevidsthedsmæssige, begrebet – det er ånden. Den baner vej for, at vi kan komme overens med andre. Den er det

tredje, der forener to modsætninger, som står over for hinanden, som er hinandens gen-stande og mod-stande. Sjælen, jeg'et, den umiddelbare identitet, må få ånd, hvis den skal formidles med noget andet.

Når kroppen får ånd, bliver den til legeme. Når den individuelle sjæl får ånd, dør den for at opstå til et fællesliv. Når sjælen får ånd, får følelsen tanke og bliver til omtanke og betænksomhed.

14

Ånden forener gennem adskillelse

Hvis vi skal være sammen, må der være noget imellem os. Vi må være sammen *om* noget. Vi sidder omkring et bord og spiser og taler med hinanden. Vi er sammen om bordet. Bordet, som er imellem os, forener os. Tag bordet bort, og vi sidder og ævler os ind på hinandens sjæleliv, med risiko for at geråde i den slags kontroverser, som ikke har noget medium for deres forsoning.

Når vi taler sammen, er det sproget, der forener os. Når vi gør noget sammen, er det det, vi gør, der forener os. Når vi elsker, er det kærligheden. I ingen af den slags sammenhænge drejer det sig om 'dig' og 'mig', men om 'det', ånden. Det er ånden, som ingen kan have for sig selv.

I sine *Forelæsninger over religionsfilosofi* siger Hegel, at "kærlighed er, at der gøres forskel på to, som dog for hinanden ikke slet og ret er adskilt. Følelsen og bevidstheden om denne identitet er kærligheden, dette, at jeg er uden for mig selv: Jeg har ikke min bevidsthed i mig selv, men i noget andet eller en anden, men denne anden, i hvem jeg alene er tilfredsstillet og har fred med mig selv – og jeg er kun, for så vidt jeg har fred med mig selv, og har jeg ikke det, så er jeg i modsigelsen, der splitter mig – denne anden har også kun sin selvbevidsthed i mig, eftersom også denne anden er uden for sig selv, og begge er ikke andet end denne bevidsthed om at være ude af sig selv og have deres identitet i det. Denne anskuelse, denne følelse, denne viden om enhed – dét er kærligheden".

Den identitet, Hegel her taler om, er den formidlede enhed. Det er ikke 'dig' og 'mig', der står over for hinanden med hver sin umiddelbare identitet. "Jeg er uden for mig selv". Jeg har min bevidsthed i den anden, som ikke er mig. Den umiddelbare identitet forholder sig til det ikke-identiske. Hvis den *ikke* gør det, er den "i splittelsen". Hvis

jeg bare er mig og du bare dig, er der ingen fred, kun konflikt og vold, som vi så hos Scorsese.

Kærligheden er det modsatte af volden, som er den korteste vej mellem to. Kærligheden er heller ikke den umiddelbare følelse, som er potentielt voldelig. Kærligheden er enheden mellem to, som ikke lever i umiddelbarheden, men for hinanden. Bevidstheden har sin identitet i det. Det er identiteten af identitet og ikke-identitet.

Det er åndens bevægelse. For at den kan fuldbyrdes, må den umiddelbare identitet, Luthers 'jeg', dø. Den må tage splittelsen på sig, for at forsoningen kan finde sted. Den må forstå sig selv i forhold til noget andet end sig selv.

Det må Gud også. I Gud er der ingen uformidlede modsætninger. Faderen og sønnen står ikke bare over for hinanden. Faderen forstår sig selv i forhold til sønnen, som er hans andet, hans *eget* andet, for de er af samme væsen. Eftersom han er hans eget andet, er de forbundet med hinanden i kærlighed, som er ånden, kærlighedens ånd. Den er det tredje i Gud. Det er derfor Gud er treenig. Og det er derfor, der er to ting, som Gud ifølge Johannesskrifterne er: "Gud er kærlighed", og "Gud er ånd". Ånd og kærlighed er treenighedsfænomener.

Gud er Gud for nogen og ikke bare for sig selv. Han vil forstå sig selv i forhold til noget helt andet end sig selv. Derfor sender han sin søn, sit eget andet, til det, der er hans *fremmede* andet: til verden, som er adskilt fra ham ved skabelsen, og til mennesket, som ydermere er adskilt fra ham ved synden, *gjort* fremmed for Gud. Ved sin søn påtager Gud sig det, som er ham helt fremmed, synden og døden, for at forsoning det ved sig selv. Gud dør af kærlighed til dem, der slår ham ihjel. "Det er den uendelige kærlighed, at Gud har sat sig identisk med det, der er ham fremmed, for at dræbe det. Dette er betydningen af Kristi død" (*Forelæsninger over religionsfilosofi*).

Der er ingen vej udenom. Med Luther betoner Hegel, at det er Gud selv, der dør på korset for at opstå til et nyt liv. Det evige liv er ikke det af døden uberørte liv. Det er derimod det liv, hvor mennesket forenes med Gud gennem adskillelsen. Det sker på korset, hvor døden dræbes, hvor adskillelsen annulleres. Det er "negationens negation", som Hegel siger om "den spekulative langfredag".

Det er åndens bevægelse. Den forener ikke, som når to kroppe støder sammen. Men har de del i ånden, er de legemer, som er forbundet med hinanden. Ånden forener heller ikke, som når to sjæle føler det samme. Men får de del i ånden, holder følelsen sig tilbage i betænkning. Det beror på, at ånden forener gennem adskillelse. Der er ikke noget uden for denne bevægelse. En antifundamentalistisk holisme.

Det er ikke sikkert, at ovenstående tre teser er i stand til at bortvejre Lord Chandos' ubehag ved ordene legeme, sjæl og ånd. Men hvis ikke vi overvinder dette ubehag, prisgives de den neokapitalistiske instrumentalisering i den abstrakte virkelighed, som ikke alene opulles af konkurrencestaten, men også med konkurrencesamfundet, ligesom de prisgives den neopositivistiske naturalismes reduktioner. Begge tramper på "fundamentet for det menneskelige", som Hegel skrev. Og de tramper på det guddommelige.

Kun en gud kan redde os. Kun Gud, som selv er blevet menneske, fordi kun han kan finde ud af at være det, kan redde os. Her svarer ånden til det begreb, som Lord Chandos så smerteligt savnede.

Reformation

Treenighed

Eksistens

Politik

Grænser

Omverden

Strid

Autoritet

Indflydelse

Hverdag

Rammer

Tro
Håb
Kærlighed

Tro

af Erik Kelstrup, teolog, sognepræst i Ormslev Sogn

15

At tro er som at gribe en bold. Det gælder om at have øjnene på bolden – ikke på hænderne

Det kan være ret kedsommeligt at høre folk tale om deres tro. Især hvis de lettere berusede kommer luskende sidst på aftenen for at krænge sjælens religiøse gemmer ud – om det så handler om, at de mangler troen, eller at de besmykker sig med den. Det bliver så let til en forklædt udgave af den disciplin, nutidsmennesket dyrker til skamløshed, nemlig at tale om sig selv. Det hænger givetvis sammen med den opfattelse, at tro drejer sig om vore overbevisninger, vore mere eller mindre velkvalificerede antagelser om verdens beskaffenhed. Det giver et stærkt selvfokus. Men tro kan også forstås anderledes, så snakken om tro bliver mere spændende. Det er, når troen peger væk fra sig selv. Når den retter sig mod noget andet. Det gør den kristne tro. “Troen kommer af det, der høres”, siger Paulus i Det Nye Testamente. Af det, der høres. Det vigtige er altså her noget, som bliver talt til os, noget uden for os selv. Det hænger sammen med, at tro kristeligt talt er at forstå som tillid. Tillid retter sig altid mod noget andet.

Tror du på Gud? Da sangeren Niels Hausgaard (f. 1944) blev stillet dette spørgsmål, svarede han med vanlig nordjysk underfundighed: “Selvfølgelig, jeg er jo ikke naiv”. Morsomt sagt. Især fordi det jo almindeligvis er det troende menneske, der opfattes som naivt. Den troende anses for at være godtroende – ikke helt på højde med tidens skarpe tanker.

Tror du på Gud? Når det spørgsmål stilles nu om dage, så er det som regel underforstået, at det handler om, hvorvidt man antager, at Gud eksisterer eller ej. Det handler om, hvad man selv er overbevist om. Hermed kommer der meget fokus på én selv – ens argumenter eller ens følelser.

Men er spørgsmålet om Guds eksistens ikke tungt at bære for et par menneskeskuldre? Kan vi påtage os ansvaret for så stor en sag?

Måske er det tyngden af det ansvar, som gør, at folk kommer luskende med deres trossnak sidst på aftenen.

I interviewet med Hausgaard blev han imidlertid også stillet et andet spørgsmål: “Er der noget, du *ikke* tror på?” Da svarede den nordjyske sanger, som aldrig har lagt skjult på sit politiske ståsted: “Ork ja, Liberal Alliance, Berlusconi og regeringens folkeskolepolitik!”

Uanset om man er politisk enig med Hausgaard eller ej, så kan man ikke benægte, at hans udsagn giver mening. Men så kan vendingen “tror du på” ikke længere handle om, hvorvidt noget eksisterer eller ej. Det ville være nonsens. For selvfølgelig eksisterer Liberal Alliance, Berlusconi og regeringens folkeskolepolitik (omend Hausgaard sikkert ville ønske, at det ikke var tilfældet). Der sker altså her en forskydning i brugen af ordet “tro”. Nu handler det pludselig om en anden trosforståelse.

Den kan man faktisk også møde nu om dage, nemlig når det igen og igen betones, at det er vigtigt “at tro på sig selv”, at have selvtillid. Der er ikke grænser for, hvor mange selvudviklingsfolk, som står klar med gode råd til, hvordan man bliver bedre til at tro på sig selv. Meget sigende handler deres råd ofte om noget, man selv skal gøre. Men hvad nu, hvis selvtillid først og fremmest udspringer af den tillid, andre viser mig – altså af, at jeg opdager mig selv som en, man kan have tillid til?

Hvorom alting er, så er det påfaldende, at vi i dag på den ene side ofte forstår spørgsmålet “tror du på Gud” som et spørgsmål om Guds eksistens, altså som om tro handler om at *antage* noget, mens vi på den anden side forstår tro som *tillid*, når det drejer sig om at tro på sig selv. Hvad nu, hvis det med at tro på Gud også handler om at have tillid til Gud? Så kommer spørgsmålet “tror du på Gud?” til at betyde: *Har du tillid til Gud?* Det er meget mere spændende og livsnært, end spørgsmålet om Guds eksistens.

Har vi tillid til Gud, så går vi ud i livet med større frimodighed. Så er vi ikke alene om tilværelsens besværligheder. Og omvendt: Vi anfægtes i vores tillid til Gud, når livet gør ondt. Så udfordres vi helt ind i hjertet. Ja, spørgsmålet om tillid til Gud presser sig også på, når vi ser nærmere på den måde, hvorpå vi tager vare på livet. Hvad nu, hvis vi ikke gør det godt nok? Kan vi så stadig stole på Gud, eller bør vi snarere frygte ham?

Med troen forstået som tillid kommer der pludselig meget mere kulør på talen om tro. Et væld af nuancer melder sig. Tro er ifølge Det Nye Testamente netop at forstå som tillid. Og den tillid er som al an-

den tillid helt afhængig af, at der er én, som viser sig tilliden værdig. Derfor retter kristen tro sig ikke mod sig selv, men udad.

Helt konkret fortæller den kristne tro, at vi faktisk *kan* stole på Gud – selv når vi har gjort Gud uret. Gud vil os det altid godt. Vor Herre er tro-*fast*. Så trofast, at han udholder døden på et kors for vores skyld. Det ved vi fra Kristus, og derfor siger Paulus ikke bare “troen kommer af det, der høres”, han fortsætter: “og det, der høres, kommer i kraft af ordet om Kristus”.

16

At tro er at bruge bolden og at spille med – med omtanke

Troen som tillid kan man ikke tænke sig frem til. Tillid kommer, når man erfarer, at man kan sætte sin lid til en anden. Så tror man på vedkommende. En sådan tro er faktisk stærkere end meget, man kan argumentere for. Man kan være så tryk ved den anden, at selv de mest indlysende indvendinger – at vedkommende har fejlet, at vedkommende har lav status hos andre – preller af. Men troen som tillid forudsætter altså et kendskab til den anden, et møde med den anden. Det gælder også troen på Gud. Derfor går vi til gudstjeneste – for at lade mødet med Gud styrke troen. Hvis man kunne argumentere den frem, kunne man bare læse sig til den derhjemme. Men troen leves, før den tænkes. Derfor må man leve med i den. Uden at man dog af den grund glemmer at tænke sig om.

I 2013 står Marie Key (f. 1979) på en af de mindre scener på Roskildefestivalen. Hun skal til at slutte. Det er sidste nummer, og det ville måske være at forvente, at nu kommer de store lyseffekter. Nu stiger lydniveauet, i takt med at der kommer mere liv på scenen. Men sådan er det ikke. Der er ro på. Marie Key står nærmest alene, sådan lidt foran bandet. Og hun bevæger sig ikke ret meget. Går bare stille frem og tilbage, næsten forsigtigt. Hun virker en smule sårbar, da hendes lyse, luftige stemme klinger ud i teltet.

Men i det sekund, hun giver sig til at synge, giver hele teltet sig til at gynge. Folk synger med – og det med hjertet. Marie Key har fat i noget. Det er der ingen tvivl om. Det er som i de ord, hun synger:

“Hey, skal vi to ikke bar’ folde det her ud?
Stå med åbne arme – stå med smil – stå for skud?
Og ikke holde det nede og ikke pakke det ind,
ikke skærme det mod regn eller sne eller vind.
Tro på, det kan stå selv – helt uden forsvar.
Tro på, det kan holde – det er så fedt, det vi har ...”

Marie Key *er* de ord, mens hun synger dem. Hun står sårbart og folder hjertet ud. Står med åbne arme. Står for skud. Men i troen på, at det kan holde. At det kan stå selv – helt uden forsvar. Og det kan det.

Sådan er det også med troen. Den kan godt stå selv – helt uden forsvar. Som tillid til Gud lever troen af, at Gud har vist sig *tro-værdig*. At Gud er til at stole på. Derfor handler det for troen først og fremmest om at fortælle om Gud – “bare folde det ud – og ikke holde det nede og ikke pakke det ind, ikke skærme det mod regn eller sne eller vind”.

Det er ellers fristende at beskytte troen. For eksempel ved at give sig til at opbygge store tankeslotte, som troen kan bo i. Udspekulerede argumenter, som imponerer ved deres logiske opbygning. Problemet er bare, at troen så let forsvinder i slottets kringledede gange. Og når man endelig finder den, er den blevet svag. Helt afhængig af argumenterne omkring den.

Det er også fristende at beskytte troen ved hjælp af dens angivelige resultater. Hvis man nu kan vise andre, at man er blevet et bedre menneske, fordi man går i kirke. Hvis man kan stille sig selv til skue på byens torv som en eksemplarisk borger. Så kan folk da sige sig selv, at der er noget om det – eller hvad? Problemet er igen, at troen selv glider ud af syne – op i den blå luft. Tilbage står den troende og taler så stærkt om sig selv, at det enten kommer til at virke utroværdigt eller umuligt at leve op til.

Nej, troen lever ikke af vore egne argumenter. Den lever af sit budskab om den troværdige Gud. Som Paulus siger det: “af tro til tro”. Det er derfor, man går til gudstjeneste. For at høre, at *vor Herre* bærer os. At han endda bærer over med os. Troen leves, før den tænkes.

Det betyder dog ikke, at man ikke skal tænke over troen eller lade sig udfordre af tidens tanker. Slet ikke. Fordi troen leves, er den altid i livtag med alt, hvad der rører sig. Troen er derfor også et vestykke, hvor man må “stå med åbne arme – stå med smil – stå for skud”. Netop fordi troen er noget, der leves, har man så meget desto mere på spil – vel nærmest altid sig selv.

Det har ofte ført til indre sjælelige kampe. Og også udadtil kan troen give anledning til kamp. Den kan være svær at tøjle, fordi der

er så meget på spil. Og det er ikke altid, at vi slipper helt så elegant fra troens kampe som den preussiske konge Frederik den Store (1712-1786). Han fik engang fremlagt en sag om en præst, som prædikede vranglære. Præsten havde ytret, at han ikke troede på de dodes opstandelse, og nu ønskede man ham sat på plads. Frederik den Store afviste imidlertid problemet med ordene: "Det er helt og holdent hans egen sag. Hvis ikke han vil opstå fra de døde, så skal han have lov at blive liggende".

Så pragmatisk lader troens kampe sig sjældent afgøre. Da kan det være godt for troens egen skyld at tænke sig om og vende sig mod troens udgangspunkt, den troværdige Gud. Det er også et godt middel mod selvhævdelse. Sådan lidt, som når Marie Key synger: "Hvis vi rykker tæt, tæt sammen / dykker ned og henter lidt af varmen / kan vi flibe den mønt i tide / to skridt til den anden side".

17

I troen er man som en bold i fart. Et frit svæv, fordi man er sendt af sted

Trosfrihed synes at være noget elementært i et demokratisk samfund. Alligevel diskuterer vi i vore dage grænserne for trosfrihed. For vi har opdaget, at trosfriheden kan misbruges. For eksempel til at udøve magt over andres liv og samvittighed. Har vi virkelig lov til hver især at tro, hvad vi vil, hvis det fører til, at andre presses til bestemte måder at leve på? I virkeligheden peger det på et dybere problem. Nemlig at vi ikke kan forudsætte, at vi er frie – så at sige på forhånd – og at det bare gælder om at sikre denne frihed. Kristeligt talt er vi ikke frie, før vi er befriet. Netop troen sætter os fri.

Trosfrihed har i højeste grad med kristendom at gøre. Kristeligt talt gives der ikke tro uden frihed. Men hvilken form for frihed? "Der er ingen bånd, der binder mig" – sådan synger Walt Disneys Pinocchio. For han er fri for marionetdukkens vanlige snoretræk. Der er ingen, som trækker i trådene og bestemmer, hvordan han skal bevæge sig.

På den måde kan han næsten stå som arketype på det, som vi ofte forstår ved et frit menneske. Det er én, som ikke er bundet. Ligesom når vi taler om, at børn får fri fra skole eller voksne fri fra arbejde. Så er de ikke længere bundet af skolen eller arbejdet (at de så ofte er det alligevel, er en anden sag).

Se, nu kunne man udstrække denne frihed til at gælde tro. Det har vi gjort i Danmark. Vi har en udstrakt grad af trosfrihed. Folk skal have lov at tro, hvad de vil. De skal ikke være bundet af, hvad andre mener er den rette tro.

Problemet er bare, at denne frihed til tro kan misbruges. Sådan som det sker i den oprindelige historie om Pinocchio, skrevet af Carlo Collodi (1826-1890). Her handler Pinocchios frihed ikke om frihed fra snoretrækket, men om at han gør, som det passer ham. Og det gør han fra første færd. Geppetto, som skærer Pinocchio ud af et stykke brænde, har dårligt nok skåret Pinocchios mund fri, før den begynder at grine og gøre nar og række tunge. Og da hænderne bliver skåret fri, er det første, de gør, at stjæle Geppetos paryk.

Det sidste, Geppetto laver, er Pinocchios ben og fødder, og Pinocchio kvitterer for venligheden ved at sparke Geppetto over næsen. Og så er Pinocchio ellers ude ad døren. Han løber ned ad gaden med Geppetto i hælene. En politimand ser det og smider den uskyldige Geppetto i fængsel. Det ligner jo, at en ond far forfølger sit stakkels lille barn.

Jo vist, Pinocchio gør, som det passer ham. Det er hans frihed. Collodi bruger historien til at løfte pegefingern – moralisere. Det samme fristes vi til, når trosfrihed misbruges. Men måske handler det om et dybere problem. Måske er trosfrihed ikke så fri endda.

En af de måder, hvorpå Pinocchio misbruger sin frihed, er, at han lyver i ét væk. Der er bare det, at hans næse vokser, hver gang han lyver. Det sker for eksempel, da han besøger den gode fe. Da lyver han så meget, at næsen bliver så lang, at han ikke kan komme ud af feens hus. Pludselig er han fanget i sin frihed. Fanget af sin egen historie.

Det samme kan ske for os mennesker. Vi kan gøre os fri af mangt og meget, men vi kan aldrig gøre os fri af os selv. Det er det egentlige problem ved trosfriheden. At den bygger på den forudsætning, at frihed er noget, man så at sige har på forhånd. Men vi er jo aldrig fri for os selv. Vi trækker så at sige vort skidt med os – også ind i troens land.

“Save me, save me from myself”, sådan synger bandet Carpark North. De ord kunne lyde fra Pinocchio, som han står der med den lange næse låst fast af sine løgne i feens hus: “Frels mig, frels mig fra mig selv”. Men ordene kunne også sagtens stå i salmebogen. For de peger på den anderledes frihed, troen giver. Troen sætter os nemlig fri fra os selv.

Troen som tillid til Gud lever jo af, at Gud vil os det godt. Også når vi ikke har fortjent det. Det kaldes kristeligt talt “syndernes forladelse”. Det betyder, at dér, hvor vi er fanget af vores historie, vores fortid, dér, hvor vi ikke kan slippe uden om det faktum, at vi greb fejl

i livet, dér åbnes alligevel en fremtid for os. En fremtid, som ikke er defineret af vore fejl, men af Guds nåde.

Sådan sætter troen os fri, så fri som kun den, der ved sig elsket, er det. Det er som med Pinocchio. Det ender godt for ham, fordi der er nogen, som hjælper ham trods alle hans ugerninger. Som nu den gode fe, der lader hjertet tale og derfor beder nogle spætter hugge Pinocchios næse mindre, så han kan komme fri. Sådan bliver han *befriet* fra sine løgne.

I troen befries vi også. Men er troens frihed en befrielse, en skænket frihed, så kan vi aldrig skalte og valte med den efter vort eget forgodtbefindende. Så er vi henvist til bestandigt ydmygt at bede om den på ny. Ja, så må vi huske på, at vores næste skænkes den samme frihed. Derfor kan vi ikke tillade os at underlægge hans eller hendes samvittighed vores egen tvang. I troen bliver friheden noget, vi deles om.

Håb

af Henrik Grøndal Lund, teolog, sognepræst ved Aarhus Domkirke

18

Håb på det umulige

Nutidens store konflikter mødes af snævre forventninger og små håb. Det fremfører Miroslav Volf (f. 1956), luthersk professor i teologi ved Yale Divinity School, i sin bog *A Public Faith* (2011). Volf undrer sig over, at menneskelig opmærksomhed og vilje til handling, f.eks. i forhold til Jordens klimakrise, indskrænkes til prognoser om fremtiden baseret på viden og tal. En fremskrivning af nutidens tilstande udgør et snævert fremtidsscenario for de globale kriser og store konflikter. Der er brug for betydelige håb for at åbne de snævre forventninger, men vores håb er små. Hvor mennesker tidligere i historien religiøst håbede på Gud eller sekulært fæstede lid til en universel idé for nationer og fællesskaber, er tendensen i den vestlige verden, at forhåbningerne har retning mod det enkelte menneskes eget liv. Håbet angår jagten på egen livstilfredsstillelse og personlig anerkendelse.

Med Volf kan man pege på, at en ny håbspraksis bør afløse det snævre fremtidsscenario. Europa er alt for stærkt præget af frygt for terror, folkevandring, islams vækst, økonomisk krise og klodens klima til, at vi kan nøjes med famlende minimale håb. Der findes et andet fremtidsbillede for Europa end frygtens scenario. Det er et Europa i håb, som rækker ud mod fremtiden med et umuligt, men alligevel realistisk perspektiv. Vi må genopdage og udvikle en stærk håbspraksis på tværs af de klassiske skel mellem eget og fremmed og se med nye øjne på de traditionelle opfattelser af kultur, økonomi og samfund. Det lyder måske urealistisk. Imidlertid viser historien, at en ny modig håbspraksis på afgørende vis kan ændre menneskers og samfunds livssituation.

Reformationen i 1500-tallet er et mønstereksempel. Reformatorernes håb gjaldt ordets livsforvandlende kraft, og håbet på ordets virkning ændrede Europa. For reformatoren Martin Luther var paven og den katolske kirke en altoverskyggende autoritet, der tåler sammenligning med den autoritet, som klimakrisen og civilisations-

sammenstødene udgør i dag. Med håbet om, at det umulige kan ske, protesterede Luther mod den autoritative forståelse af gudstanken og menneskesynet hos den ufejlbarlige pavelige myndighed, datidens herskende viden og praksis.

Det begyndte som et eksistentielt håb om befrielse fra angst og tvangsretfærdiggørelse, men håbet om et kristent menneskes frihed gennem troen på ordets livsforvandlende kraft forandrede siden Europa både mentalt og praktisk. Luther håbede på det umulige, og det skete. Reformationen viser, at et menneskes håbspraksis har afgørende betydning eksistentielt, socialt og globalt. En stærk håbspraksis kan bevirke livsmæssige fremskridt, også når det gælder et opgør med de største autoriteter og vanskeligste konflikter. Håbstræning i hverdagens små forhold kan føre til befrielse i de største relationer.

At træne en ny håbspraksis er at hæve sig op over det mulige. Den håbende sprænger de kendte livsrammer ved at åbne fremtiden for det, der ligger ud over de gældende regler for tilværelsen. For den håbende er det ikke nok at forvente mere af det samme. Det afgørende i håbet er, at det umulige ikke bare bliver muligt, men realistisk. Det er den håbstræning, verden har brug for. I opmærksomhed, ord og handling må vi håbe på, at det umulige kan ske – at vi ligesom reformatoren Martin Luther bliver i stand til at gøre op med det i tiden, som ikke længere fungerer. Modige skal vi gå ind i det umuliges sfære i håbet om, at der bag de kendte livsforestillinger og vaner venter noget godt, ikke noget, vi skal frygte.

I Luthers tilfælde betød håbet på det umulige opdagelsen af et kristent menneskes frihed. For os kan et liv i håb for kloden og andre mennesker måske føre til et fælles globalt sindelag og medborgerskab. Når eksistentielle håb rækker ud over det egoistiske, kan historien ændre retning, afhængigt af hvordan de håbende forandrer verden. Som inspirationskilde kan vi i Europa bruge den kristne håbspraksis, som netop håber på det umulige for individet, fællesskabet og naturen. Hvis vi følger Europas historiske skæbne, som er at udvikle livsmåder i forhold til fortolkninger af kristendommen, kan Europas fremtid blive fuld af håb i stedet for frygt.

Europa er en håbshistorie, som bygger på overskridelse, ikke underkastelse

Før det 20. århundrede måtte et menneske gerne søge ud over biologien og psykologien. Det var okay at håbe mod naturen og psyken. Et menneske var ikke til grin, hvis det håbede på noget helt andet end den eksakte viden om tingenes tilstand, det biologiskes status eller den psykologiske viden om det indre. Og det gjorde mennesket, for Europas historie er religiøs. Europas historie er en håbshistorie om mennesker, som i fællesskab ser op, over og ud. Gennem århundreder har mennesker udviklet kultur og samfund ved at overskride det horisontale liv. Folk er kommet hinanden i møde ved at bevæge sig ud over naturens realiteter og diverse sammenbrud i det normale.

Indfældet i håbet om overskridelse har tidligere slægter fået skred i genstridige forhold ved at trodse de herskende livslove og den gældende praksis. I skrøbelige situationer kunne den afmægtige f.eks. knytte forhåbninger til, at det, som ikke kan ske, vil ske. Den ensomme kunne håbe på, at det, som ikke er, skal komme. Den angste kunne ane noget kærligt ud over døden. Uanset livssituationen har mennesket historisk set håbet på det livsforandrende ved at se op, over og ud. Nu ser vi ikke længere opad, men nedad til det mindste i det levende, til molekyler og celler. Og vi analyserer os længere og længere ind i psyken.

Det 20. århundredes viden om det indre i det levende har taget overskridelsen ud af håbet, og dermed håbet fra mennesket. Uden at kunne se op og over har håbet mistet sin kerneydelse, overskridelsen af livslovene. Et opgør med livsretningen i det 20. århundredes nye viden vil igen kunne gøre Europas historie til en håbshistorie, hvor mennesker ser opad og i fællesskab deler den håbspraksis, som på afgørende vis har bidraget til udviklingen af den europæiske civilisation. Et Europa, som ensidigt underkaster sig naturens og psykens livslove uden håbets modstand, har mistet sit vertikale udsyn. Det europæiske er ikke karakteriseret ved underkastelse, uanset hvilken skikkelse underkastelsen iklædes. Det europæiske bygger på håbet om overskridelse.

Det kristne håb udtrykker menneskets evne til at se op for at udvikle livsmåder, som er mere end biologiske og psykologiske. At se opad åbner vertikalt for det betydningsfulde, det gode, skønne, rigtige, smukke og dybe. Det vidner den europæiske teologi, kunst, litteratur, arkitektur, musik, historie og samfundsobygning om. Over er kristent set vigtigere end nedad og indad, for bevægelsen opad flytter mennesker derhen, hvor gængse livslove og grænser kan

sprænges. Det kan være vanskeligt at forstå i dag, fordi vi forbinder over og opad med vores egen tids ord for overskridelse, som er ikklædt biologiens, markedskononomiens og psykologiens sprogdragt – mest tilpasningsdygtig (den britiske naturforsker Charles Darwin, 1809-1882), marked eller supermarked (den skotske økonom Adam Smith, 1723-1790), overproduktion (den tyske tænker Karl Marx, 1818-1883), overjeg og superego (den østrigske læge og psykoanalytiker Sigmund Freud, 1856-1939) eller den atletisk ekstraordinære præstation som det exceptionelle gennem sport (grundlæggeren af de moderne olympiske lege Pierre de Coubertin, 1863-1937).

Håbet om overskridelse er blevet begrænset til det horisontale plan, og håb har udviklet sig til at blive til et spørgsmål om det frie valgs mulighed for mere forbrug, at den enkelte kan klare sig i konkurrencen med de andre, at holde sig i superform mentalt og psykisk, at træne sig til store muskler og erhverve sig de rigtige tal på ethvert livsområde, inklusive en stærk økonomi. Overskridelse gælder menneskets kamp for sig selv over for de andre.

Det kristne håb har en helt anden retning. Det bevæger sig opad mod det højeste og den højeste. Håbet om overskridelse gælder Guds sag for mennesket, at kærlighed strækker sig ind i fremtiden. Det kristne håb om overskridelse udtrykker kærlighedens evne til at bevæge, flytte og forandre det menneskelige. Den centrale håbsfigur i Europa er Kristus, altså indtil vi holdt op med at se op og over og tabte forståelsen for og den praktiske brug af livets vertikale dimensioner. Kristi ord og handling udtrykker håbets overskridelse. Det er altid muligt at forandre en livssituation ved at strække kærlighed ud i fremtiden, lyder det kristne håb om overskridelse.

Livsidealet for det kristne menneske er, at håbet handler og overskrider livslovene. Før nutidens europæiske mennesker helt forlader det kristne håb for i stedet at underkaste sig livslovene eller resignerer til den igangværende udvikling er det værd at huske, at Europa også er en håbshistorie.

20

Verden har altid brug for håbets modstand

Har vi tilstrækkelig intelligens til at forvalte vores viden og samfund, spurgte professor i religionsfilosofi K.E. Løgstrup (1905-1981) i bogen *Ophav og Omgivelse* for godt en generation siden. Løgstrup var blandt

de første danske samfundsdebattører om klimaets tilstand og økologi, men trods de forløbne år søger vi stadigvæk efter tilstrækkelig intelligens. Øget viden og information er åbenbart ikke nok, for selvom antallet af faglige eksperter såvel i de europæiske nationer som på globalt plan er vokset betragteligt den seneste generation, og selvom den aktuelle viden hurtigt deles via de mange informationsteknologiske platforme, har intelligensen til at håndtere vores viden og omsætte den i praksis det vanskeligt.

Vi ved, at Jordens klima er destruktivt presset på grund af de livsformer, vi har udviklet. Vi ved, at fremtiden byder på civilisations-sammenstød som følge af voksende multikulturelle og multireligiøse forhold. Vi ved, at folkevandring og overbefolkning vil stå højt på dagsordenen de kommende mange år. Behovet for udvikling af tilstrækkelig intelligens til at forvalte vores viden kalder på reformato-risk tænkning og praksis, kort sagt håbets modstand.

Reformatoriske ord og praksis er modet til at gentænke, hvad der skal bevares, hvad der skal forlades, og hvor der skal udvikles nyt – og derpå lade ordet handle. Reformatorerne i 1500-tallet ændrede Europas tænkning og livspraksis gennem håbets modstand. Og håbets modstand var for reformatorerne ikke at tage nej-hatten på for at stå fast på det bestående, krybe i ly bag det kendte, afvise ny forståelse og livspraksis, tværtimod. For Martin Luther var det ikke nok at sige nej. En stille eller passiv protest giver ikke modet til at håndtere samtidens udfordringer, i Luthers tilfælde gudstanken og pavekirken kristendomsforvaltning. Reformatorernes protest var et fremadrettet opgør, et konstruktivt nej for at sige ja til en ny gudstanke, menneskesyn og livsmåde. Den sag satte de livet på spil for.

Martin Luther blev lyst i band for håbets modstand, men han stod ved sin protest og sin nye omvendelse på rigsdagen i Worms 1521, koste hvad sagen ville. Og sagen for Luther var med et gammelt teologisk udtryk erfaringen af nåde. Reformatorernes bud på den intelligens, der kræves for at forvalte viden og livspraksis i et samfund, var, at alle mennesker har samme værdighed og er lige uerstattelige for Gud, uanset hvem de er, hvad de gør, og hvor de har hjemme.

Dette protestantiske guds- og menneskesyn blev håbets modstand for reformatorerne. Ordet om den nye opdagelse blev til livspraksis gennem forkyndelse, folkeoplysning og ritualer. Reformatorerne lagde deres liv om i overensstemmelse med den nye forståelse, vel at mærke uden at forlade den sammenhæng, de indgik i. Håbets modstand er kendetegnet ved tålmodigt og vedblivende at gøre en forskel i en given kultur uden at træde ud af kulturen.

Vi kan lære af den reformatoriske arv i vores søgen efter den rette intelligens til at håndtere tidens viden og samfund. Verden har brug for håbets modstand, brug for at mennesker vender sig om uden at forlade. Nogle gange er det mest intelligente at sige nej til automatisk tilpasning til samtidens forestillinger og måder, hvis de ikke svarer til livsforhåbningerne. Martin Luther gjorde det, vendte sig om uden helt at forlade, hvilket fik afgørende betydning for Europa i århundrederne derefter. Også andre af den kristne omvendelseshistories hovedfigurer sagde tilsvarende nej til tilpasning – fra apostlen Paulus (1. årh. e.Kr.), de kristne i Romerriget, kirkefaderen Augustin (354-430), munken Frans af Assisi (1181-1226) op til vor tids tyske præst og modstandsmand Dietrich Bonhoeffer (1906-45) og den sydafrikanske ærkebiskop Desmond Tutu (f. 1931). Der kan naturligvis nævnes mange andre skikkelser, kendte i historien som ukendte kvinder og mænd, der tålmodigt og stædigt har holdt ud i arbejdet for medmenneskelighedens kristne spor. Fælles for dem er deres vilje til at vende sig om uden at forlade arbejdet for at gøre en forskel i en given kultur på håbets modstand. Uanset hvem, hvor og hvad er det karakteristisk, at omvendelsens nej til tilpasning først og sidst er et ja til engagement for at tjene Gud og de andre.

Såvel religiøse som sekulære omvendelsesfigurer spiller ofte en afgørende rolle i de begivenheder og udviklingstendenser af økonomisk, social, politisk, videnskabelig og teknologisk art, som udgør historiens komplekse samspil. Ny omvendelse gør, at historien springer i en ny retning. Intelligens til at forvalte viden og samfund er et spørgsmål om, hvem og hvad der bestemmer, hvordan mennesker vender sig om. I dag er omvendelsesfigurerne ikke de store skikkelser i kristendommen, men opgaven er den samme – at udvikle samfund via håbspraksis og omvendelse. Den centrale udfordring i en pluralistisk verden er at få mennesker til at håbe fælles og vende sig om uden at forlade på tværs af forskelle, grænser og konflikter. Håbets modstand og omvendelse er vejen frem.

Kærlighed

af Anne Marie Pahuus, filosof og prodekan, Aarhus Universitet

21

Den romantiske æra er forbi

Vi er i fuld gang med at tage afsked med ideen om den eneste ene forstået som idéen om ét menneske, der i et livslangt ægteskab kan opfylde alt, hvad vi kan ønske os af livet. Måske har ideen aldrig eksisteret uden for film og romaner, men den har alligevel præget vores jagt på kærligheden i næsten to hundrede år. Desperationen i kærlighedsjagten har efterhånden nærmet sig smertegrænsen og må afløses af en tilbagevenden til en kærlighedsopfattelse, der ikke isolerer lidenskabene i tosomheden. Imens vi venter på afslutningen af romantikkens æra, kaster flere og flere unge sig ud i kampen for at finde den eneste ene i en nærmest ubegrænset adgang til tilfældets digitale skæbneøjeblik, f.eks. på 'Tinder'. Men i det øjeblik, at heldet opstår, og den unge møder en sød partner, kommer tvivlen oftest kærligheden i forkøbet. Øjeblikket, hvor f.eks. de unge tør kalde sig kærester, udskydes mere og mere. De dater løs og holder kærligheden på forsigtig afstand.

Mens jagten går ind på mere og mere desperate måder, kan vi spore vores egen tidsalder som kulminationen og vendepunktet på en romantisk tidslinje, der henter inspiration hos Platon og går frem til i dag. Ideen om den eneste ene som opfyldelsen af alle længsler kan læses første gang hos Platon (428-348 f.Kr.) i dialogen *Symposion*, hvor en af drikkebrødrene, komediedigteren Aristofanes, underforstået ikke den af de syv talere, vi skal tage allermest alvorligt, giver sit bud på kærlighedens væsen ved at genfortælle den antikke myte om kuglemennesket, der blev kløvet og siden oplever at komme hjem til sin oprindelse, når han eller hun efter lang tids søgen finder sin anden halvdel i skikkelse af ét bestemt andet menneske. At Platon selv har en vis distance for ikke at sige direkte modstand mod ideen om begærets opløsning eller ophævelse gennem kærlighedsmødet, viser sig ikke alene deri, at fortællingen er lagt i munden på en komediedigter. Denne distance viser sig også i, at hans eget talerør, Sokrates, refererer spåkvinden Diotimas tale om begæret som netop et begær, der

ikke finder hvile i dette liv. Den perfekte kærlighed i det totale møde mellem to mennesker er en myte. Myten om kuglemennesket født af sol og måne, der med muntre kraftspring triller ubekymret rundt, er mest til underholdning – og ment som en lise og trøst til alle de søgende sjæle. Selv vil Platon gerne, at vi bevarer det søgende i sjælelivet hele livet igennem. Derfor overlader han til Sokrates at fortælle om halvguden Eros, der er en søgende sjæl, der aldrig finder hvile.

Kærligheden er ikke målet, men drivkraften og livskraften til at stræbe videre op i en bevægelse mod de yderste himmelsfærer, hvor de evige ideer har hjemme. Falder man til ro i sin skuen af en enkelt persons sjæleskønhed, opdager man ikke, at det blot er indgangen til en bevægelse, hvori man kan begribe hele universets skønhed.

Allerede Platon advarer således mod at vende universet ryggen ved kun at have øje for ét andet menneske. Tanken om én genstand for alle længsler blev født i den vestlige kulturkreds og næret i hoffkulturen, renæssancen og i den følsomme revolution oven på oplysnings-tiden. Og i dag er der ikke blot en enkelt velkendt historie om Romeo og Julie, der kæmper for at blive forenet i kærligheden, men hundredevis af fortællinger i billeder og ord, som fortæller om at komme hjem til den elskede, hvorefter spændingen er udløst, og der ikke er mere at fortælle.

Samlivet er ikke den romantiske kærlighedsfortællings stof, det er kun kampen for at finde den plads i livet, som findes i omfavnelsen og sammensmeltningen med den eneste ene. Men kombineret med ægteskab får vi overdrevne forventninger til, hvad kærlighed til et enkelt andet menneske kan bibringe os. Når og hvis vi derfor formår at tage afsked med tosomedens idé om den eneste ene, får vi verdensvendtheden tilbage i kærligheden, og der bliver plads til både et rigere selv, som er mere elskeligt end den person, der lægger alt på et andet menneskes skuldre, og til etisk og politisk relevante kærlighedsformer, som de findes i den dybe accept, tilgivelsen, solidariteten og den lidenskabelige optagethed af livet i dets mange former.

Tilbage af tanken om den eneste ene står, at vi virkelig bliver forvandlet af mødet med andre mennesker, og at vores identitet er plastisk og formet af de mange måder, verden har bevæget os på. Det er livsformende at blive lidenskabeligt forbundet med et andet menneske. Kærligheden er noget af det mest formende i vores liv, måske det allermest formende. Kan man give sig hen, får man sig selv foræret, sådan som filosofien fra Augustin (354-430) over Kierkegaard (1813-1855) til det 20. århundredes livsfilosofi har udlagt ideen om, at selv møder selv i kærlighedsmødet. Hos Augustin og senere hos Luther forstået som en tillid til Guds eget nærvær i vores liv, men hele

tiden med tanken om, at kærlighedsmødet forløser selvet i den mest udadrettede bevægelse, det overhovedet kender til. Havde vi således oplevet inderligheden med andre mennesker end dem, som vi lever forbundne i kærlighed med, var vi blevet anderledes. Der er ikke en, men flere kærlighedsforvandlinger i et liv. De sker, når vi tør give os hen.

22

Forældrekærligheden har samlet ømheden op

Kunne man forestille sig, at efterhånden som vi opnår, ikke evigt liv, men lange liv på ofte mere end 100 år, det vil sige i takt med, at mange af os bliver ældre end tidligere set i historien, forskydes kærlighedens værdi fra den altopslugende lidenskab i den erotiske kærlighed til sansen for det nye i de nye generationer? Er fremtidens kærlighedsforståelse præget af, at vi uden at dyrke ungdommen finder glæde ved livet, sådan som det udfolder sig i det unge liv og i de næste generationer? Kan sansen for det nye genfindes i kærligheden til børnene, til børnebørnene og til de nye generationer generelt?

Både litteraturen, psykoanalysen og teologien rummer utallige eksempler på den ubetingede kærlighed mellem forældre og børn. Den naturlige kærlighed mellem forældre og børn er da også et erfaringsudgangspunkt for forståelsen af den kristne kærlighedstanke og for Paulus' ord om, at kærligheden ikke søger sit eget. Ubetinget kærlighed er at kunne være selvforglemmende optaget af et andet menneskes ve og vel. Oplevelsen af at kunne give et menneske alt, uden at man forlanger at få noget tilbage, er ikke fremmed i vores samfund. Og den har fremtiden for sig. Men vi genkender den efterhånden kun i forældrekærligheden – og ikke så mange andre steder. I forældrekærligheden er den ubetingede kærlighed stærk som ideal og som rettesnor for, hvad forældreskabet handler om. Vi griber ind fra fællesskabets side over for familier, hvori børn gøres fortræd eller svigtes af deres forældre, men vi er også forsigtige, fordi forældres kærlighed tages for givet som noget, der rummer det bedste for børnene. Den ubetingede kærlighed er mere end et ideal; den er en forventning, i luthersk forstand en opfyldelse af det kald, som familien rummer. I forældrekærlighedens ideal finder vi forventningen om den største

ømhed. Denne ømhed har aldrig haft bedre kår – og den former vores forståelse af både fader-, moder-, bedsteforældre- og søskenderollen.

Den ubetingede forældrekærlighed udelukker ikke naturlig tiltrækning, tværtimod næres hengivenheden af glæden ved barnets kære skikkelse. Det er nemt at forelske sig i sit barn, de små lemmer kalder på den største ømhed.

Paradoksalt er det da også, at man har de stærkeste følelser for det barn, som er ens eget, samtidig med at børn så klart er deres egne og kommer med en stærk individualitet og unikhed. På en vis måde er der ikke noget nemmere end at komme til at sår det barn, man elsker, fordi dets afhængighed i kærligheden er stor, men gør man det, har man ikke fulgt sin følelse af glæde over den andens skikkelse, grænser og unikhed. Vi er ikke tilbageholdende med at bebrejde og straffe forældre, der behandler deres børn, som om de ikke besad denne unikke menneskelighed. Kærligheden, den ubetingede, dybe accept af et andet menneske som det kære individ, det er, knytter vi ikke længere til en religiøs forestillingsverden om agape og næstekærlighed – og dog er det en kærlighed, der for mange bringer evigheden ind – og sågar bevidstheden om døden.

Thomas Mann (1875-1955) er i den store novelle *Uorden og tidlig sorg* optaget af, hvordan den dybe ømhed rummer melankoli. Historieprofessor Cornelius tager sin yngste efternøler, en lille datter på fem år, Eleonore op til sig, han er “så fuldkommen hendes, fordi hun så fuldkommen er hans, fordi hun føler og smilende nyder den inderlige og som al dyb følelse noget melankolske ømhed, hvormed han omfatter hendes lille person, den kærlighed, hvormed han ser på hende og kysser de små fintformede hænder eller tindingerne, hvor små blålige årer tegner sig så sart og rørende”. Kærligheden er der for historieprofessoren som en oplevelse af et liv, der rummer det tidløse og eviges stemning. “Thi faderkærlighed og et spædbarn ved moderbrystet, det er tidløst og evigt, og derfor helligt og smukt”.

Tidløsheden oplever professor Cornelius som en velsignelse i et liv, som for ham at se lider under stadig forsvinden. Som historiker foretrækker han fortiden, sådan som den går over i og opsamles i historien.

Ømheden i forældrekærligheden står for Cornelius som det udstrakte eller evige nu. Hos en anden tysk digter, nemlig hos Goethe (1749-1832), må Faust give sin sjæl til Djævelen for at få øjeblikket til at vare evigt. Han beder øjeblikket “om at dvæle lidt endnu” og fortæller det, “du er så skøn”: Verweile doch, du bist so schön.

I trangten til øjeblikkets evighed eller ‘stundens dvælen’ finder man ikke kun den djævelske ophævelse af mennesket, men også en

egentlig glæde ved livet, et slags ja til livet. Måske alene i forældre-kærligheden kan man tillade sig at bejæ og bekræfte det stærke ved dette liv, uden at nogen uden for denne relation behøver at være bange for at blive overset. I modsætning til lidenskabens ønske om at eje den anden giver ubetinget kærlighed til barnet den voksne frihed til at elske flere. Ubetinget kærlighed baner vejen for mere opmærksomhed over for verden, ikke mindre.

23

Venskabets og agtelsens tid er begyndt

Den tysk-amerikanske og jødisk fødte filosof Hannah Arendt (1906-1975) så det komme. Hun så, at venskabet i det 21. århundrede ville overhale kærligheden indenom. "Philia politike", et politisk venskab eller politisk respekt, kaldte hun det.

Arendt forstod venskabet som forbundet med en "amor mundi", en kærlighed til verden, som hun anså for at være et langt mere tidssvarende bud på kærlighedens rolle end den romantiske kærlighed, hvor inderligheden fører én til at krænge sit indre ud snarere end at afsløre sig som den komplette og sammensatte person, man er. Hendes politiske filosofi blev formuleret i et markant opgør med enhver politik grundlagt på medfødte egenskaber, der er vilkår snarere end valg.

Jødiskheden ville hun ikke frasige sig, men hun begyndte sit filosofiske og historiske livsværk med et opgør med den jødiske parvenu, der kæmper sig opad i det sociale hierarki ud fra medfødte egenskaber, som man ikke kan skille sig af med, men derfor netop kan skille sig ud med – skønhed, intelligens, køn, modersmål, race – samtidig med at ingen af disse bør grundlægge et fællesskab ifølge Arendt. Ganske vist skal man kunne mødes i en sproglig forståelse, men politisk respekt og venskab er at gøre andre til ens lige – ikke at bekymre sig om, hvordan man kan skille sig ud fra mængden, men modvirke, at fællesskabet bliver en masse.

Arendt trak ud af kærlighedens verdensvendthed den konsekvens, at man måtte opgive at bygge på den private kærlighedsrelation og i stedet insistere på kærlighedens rolle i en politisk tænkning, hvor det politiske venskab måtte rykke ind i de relationer, som vi bygger vores liv på i offentligheden. Hvad folk stiller op med kærligheden privat, om de lever i åbne forhold, forelsker sig, får børn, lever i cølibat

eller noget helt femte er underordnet spørgsmålet om at blive menneske i en politisk forstand – i et menneskeligt fællesskab af ligemænd og -kvinder.

For Arendt at se er det politiske liv et liv, der leves ud i samtale og handling i et fællesskab, der sikrer enhver mund, mæle og synlighed som deltager udspændt i et netværk af relationer. Arendt oplevede selv utroskab i sit lange ægteskab med Heinrich Blücher (1899-1970), parret fik aldrig børn, og hun mistede flere nære venner, der vendte hende ryggen, efter at hun havde dækket retssagen mod den tyske SS-officer Adolf Eichmann (1906-1962) i Jerusalem i starten af 1960'erne. Den del af Arendts liv er fornemt filmatiseret af Margarethe von Trotta (f. 1942) i en film fra 2012, hvor især venskabet og bruddene med Gershom Scholem (1897-1982) og Hans Jonas (1903-1993) er skildret i al deres smerte. De syntes begge, at hun gjorde historien virkelig uret ved at ville dele beretninger om jødernes egen medvirken til jødeudryddelserne igennem de såkaldte 'jøderåd', hvor jøder bistod nazister. Det var for Scholem udtryk for Arendts manglende 'kærlighed til Israel' at ville berette om den del i en beretning om Eichmann, mod hvem der gennemførtes en retssag i Israel, og som var en af hovedmændene bag koncentrationslejrenes jødeudryddelser.

“Amor mundi”, kærligheden til verden, kan ikke være en kærlighed til et afgrænset land, til andre med samme interesser eller til ens brødre og søstre, den må forstås som glæden og optagetheden af den verden, vi skaber i et fællesskab med andre i handling og dialog. Dermed er det et fællesskab, der kræver en stadig indsats af demokratisk styrke, og som ikke kan lukke sig for omverdenen og ikke af princip holde nogen ude. Alt må principielt vies opmærksomhed, styrkes af fællesskabet og gives støtte, hvis det har svært ved at klare sig selv. Det er ikke barmhjertighed, men et ønske om at være et samfund med synlighed for enhver og med retfærdighed.

Agtelse er et gammeldags ord, men rummer i sig netop denne dobbelte betydning af at værdsætte noget og at vie det opmærksomhed. Opmærksomhed er kærlighedens chance for at overleve. For opmærksomhed peger på, at vi skal have lidenskab og den emotionelle adgang til verden med. Vi skal kunne bevæges af verden for ikke at gøre den fortræd. Retfærdighed kan ikke gøre det alene, det er ikke nok med tolerance og ligebehandling. Det betyder, at institutioner skal til for at skabe retfærdig og lige behandling af alle borgere som retssubjekter. Men ved siden af institutionerne – domstolene, principper for bevægelighed mellem lande, forsvarspakter og meget andet – må man sikre lighed og agtelse gennem sansen for det unikt men-

neskelige hos enhver. Det kræver et politisk fællesskab, som man kan komme til orde i, også selvom man ikke mestrer systemernes sprog. Kærlighedens modsætning er den generaliserende omskrivning, som bliver til ondskab i ligegyldighed og ubevægethed af konkret lidelse i det partikulære. Når man kan ekspedere sager med stadig større hurtighed og i en accelereret beslutningsproces f.eks. forsøge at gøre alvor af den noget besynderlige vending om 'at lukke grænserne', bliver man let blind for det partikulære. Agtelsen for det menneskelige eller værdigheden i ethvert menneskeliv er en forpligtelse til at udstrække fællesskabet så langt som det er muligt.

I venskabet er man i stand til at bevæges af det, som den anden fortæller, og man stoler på, at den anden taler sandt. Dermed kan agtelsen faktisk overleve i et medieret samvær. Men det kræver respekt for mennesker og respekt for fakta. Agtelsen er kærlighedens overlevelse i en tid, hvor meget påkalder sig vores opmærksomhed. Der er højtråbende tweets fra folkevalgte politikere, der skaber opmærksomhed med slagord om at lukke grænserne. Men der er også en almindelig menneskelighed, som vi bliver opmærksomme på, når vi kan høre en appel fra en potentiel ven i nøden.

Reformation

Treenighed

Eksistens

Politik

Grænser

Omverden

Strid

Autoritet

Indflydelse

Hverdag

Rammer

**Frihed
Sikkerhed
og lighed
Solidaritet**

Frihed

af Hans Vium Mikkelsen, teolog, rektor på Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter

24 **Frihed er både en gave og en fordring**

Frihed er et af de fundamentale begreber i en fremstilling af den vestlige verdens samfundsmæssige særkende og har betydning for forståelse af såvel kultur som religion og politik. Frihed er et gode, som man dog alt for ofte først forstår at værdsætte rigtigt, når den ikke længere er til stede. Frihed angår såvel det enkelte menneske som samfundet; frihed er både en samfundsmæssig ramme, hvori menneskelivet kan udfolde sig, og en måde, hvorpå det enkelte menneske kan forholde sig til sig selv og sin omverden på. Frihed er, som andre grundbegreber, et ord med mange nuancer og betydningsforskelle, afhængigt af såvel sammenhæng, som hvilket niveau (individ, fællesskab, samfund) frihed appliceres på. Henvisningen til frihed som en politisk rettesnor er ikke i sig selv nogen garanti for, at bestræbelsen på at opnå/fastholde frihed ikke kan ende i sin egen modsætning. Frihed er i sig selv ikke ideologiresistent.

Vi kan som mennesker ikke selv tage friheden, hvilket bliver tydeligt, når vi om en anden person siger, at “han tog sig godt nok nogle friheder”. For hermed siger vi, at den anden ikke tog behørigt hensyn til andre. Frihed er noget, vi får givet. Det indebærer dog ikke, at frihed ikke også kan tilkæmpes i opgøret mod en overmagt – men når sejren er vundet, skal friheden først for alvor stå sin prøve. For hvordan forholder oprøreren sig nu til den besejrede? En prøvesten på udøvelsen af frihedsrettigheder er hensynet til mindretallet. For med en håndfast brug af demokratiet kan mindretallet jo kues, hvis der er et absolut flertal (det er denne logik, som ligger bag den velkendte reducere af dansk politik til et spørgsmål om at kunne tælle til 90 mandater).

Særlig tydeligt står udøvelsen af frihedsrettigheder sin prøve, hvor der gennem historien har fundet en vekslen sted mellem dem, der udgør henholdsvis mindretallet og flertallet. Frihed er ikke kun en gave, men også en fordring – for det er ikke spor let at tilkende den

anden de frihedsrettigheder, som man selv har måttet kæmpe for at opnå.

Den samme dobbelthed mellem gave og fordring gør sig også gældende på det individuelle plan. For friheden er ikke kun en gave i betydningen, at jeg som individ har mulighed for at handle frit, men med friheden følger også en fordring om, at jeg gør brug af denne frihed til fælles bedste. Frihed er forudsætningen for, at jeg kan indgå i et forpligtende forhold til såvel mig selv som min omverden.

Det sidste kunne umiddelbart lyde som en selvmodsigelse – for hvordan kan frihed, her forstået som muligheden for at kunne vælge sig selv, tænkes sammen med evnen til at forpligte sig selv? Suspenderer forpligtelsen ikke friheden i valget? Nej, pointen er, at selvforpligtelsen udgør det enkelte menneskes evne til over tid at skabe en sammenhæng mellem den, jeg er, og det, jeg gør. Autonomi står altså ikke i modsætning til en selvvillet forpligtelse; autonomi kommer tværtom til udtryk igennem denne. Sammenhængen mellem selvovertagelsen i frihed og den hermed givne selvforpligtelse gør det muligt at undslippe øjeblikkets, begærets eller lysternes heteronomi. Sand autonomi er med andre ord ikke at gøre det, som man umiddelbart har lyst til her og nu, men over tid at skabe overensstemmelse mellem individets væren og handling, mellem den, jeg er, og den, jeg gerne vil være. Her til kommer dog yderligere en komplikation, som Paulus formulerede så rammende i Romerbrevet 7,19: “for det gode, som jeg vil, det gør jeg ikke; men det onde, som jeg ikke vil, det gør jeg”.

At frihed er en fordring, kommer også til udtryk gennem frihedens eksistentielle karakter. Frihed er at forholde sig til de mange muligheder på en måde, der ikke lader sig (for)blænde af dem – men i stedet søger at vælge den rette mulighed. Den mulighed, som skaber overensstemmelse mellem, hvem jeg er, og hvad jeg gør, mellem væren og handling. Jeg forpligter mig gennem valget på mig selv – hvilket i samfundsmæssig sammenhæng svarer til at afgive et løfte, hvilket er en af forudsætningerne for, at vi kan leve i tillid til og med hinanden.

At eksistere fordrer ikke blot handling, men også valg af handling. I dag er friheden truet af det stik modsatte af, hvad friheden var truet af for to eller tre generationer siden. Min farfar Åge var bonde søn, og han blev, som tiden foreskrev, det samme som sin far. Min far havde i modsætning hertil mulighed for at kunne træde ud af denne “generationsovertagelse”, og han blev som de fleste af sine brødre håndværker. Jeg fik, efter at have taget en handelsuddannelse for at være på den sikre side, mulighed for at læse videre på universitetet. Mine børn vil formodentligt stå over for et så stort valg af uddannel-

sesmuligheder, at det vil kunne virke næsten lammende for dem – hvad skal de vælge og hvorfor?

Den danske troubadour Niels Skousen (f. 1944) har gjort rede for denne eksistentielle overflod af frihed i sangen “Måske”, der handler om alle de muligheder, som man kan vælge imellem – og hvad de indebærer for ens selvforståelse. Herunder den tvivl, som de mange muligheder fører med sig: om man har foretaget det rette valg og dermed den rette selvforpligtelse? En tvivl, der dog i sidste vers opvejes af, at dagdrømmene forkastes ud fra en tiltro til, at man har valgt ud fra det, som man inderst inde gerne vil (selvforpligtelsen) – og at der herudfra danner sig en historie, som man ikke selv er herre over. Frihed skal altså ikke forveksles med suverænitæt. Her første og sidste strofe:

“Måske sku’ jeg ha’ været doktor og hjælpe folk/med deres brækkede ben/måske jeg sku’ ha’ været præst og be’ for/alle disse hjerter af sten/Måske jeg ind til benet/sku ha været arkæolog/og grave mig ned til en grundlæggende forklaring på/hvorfor ting tog den retning de tog //Måske jeg ku ha gået ad andre stier/stier som er sandt til/måske gør man det man gør/fordi det er det man inderst inde vil/Måske har tilfældet/sin egen logik/som tilfældigvis bliver min historie/mine drømmes mosaik”.

Hvis de mange muligheder bliver bestemmende for, hvem jeg er, i betydningen, at de fremstår som et vedvarende katalog af uanede mulige muligheder (om ikke konkret, så dog i tanken), sker der det paradoksale, at friheden glider over i sin egen modsætning – hvilket jeg vil betegne som den “eksistentielle friheds fedmeproblem”.

25 **Frihed skal udfoldes i forhold til såvel individ som fællesskab**

Frihed er selvindlysende godt, men ikke selvforklarende. Den må hele tiden udlægges i en dialektik mellem individ og samfund. Neoliberalismens blinde tro på, at mest mulig frihed for den enkelte automatisk fører til det fælles bedste, stiller jeg mig mere end tvivlende overfor.

Martin Luther og reformationen kan ikke tages direkte til indtægt for hverken demokrati eller sekularisering, sådan som mange ellers ynder at gøre det – for også Luther var på godt og ondt bundet af sin

egen tid. Men reformationens frisættelse af individet over for Gud, og den hermed forbundne ophævelse af kirkens politiske magt udgør en afgørende forudsætning for den senere fremhævelse af frihedstanken i den vestlige verden. En af grundindsigterne i den lutherske reformation var fremhævelsen af, at intet menneske af egen fri vilje eller handling kunne gøre sig fortjent til Guds frelse. Dette var i stedet en ren nådeshandling fra Gud – som mennesket skulle tage imod i tro og tiltro. Mennesket blev hermed sat fri, idet det ikke længere skulle bekymre sig om, om det i ord eller handling havde gjort sig fortjent til frelsen.

Luther udlægger i *Om et kristenmenneskes frihed* det kristne menneskes frihed ved hjælp af følgende modstilling: “et kristenmenneske er en fri herre over alle ting, og ingen undergivet”, og “et kristenmenneske er i alle ting en træl, skyldig at gøre tjeneste og enhver undergivet”. Denne modstilling har mange implikationer, som ikke alle skal forfølges her. Men nogle enkelte pointer skal fremhæves: Erkendelsen af, at mennesket intet kan gøre for at gøre sig fortjent til at opnå frelse, og at frelsen derfor er en gave, indebærer, at mennesket sættes fri til at tjene sit medmenneske. Hermed sker der både en frisættelse af det enkelte menneske over for Gud (kirken mister som konsekvens heraf sit “frelsesmonopol”), næsten (den gode gerning har ikke længere et formål, som rækker ud over den gode gerning) og sig selv (mennesket skal ikke længere bedrive indre motivforskning på egne handlinger: Gør jeg dette for at hjælpe mit medmenneske, eller gør jeg det for at gøre mig fortjent til at opnå frelse?).

Frihed kædes hos Luther tæt sammen med forpligtetheden på næsten, idet prøvestenen på sand frihed er, om det sker i kærlighed til næsten. Sagt med Luther: “Den gode gerning tilhører næsten og næsten alene”. Frihed er med andre ord ikke ensbetydende med grænseløshed. Endelig fremgår det af Luthers modstilling, at frihed skal udfoldes relationelt og konkret. Frihed udtømmes ikke gennem en abstrakt bestemmelse, men frihed udfoldes gennem konkrete handlinger. Frihed handler altså både om at være fri *til* at kunne handle og om at være fri *for* andres formynderi, sådan som det kommer til udtryk i de fundamentale friheds- og menneskerettigheder. Det er en modstilling, som med den liberale filosof Isaiah Berlin (1909-1997) ofte betegnes som henholdsvis positiv og negativ frihed.

Med Luthers dialektiske beskrivelse af et kristenmenneskes frihed får vi skærpet sansen for, at frihed ikke i sig selv indeholder en modsætning til det at forpligte sig – og at frihed derfor ikke er en modstilling til at indgå i et forpligtende fællesskab. Den positive og den negative udfoldelse af frihed betinger hinanden – der er tale om

to "sandheder", som nødvendigvis må holde hinanden i skak for at forblive sande. Frihed har både at gøre med den formale ramme, at vi lever i et samfund, der fastholder grundlæggende frihedsrettigheder såsom ytrings-, forsamlings- og religionsfrihed, og med den enkeltes mulighed for at gøre brug af denne frihed i ansvar over for både sit medmenneske og for samfundet som helhed.

Uden blikket for det fælles, at frihed ikke alene angår individet, men også fællesskabet, udarter henvisningen til frihed nemt til et mantra for den stærkes ret til at kue den svage. På det eksistentielle plan vil fremhævelsen af en abstrakt frihed, uden sans for pligt eller fællesskab, indebære selvtilstrækkelighed og måske tomhed. Atter formuleret med troubadourens visdom lyder det i Kris Kristoffersons (f. 1936) sang "Me and Bobby McGee": "Freedom's just another word for nothin' left to lose / And nothin' ain't worth nothin' but it's free".

26

Angst og behovet for sikkerhed æder frihed op indefra

Frihed er ikke noget, der er givet én gang for alle, heller ikke i den vestlige verden. Der er i tiden flere tendenser til, at vi er villige til at give køb på flere af vore fundamentale frihedsrettigheder – af hensyn til forskellige højere formål såsom sikkerhed, økonomi og vækst. Alle tilsidesættelserne af de basale rettigheder begrundes med fromme ønsker om at sikre det nuværende samfunds beståen – og kun ganske få gør egentlige indsigelser herimod. Hovedparten af dem, som gør det, bliver udråbt som enten dybt naive eller uden kendskab til, hvordan "verden hænger sammen". Når dette er sagt, er det selvfølgelig klart, at sikkerhed – herunder såvel accept som indskrænkning af statens voldsmonopol – hører med til en af forudsætningerne for, at frihed kan udfoldes i samspillet mellem individ og samfund.

Hovedårsagen til, at der i øjeblikket er forholdsvist let spil for politiske populister, er angst og usikkerhed for fremtiden. Demokrati er ikke i sig selv nogen garant for, at frihed har gode kår. Særligt hvis frihed og demokrati bliver taget for givet, er der fare for, at vi er til fals for stærke mænd og kvinder ("I can make America great again") med (for)enkle(de) budskaber og løsninger, der spiller på angsten for fremtiden i den globale verden, og som udpeger – og forfølger – syn-

debukke og taler til vores kollektive selvopholdelsesdrift i en opstilling af “os” over for “de andre”.

Den tyske forfatter Herta Müller (f. 1953) beskriver med baggrund i egne erfaringer under rumænske Nicolae Ceaușescus (1918-1989) diktatur, hvordan det totalitære samfund afføder en dobbelt angst, der både angår systemet og den, der har mod til at bryde systemet. Systembryderen er nemlig urovækkende på flere måder: For det første udgør dissidenten en latent trussel, idet det kan være farligt at blive associeret med vedkommende, og for det andet udgør “den frie fugl” et spejl – som påviser, at det *de facto* er muligt ikke blindt at underlægge sig det totalitære system. Alle udsagn om, at man ikke kan gøre andet end at underlægge sig systemet, diskvalificeres hermed.

Der er i den vestlige verden tendenser til en markant fremhævelse af den enkelte nation over for de andre nationer, opstilling af klare fjendebilleder, iværksættelse af dybtgående – omend midlertidige – foranstaltninger (f.eks. indførelse af længerevarende national undtagelsestilstand, opstilling af hegn og mure ved grænserne) og udbredt ligegyldighed (hvilket er langt værre end magtesløshed) over for de enkelte menneskeskæbner.

Herhjemme finder denne udvikling heldigvis kun sted i lille skala, men det sker for øjnene af os i det europæiske fællesskab, som er i fare for at degenerere i en tilbagevenden til en ensidig fokusering på nationale særinteresser – hvor det nationale primært bliver defineret ud fra en modstilling til det fælles europæiske.

Men også i Danmark er hensynet til sikkerhed og økonomi blevet to argumenter, som overtrumfer de fleste andre. Antiterrorlovgivning er et godt eksempel. Der er udvidede beføjelser for at kunne frihedsberøve udlændinge uden en dommerkendelse, øget mulighed for overvågning, krav om *logging* af internet- og mobiltelefonaktiviteter uden forudgående accept fra domstolene. Alt sammen ud fra deisen, at hvis du ikke har noget at skjule, kan du ikke have noget imod den øgede overvågning, som har til formål at øge sikkerheden i samfundet. Eksperters udtalelser om, at det er en fiktiv sikkerhed, idet den øgede overvågning ikke er umiddelbart brugbar i det forebyggende efterretningsarbejde, lades øjensynligt ude af betragtning af hensyn til at kunne udvise politisk handlekraft. Frihed synes med andre ord at være til salg for sikkerhed.

Hensynet til økonomi udgør et andet politisk trumfkort. Betydeligheden i, at der skal være styr på de offentlige finanser, er blevet vekslet til et politisk argument, som går forud for den indholdsmæssige diskussion af velfærdssamfundet – og et deraf afledt behov for prioritering, hvorfor flere i dag også taler om “økonomisme” som en

ideologi. Skredet kan illustreres ved måden, hvorpå argumentationen for rygeforbuddet har ændret sig – og dernæst bliver appliceret på andre livsstilsfølgesygdomme.

Rygeforbuddet havde oprindeligt sit udgangspunkt i ønsket om at tage hensyn til ikke-rygernes helbred. Det blev derfor forbudt at ryge i offentlige rum for at undgå, at ikke-rygere pådrog sig skader ved passiv-rygning. Hensynet til rygeren kom til udtryk i en diskussion af, om det overhovedet skulle være tilladt at ryge. En diskussion, som er helt parallel med en diskussion af brugen af andre rusmidler og euforiserende stoffer. Det nye er, at argumentet imod rygning nu ikke længere primært er sundheds- og holdningsmæssigt, men økonomisk bestemt, idet der henvises til, hvor stor en belastning følgesygdomme ved rygning udgør for det samlede sundhedsvæsens budget.

Et lignende skred kan ses i argumentationen for at forebygge fedme – idet argumentet herfor er, at de heraf følgende livsstilssygdomme belaster sundhedsbudgettet med et alt for stort beløb. Individet er blevet til masse, idet argumentet er flyttet fra hensynet til individets helbred til et forsøg på at imødegå en kommende belastning på det statslige sundhedsbudget. Frihed synes med andre ord at være til salg for en økonomisk kalkule.

Frihed er ikke entydig. Frihed kan munde ud i sin egen modsætning, og vi må stille os selv spørgsmålet, om vi lader os nøjes med brød og skuespil? Frihed har en pris – er vi villige til at betale den?

Sikkerhed og lighed

af Lotte Meinert, antropolog, Aarhus Universitet

27

Sikkerhed er human og global

Hvorvidt vores liv og verden i disse år er blevet mere sikker eller mere usikker end i tidligere tider, er det nærmest umuligt at besvare. Men erkendelsen af menneskers gensidige afhængighed og jordklodens skrøbelighed synes påtrængende for forståelsen af livets og verdens sikkerhed. Hvad oplever vi imidlertid som sikkerhed, og hvad beror denne sikkerhed på?

Vi vildledes til at tro, at sikkerhed beror på stærk militær magt, politi, grænser og overvågning, selvom vi, kloden over, gang på gang ser, at netop denne form for 'sikkerhed' udløser konflikter og usikkerhed, hvilket på paradoksalt vis bliver gjort til argument for yderligere oprustning. Holdbar og oplevet sikkerhed i hverdagen og verden beror imidlertid på intelligent, fleksibel og stærk humanitet, hvor de mellem menneskelige relationer er rygraden, og hvor udsynet og hensynet er globalt, både i forhold til andre folk, arter og jordens ressourcer.

Opretholdelsen af fred og sikkerhed i det nordlige Uganda efter to årtiers brutal borgerkrig, hvor op mod to millioner mennesker var interneret i lejre, viser det i al sin skrøbelighed. Borgerkrigen mellem rebelhæren Lord's Resistance Army og regeringshæren varede fra 1986 til 2006 og holdt befolkningen som gidsel. Mere end 100.000 mennesker blev dræbt, og 65.000 børn blev bortført. Siden 2008 har jeg udført feltarbejde i det nordlige Uganda og forsket i menneskelig sikkerhed, tilgivelse og jordkonflikter i efterkrigstiden. Folk i det nordlige Uganda ved nu, at det er i relationerne mellem familiemedlemmer, mellem naboer, klaner, klasser, og i relationerne til institutionerne, regeringen i syd og omkringboende naboerne, at sikkerheden skal genskabes og monitoreres dag for dag. Det er i hverdagens detal-

jer, at folk skaber og holder øje med sikkerheden. Ved eksempelvis at dele sin mad med nabokonens børn, som er fra en anden klan. Overgangen til det almindelige liv er stadig præget af uvished i de sociale relationer, mistillid til institutioner og usikkerhed med hensyn til fremtiden. Folk arbejder på at kunne stole på hinanden, at genvinde tilliden til institutioner, at kunne tro på fremtiden. Mistilliden til institutioner er næret af erfaringer med militæret under krigen, som skulle beskytte befolkningen mod angreb fra rebellerne. Men folk var ikke effektivt beskyttet og oplevede sågar overgreb fra militæret, og det var langtfra klart, hvem man kunne stole på.

Krigen var karakteriseret ved en form for udstrakt 'social tortur', som antropologen Chris Dolan skriver (2009), fordi de relationer, der normalt binder folk sammen, blev pint. Rebellernes metoder, hvor de kidnappede børn som soldater og tvang dem til at gøre skade på deres egne familiemedlemmer, var tænkt som en udspekuleret form for opløsning af samfundets sammenhængskraft. På trods af de svære sociale sår tog forældre og klaner imidlertid fortløbende imod børn, der slap væk fra rebelhæren, selvom de havde slået andre familiemedlemmer ihjel. Ikke i naiv og romantisk genforening, men som en nødvendig og intelligent form for en ny begyndelse. Heri ligger en interessant indsigt om menneskelig sikkerhed som beroende på gensidig frihed. Den fred og sikkerhed, som kan vokse frem heraf, er betinget af, at aktører vil og kan slippe fortidens smerter, slippe hinanden og sig selv fri, så noget nyt kan fødes. Med filosofen Hannah Arendts ord er tilgivelsen en enestående handling, som kan bryde kæder af re-aktioner og gøre det nye samt løfter om fremtiden mulige.

At sikkerhed ikke beror på militære indgreb og styrke, blev gentagne gange demonstreret under borgerkrigen i det nordlige Uganda. Hver eneste gang militæret angreb rebellerne, led befolkningen under massive modangreb fra rebellerne. Det var de diplomatiske fredsforhandlinger, hvor store kompromiser blev indgået fra begge sider, der var afgørende for at sikre, at hverdagen kunne genetableres, og folk kunne spinde relationernes sikkerhedsnet på ny.

Denne form for menneskelig sikkerhed er skrøbelig og foranderlig, men dog den mest holdbare i sin fleksibilitet. Den beror på en forståelse af, at livet og verden tilsammen giver tilværelsen, som er uvis for os alle. Vi har alle behov for at skabe grader af sikkerhed i vores hverdag, men det bliver uholdbart, hvis behovet bliver til øer af sikkerhed med grænser omkring, der udelukker andre.

Pragmatikeren John Dewey (1859-1952) beskrev, hvordan virkeligheden og hverdagen er fuld af uvisheder, som vi må forholde os til. Det er et vilkår, at vi som mennesker ikke kan vide med vished,

hvad andre mennesker tænker, hvad deres motiver er, hvordan de vil handle. Vi kan ikke helt vide, hvad fremtiden rummer, og hvad verden kaster ind i vores liv. Der er altid en sprække af uvished, som vi må forstå andre menneskers handlinger ud fra. Længslen efter at skabe sikkerhed, faste ståsteder for os selv, er grundlæggende menneskelig, men samtidig også en illusion, der kan udvikle sig problematisk, hvis den resulterer i, at vi udelukker andre mennesker, miskender at andre arters overlevelse og trivsel afhænger af os og glemmer, at klodens ressourcer skal rumme det hele.

Denne relationelle form for sikkerhed som gensidig afhængighed og frihed i forholdet mellem mennesker, arter og ressourcer leder til tanken om lighed som forskellighed.

28

Lighed er respekt for forskellighed

Lighed er ikke lig med ensshed, men kommer ud af respekt for det anderledes; ud af agtelse for, at andre mennesker og andre arter er unikke og forskellige. At lighed ikke er det samme som ensshed, kan vi dog have en tendens til at glemme i vores relativt homogene skandinaviske samfund. Det er ganske logisk: Hvis alt og alle var ens, var der ingen grund til at have ideer og idealer om lighed, for så var alt blot en ensartet masse. Lighed giver kun mening, fordi vi samtidig har forskelle, som vi må tage hensyn til.

Danmarks historie er karakteriseret ved at have en forholdsvis homogen befolkningsudvikling, med meget sparsom migration, i sammenligning med andre europæiske og amerikanske samfund. Samtidig har vi udviklet stærke idealer om demokratisk lighed, lighed for loven, lighed i adgangen til velfærd. Vores velfærdsmodel bygger på en idé om, at alle skal gives muligheder for at 'fare vel' gennem livet, netop fordi vi er forskelligt stillet, er født unikke, med varierende baggrunde og karakteristika. Det er en stærk idé, som ikke er svær at opretholde, når forskellene er overkommelige.

Når vi imidlertid møder folk, som er radikalt anderledes end os, så udfordres vore idealer og forestillingsevner. Når indvandrere og flygtninge kommer til det, som vi kalder 'vores land', med andre normer og ideer, så kan vi provokeres i vores selvtilstrækkelighed og have svært ved at antage dem som ligemænd og kvinder, fordi de

ikke 'er som os'. Så skrider det let for os, og vi kommer til at forveksle lighed med enshed og synes, at det ville være passende, 'hvis de bare kunne blive ligesom os'; spise rugbrød, cykle og ikke gå op i kønsroller, for da kunne vi hygge os med at være lige med dem. Men det er netop i pluralitetens udfordring, at ligheden står sin prøve. Det er her, vi kan styrke og strække vores forestillingsevne og opmærksomhed og få øjnene op for andres verden som forunderlige humane ressourcer, perspektiver, der udvider vores fælles menneskelige muligheder.

Vi kommer alt for let til at se det anderledes som en trussel, hvis vi ikke forsøger at sætte os ind i andres liv og vilkår, som kan synes uforståelige og besynderlige. Vi kommer til at skyde det anderledes fra os i ugidelighed, som hurtigt kan blive til foragt for andres verden. Det er, når vi ikke forsøger at tænke os selv i andres sted, at vi kommer til at træffe uhyrlige beslutninger om udelukkelse fra fællesskaber. Så tror vi, at vi kan bygge et hegn rundt om vores ø af enshed og holde det anderledes væk. Vi bilder os ind, at 'vores verden' er tilstrækkelig, og vi glemmer, at det faktisk er forskellene mellem mennesker i verden, der har skabt verdens udvikling og rigdom, gennem udveksling af varer, kompetencer, ord og meget andet.

Lad os igen løfte blikket og se ud i verden blandt andre mennesker. På grænsen mellem Kenya og Uganda lever folk, der anser sig selv som vidt forskellige. Der er gentagne konflikter mellem folkene, som i historiske perioder med influks af håndvåben er eskaleret voldsomt. Det meste af tiden opretholdes imidlertid en forsigtig og venlig, omend asymmetrisk sameksistens, som beror på gensidig interesse og afhængighed. Ik-folket er agerbrugere og jægere-samlere, som lever i de kølige grønne bjerge i Uganda. Turkana-folket er halvnomadiske hyrder med geder, får, kvæg og kameler, der lever på den tørre savanne i Kenya. Når tørketiden for alvor sætter ind i Turkanaland, drager hyrderne med deres dyr mod de grønne græsange i Ik-bjergene. Som regel bydes de velkommen af uganderne, der gerne vil handle geder for majs og andre goder. Ik'erne minder sig selv om, at i perioder med hungersnød, epidemier og krig har de også fået hjælp til overlevelse fra turkanaerne, og derfor får de lov at græsse deres dyr på ik-marker, der ligger brak. Og det er ingen skade til, at dyrene gøder jorden. Det er dog langt fra en romantisk og fredelig sameksistens.

Når regnen kommer og turkanaerne vender hjem, er der ofte episoder med voldtægter, tyveri, sågar drab. Så hænder det, at militæret sætter ind og lukker grænsen mellem landene med magt og våben, og alle lider herunder. Både ik'er og turkanaer kan have en tendens til at nedgøre hinanden, når de taler indbyrdes om "de andre" i tredje person. De kalder hinanden 'fjenden' på hvert sit sprog, lukker sig

om sig selv og hylder sig selv som de bedste. Forunderligt er det, at folk alligevel har stærke individuelle venskaber på trods af de hårde generaliserende ord, og hvert år dannes nye familier på tværs af de etniske grænser. Og handelen blomstrer gang på gang op igen efter perioder med fjendtlighed. Dels fordi folkene er fascinerede af hinandens anderledeshed og har forskellige goder at byde på: Kød kan være en kærkommen forandring, når man har levet af majs og bønner i lang tid. Ligesom en shawarma kan være en skøn afveksling for rugbrød med leverpostej. Dels fordi der er en historisk bevidsthed, overleveret i personlige beretninger om venskaber mellem Ik og Turkana, om den gensidige afhængighed i perioder med tørke, hungersnød og krig.

Her står alle mennesker lige i afhængigheden af andre for vores egen og verdens overlevelse. Som John Mark, en ik-leder, udtrykker det: "Vi ser hvordan de folk lider. De er ikke ligesom os, men vi må give dem muligheden for at overleve. Vi er jo alle mennesker på denne jord".

29

Lighed øger sikkerheden

Lighed, i denne betydning af gensidig respekt for det anderledes og unikke, medvirker til større human og global sikkerhed. Når ikke alle er ens, ikke har de samme ressourcer og behov, men alle har en plads, som behøves og respekteres, og alle har, som Hannah Arendt udtrykker det, 'ret til at have rettigheder', så øges den humane sikkerhed.

Når ingen udstødes, fordi der er brug for alles forskellige bidrag, så styrkes den sociale sammenhængskraft, som grundlæggende er det, der udgør menneskelig sikkerhed. Vi ved fra internationale statistikker, at samfund med de største økonomiske uligheder også kæmper med den største usikkerhed. De, som har mange ressourcer, er nødt til at bygge høje hegn omkring øerne af rigdom og have bevæbnede vagter for at holde på privilegierne. Raten af røverier og bevæbnede overfald er disse steder tilsvarende høj. Vi ved fra vores egne erfaringer i vores eget samfund, at når nogle befolkningsgrupper mistrives og ikke får mulighed for at realisere sig, mens andre har fordele og lykkes, så opstår der spændinger og frustrationer, som kommer til udtryk i hærværk, tyveri og aggression.

Nogle af vores politikere forveksler til tider ulighed med for-

skelle og hævder, at ulighed er godt for økonomien, fordi det skaber vækst. Det er imidlertid ikke ulighed, men forskellighed, der kan øge handlen, for når forskellige parter har noget forskelligt at byde på, sættes udveksling og de økonomiske hjul i gang. Når Ik og Turkana på grænsen mellem Kenya og Uganda har forskellige varer at udveksle, så stiger sikkerheden i området. I perioder, hvor forholdet mellem Ik og Turkana bliver ulige; når den ene part eksempelvis har mange AK47-maskingeværer, og den anden part er blevet afvæbnet af regeringen, så skaber det stor usikkerhed og uforudsigelighed. Når begge parter har våben, øger det dog ikke automatisk sikkerheden, fordi angreb ofte udløser modangreb, og konflikten eskaleres. Men i nogle situationer kan gensidig mulighed for at udslette fjenden være en form for sikring mod konfrontation, som vi kender det fra den kolde krig. Denne form for sikkerhed kaldes 'negativ fred' og kan imidlertid tippe til begge sider. Sikkerheden øges i perioder, hvor folkene har brug for hinanden. Når turkanaernes dyr sultner under tørken på savannen, mens Ik har rigeligt med græs i bjergene, som de indvilliger i at dele med 'de andres dyr', så afværger det spændinger og udvikler tillid.

Det er ikke nødvendigvis sådan, at de samfund, som har den mest lige indkomstdistribution, samtidig har de højeste bruttonationalprodukter. Men graden af tryghed og sikkerhed er høj, hvor mennesker trives på en række områder, der ikke kun handler om lighed i økonomi. Lige adgang til en række goder og rettigheder, som kan sikre overlevelse og trivsel, er afgørende for menneskers oplevelse af sikkerhed i hverdagen: sundhedsydelse, et retsvæsen, der dømmes retfærdigt, adgang til at afgive sin stemme ved politiske valg, adgang til uddannelse og muligheder for jobs på et arbejdsmarked, ret til at blive set og anerkendt af andre. Dét er hverdagens grundlæggende og afgørende sikkerheder, som vi måske kan have en tendens til at glemme i vores velfærdssamfund, hvor vi længe har kunnet tage disse goder for givet.

Det bliver imidlertid smerteligt tydeligt et sted som Uganda, hvor adgangen til eksempelvis sundhedsydelse er blevet så ulige, at samfundet nærmest ikke hænger sammen. Eliten – ofte de urbane i syd – har adgang til selv de mest avancerede behandlinger, sågar i udlandet, mens majoriteten i de rurale områder i nord ofte er nærmest afskåret fra de mest basale sundhedsydelse. Uligheden gælder også i forhold til uddannelse, jobs, transport, veje, vand, sanitet, elektricitet, internetadgang, børnedødelighed, gennemsnitlig levealder – listen er lang. Det er hverken sikkert eller holdbart. Uligheder som disse er da også de vigtigste grunde til, at rebelhære opstår og kæmper med deres

uhyrlige metoder og våben, og lange væbnede konflikter optrappes. Det er også præcis derfor, at konflikter som disse ikke kan løses militært, ej heller med retssager, ritualer eller tilgivelse. Så længe uligheden er så afgrundsdyb og øges med tiltagende hast – ikke bare mellem det nordlige og det sydlige Uganda – men i et globalt perspektiv, så er verden ikke sikker.

Sikkerhed kan ikke skabes ved at bygge hegn og trække grænser omkring et enkelt folk, en nation eller region, men kan kun skabes i et globalt perspektiv, hvor lighed beror på respekt for det anderledes og en ydmyghed over for, at alle mennesker, såvel som andre arter, har lige ret til at dele Jordens ressourcer.

Solidaritet

af Peter Lodberg, teolog, Aarhus Universitet

30 **Vores institutioner skal udvikle en ny solidaritetskultur, der giver plads til mennesker i udkanten af samfundet**

“Vær solidarisk med dig selv”. Jeg var lige ved at få kaffen galt i halsen i IC 3-toget, da jeg så fagforeningen HK’s plakater på Høje Taastrup Station. Senere opdagede jeg til min forbløffelse, at det samme budskab blev gentaget i aviser og på reklamestande over hele landet. Det var i 1997, og fagforeningen var ude efter nye, unge medlemmer. Reklamebureauet havde gjort sin pligt og fundet et slogan, der stak ud i den massive strøm af informationer og reklamebudskaber. De dygtige reklamefolk vidste godt, at individualisme og egoisme i slutningen af 1990’erne var i højere kurs hos unge end solidaritet og sammenhold.

Men alligevel var det helt forkert, og kampagnen blev da også hurtigt taget af plakaten. Netop fagforeninger har været bannerførere for at være solidariske med hinanden og ikke sig selv. I fællesskab har medlemmerne kæmpet for bedre løn- og arbejdsforhold. For vores indre blik ser vi vajende røde faner ved 1. maj-demonstrationer og kravet om 8 timers arbejde, 8 timers hvile og 8 timers søvn. Kampen for ottetimersdagen var en af fagbevægelsens første store kampe, og den endte med sejr i 1919.

Kravet om de 3 x 8 timer blev første gang formuleret tilbage i 1860’erne. Det er også omkring det tidspunkt, at ordet solidaritet dukker op i det danske sprog. Arbejderne skal være solidariske med hinanden, så de kan stå sammen om fælles krav til arbejdsgiverne. Historien fortæller også, at der hurtigt kan opstå uenighed om, hvad solidaritet betyder, og hvor langt vi skal gå i vores sammenhold med hinanden. Fagoppositionens Sammenslutning udgav i perioden 1911-1921 avisen *Solidaritet*, der i skarpe vendinger kritiserede den øvrige fagbevægelse for at være for reformistisk og opfordrede den til at bekæmpe det parlamentariske demokrati. Det hører med til historien,

at *Solidaritet* i 1921 blev slået sammen med den kommunistiske avis *Arbejdet* og siden er udkommet som *Arbejderbladet*.

HK's hvervekampagne gik altså imod alt, hvad fagbevægelsen har kæmpet for igennem de sidste 150 år. Læren er, at vi ikke kan være solidariske med os selv, men altid med den anden. Solidaritet handler om, at vi sætter os i de andres sted for at forstå deres situation, og hvad der skal til, for at de kan få et godt liv. Vi skal altså være fælles om noget, der først og fremmest skal gavne andre end os selv.

Det hører til styrken i det danske samfund, at HK's hvervekampagne kun mødte hovedrysten og hurtigt blev smidt i papirkurven. Netop fagbevægelsen er udfordret til at være solidarisk med andre end sig selv. Den har med sin historie vist, hvordan den har været med til at udvikle det danske samfund, så det er blevet et solidarisk samfund. Igennem oplysningsarbejde og indsats på arbejdspladserne har den bidraget på en enestående måde med at udvide kredsen, så arbejderen har fået plads ved samfundets bord sammen med borgeren, bonden og bestyrelsesmedlemmet.

I dag er der brug for, at vi besinder os på den arv, hvor vi gennem solidaritetsarbejdet gør alt, hvad vi kan, for at der kan blive stillet flere stole frem omkring samfundets bord. Nu skal der også være plads til dem, som vi ikke vil lege med. Der er brug for en ny solidaritet og nye solidaritetsbevægelser. Lad os begynde med at gøre de institutioner, vi har, til solidaritetsbevægelser. Skoler, kirker, sportsforeninger, politiske foreninger, firmaer, moskeer og kulturinstitutioner skal arbejde helhjertet på at være steder for solidaritet. Det nye ord for solidaritet er inklusion. De har alle en opgave, som går ud over at varetage deres egne elevers eller medlemmers interesser. Skolen er ikke lærernes eller elevernes, men tilhører os alle sammen, og vi er som samfund dybt afhængige af, at skolen uddanner til hele livet og til vores alles gavn. Det samme gælder kirker og moskeer. De skal ikke kun tjene deres medlemmers interesse, men kigge ud over sig selv og gå foran med at udvikle en solidaritetskultur, hvor vi lærer hinanden at tænke på andre end os selv – også når vi er uenige.

Når vi tænker og handler solidarisk i vores institutioner og som personer, så løfter vi den reformatoriske arv ind i det 21. århundrede. Luther åbner for en tænkning om samfundet, der hviler på Guds solidaritet med os. Han betoner igennem sit omfattende teologiske forfatterskab, at Gud hele tiden er der for mig og for os. Men Luther stopper ikke her, men går et skridt videre og siger, at derfor skal vi være der for hinanden. Vores solidaritet med hinanden begynder med Guds solidariske handling med os, der sætter os fri til at handle i respekt for hinanden. Luther opfordrer enhver til at have hænderne fulde af gode gerninger.

Kampen mellem solidaritet og grådighed er vor tids kamp mellem tro og vantro

Salig Svend Auken (1943-2009) beskrev op til finanskrisen 2007/08 bankernes lyst til at udlåne penge på den måde, at vi er nødt til at have styrthjelm på, når vi går ind i en bank, for ikke at få kylet et nyt lån i nakken, når vi går ud igen.

Svend Auken beskrev en tid, hvor vi var besat af grådighed, hvis ikke vi tog os i agt for at blive fristet over vores betalingsevne. Samme tema om ansvarets dilemma bliver taget op i filmen *The Big Short*. Den handler om en gruppe børshandlere, der opdager, at det amerikanske boligmarked er bygget på sand med mange dårlige boliglån. De bliver solgt til intetanende kunder som de mest solide lån i verden.

Børshandlerne, der har gennemskuet systemet, bringer sig i stilling til at tjene en formue på, at boligmarkedet kollapser. Undervejs følger vi én børshandler, der har lidt samfundsmæssig ansvarlighed. Han vil gerne ændre det finansielle system og gøre op med dets raddenskab. Men til sidst må selv han overgive sig og sælge sine værdipapirer for at redde sine milliarder af dollars i stedet for at vise samfundssind og solidarisere sig med alle taberne.

The Big Short udstiller det etiske dilemma, vi alle befinder os i, når vi godt ved, hvad der er galt, men alligevel overgiver os selv til et økonomisk system, der bygger på grådighed. Samtidig er filmen en uhyggelig demonstration af, hvordan vi har gjort økonomien til vores Gud. Økonomien er blevet almægtig. Den bestemmer hele vores tilværelse fra vugge til grav.

I *The Big Short* er der en opfattelse af, at grådighed er dybt problematisk, hvis vi skal have et godt samfund. Den stik modsatte opfattelse møder vi hos den amerikanske præsident Donald Trump. Under valgkampen udtalte han til sine vælgeres store bifald ved et vælgermøde: "Jeg er grådig. Og når jeg bliver USA's næste præsident, vil jeg være grådig på USA's vegne".

Teologien er ekspert i den menneskelige natur. Den har gennem århundreder kendt til grådigheden og den umættelige trang til at tilfredsstille sig selv gennem begæret efter det, de andre har. I løbet af den lange tradition har teologien derfor også været udfordret til at udtænke strategier for, hvordan grådigheden kan kontrolleres, så den ikke får lov til at ødelægge os selv og vores samfund.

Askese, faste, håndhævelse af et ideal om selvvalgt fattigdom og kritik af kirkens rigdom er velkendte redskaber til at holde grådigheden fra livet. Martin Luther gik forrest i opgøret med den frelsesøko-

nomiske pengemaskine, kirken havde udviklet i form af salg af afladsbreve til mennesker, der frygtede for at blive brændt op i Helvede.

Luther ikklædte sin teologiske opfattelse af synd, skyld, frelse og tilgivelse et økonomisk sprog. Menneskets gæld til Gud er nu betalt. Jesus, Guds egen søn, har betalt prisen for os. Det økonomiske sprog vokser hos ham ud af teologiens sprog. Han slår fast, at kun Gud og ikke penge kan frelse os. Pengene skal vi bruge til at give børnene en god uddannelse og sikre, at de fattige har noget at spise, siger han.

Det lykkedes ikke munkeordenerne eller Luther at tæmme grådigheden. Den er, som Donald Trump viser, ikke længere en synd, men en dyd. Vi hylder den som vækst og økonomisk succes. Den er en nødvendighed, fortæller økonomiens teologer, økonomerne, hvis ikke vores samfund skal kollapse, og vi selv gå fortabt. I dag er det ikke Helvedes flammer, vi har dødsangst over for, men den økonomiske fallit.

Vi sætter også grådigheden i system som systemisk grådighed, dvs. som arvesynd. Den amerikanske økonom Joseph Stiglitz talte i 2010 om, at der havde fundet et systemisk sammenbrud sted i henhold til ansvarlighed og etik i forbindelse med finanskrisen. Ifølge Stiglitz begyndte krisen med, at grådige banker begyndte at skabe spekulative lån, som oversvømmede de vestlige økonomier med nye penge. Disse billige penge skabte en boble på boligmarkedet, fordi de kunne finansiere boligprisernes himmelflugt. Da boligboblen brast, fordi lånerne ikke kunne tilbagebetale deres lån, brød systemet sammen. Tilliden til pengenes værdi forsvandt i løbet af én dag. Banker og kreditforeninger gik konkurs, aktieejere mistede formuer, og stater måtte redde stumpene for at undgå det totale sammenbrud.

Vores problem er, at penge er blevet til gæld, som ikke kun bruges til at sætte nye initiativer i gang med, men skal tilfredsstille vores grådighed. Finanskrisen viste os, hvor dyrt det kan blive for os selv og vores samfund, når den systemiske grådighed tager magten fra os.

Der er brug for, at vi igen begynder at tænke teologisk om økonomien. Den økonomiske videnskab er ikke i sig selv i stand til at kontrollere den slange, som den hele tiden nærer ved sin egen barm. Vi skal tvinges til at gøre det gode, for vi gør det ikke af os selv. Vi kan kalde kampen mod økonomiens selvdestruktive kræfter for en ny solidaritetsetik. Den begynder med, at vi beskytter vores økonomi mod sig selv og den enorme magt, den har over os alle sammen.

Vær solidarisk med din næste i stedet for kun at kredse om dine nærmeste, og indrøm andre den frihed, du selv kræver

Mandag den 7. september 2015 satte en gruppe flygtninge fra Syrien, Irak og Afghanistan den teologiske og politiske dagsorden. I ugerne forinden havde vi på tv kunnet følge dem på vejen op igennem Europa, og pludselig gik de rundt på motorvejen ved Rødby Havn. Aviserne kunne fortælle, at flygtningene ville til deres forjættede land, Sverige og kun skulle bruge Danmark som transitland. BT bragte en reportage om en gruppe på ca. 25-30 flygtninge, der om natten lagde sig til at sove på en cykelsti. De havde fået tæpper og enkelte soveposer af lokale danskere, som også havde givet dem mad og drikke til den lange vandretur hen over Lolland-Falster og Sjælland.

Flygtningene delte os som nation. Mange danskere hjalp, og enkelte fik endog bøde for at køre flygtninge til Sverige. Andre ville ikke hjælpe, og en enkelt fik endda en bøde for at spytte. Skulle vi tage imod flygtningene med åbne arme for at hjælpe mennesker i nød eller lukke grænsen?

Uenigheden spidsede til i en strid om, hvordan vi skal forstå straffelovens § 253, hvor det hedder, at vi kan straffes med bøde eller fængsel indtil 2 år, hvis vi undlader at hjælpe nogen, der er i øjensynlig livsfare.

Bibelkyndige vil med det samme drage parallellen til Det Nye Testamente, hvor Jesus fortæller lignelsen om den barmhjertige samaritaner. Samaritaneren bliver næste for den person, han hjælper efter et overfald på vejen mellem Jerusalem og Jeriko.

Jesu fortælling om den barmhjertige samaritaner kommer som et svar på et spørgsmål, der knytter forbindelsen tilbage til Det Gamle Testamente, hvor buddet om næstekærlighed indgår i en række af religiøse og sociale bud i Tredje Mosebog 19,33-34: "Når en fremmed bor som gæst i jeres land, må I ikke udnytte ham. Den fremmede, der bor som gæst hos jer, skal være som en af landets egne, og du skal elske ham som dig selv. I var jo selv fremmede i Egypten. Jeg er Herren, jeres Gud!".

Vi møder her den tanke i den jødisk-kristne kulturkreds, at troen lever ud af erindringen om flugt og fremmedhed på jorden. I den forstand er Bibelen en flygtningeroman, der hele tiden taler om fordrivelse, besættelse, hjemløshed og udfrielse til et nyt hjem. Selv Jesus levede i landflygtighed i Egypten.

Set i bakspejlet er det derfor ikke så underligt, at uenigheden om, hvordan vi skulle forholde os til flygtningene på vores veje i sep-

tember 2015, også blev til en diskussion om, hvad næstekærlighed er, og hvem der er min næste. Også her delte synspunkterne sig. Den flygtningevenlige fløj betragtede deres hjælp som udtryk for næstekærlighed, mens den modsatte fløj afviste, at næstekærlighed har noget som helst at gøre med at hjælpe flygtninge, fordi det handler om at elske næsten i den nære situation, i f.eks. familien.

Næstekærlighed er blevet en ideologisk kampplads i den værdikamp, der har kørt i Danmark gennem flere år. Faren er, at vi mister sansen for den radikalitet, der ligger i det faktum, at næstekærlighed ikke er et begreb eller en holdning, men altid er et resultat af et møde, som vi ikke selv er herre over.

Vi bestemmer ikke selv, hvem vi vil være næste over for og vise næstekærlighed. Vi bliver gjort til næste gennem mødet med den nødstedte. Det er derfor en pervertering, hvis vi kun opfatter vores familie som vores næste. De er vores nærmeste, og dem skal vi selvfølgelig omfatte med kærlighed. Men at handle næstekærligt er en ubetinget fordring, som opstår i mødet med den nødstedte, selvom vi ikke bryder os om den, der støder på os. Samtidig kan vi ikke gøre næstekærlighed til et politisk program, men vi kan tage vores forholdsregler, så vi forhindrer, at vi selv eller andre mennesker skal falde blandt røvere eller vandre fremmede rundt på gaderne.

Når vi tager vores forholdsregler, så engagerer vi os i arbejdet med at skabe et samfund, der forebygger eller afhjælper, at mennesker skal komme galt afsted.

Vi ved godt, at vores indsats ikke løser alle problemer, for vi er kun mennesker, men vi gør det så godt, som vi kan, med de midler, vi har eller kan skaffe. Vores erfaring fortæller os, at vi altid har den fattige og fremmede hos os. Kynikeren siger: "Så behøver vi ikke at gøre noget, for problemet går aldrig væk". Lutheraneren siger: "Deres situation er en vedvarende udfordring, som vi må finde en løsning på, selvom vi aldrig finder den endelige".

Reformation
Treenighed
Eksistens
Politik
Grænser
Omverden
Strid
Autoritet
Indflydelse
Hverdag
Rammer

Europa Landet Staten

Europa

af Margrethe Vestager, konkurrencekommissær i EU-Kommissionen, tidligere politisk leder for Radikale Venstre

33

Respekten for vores ligeværd som mennesker gør os til europæere og er en universel værdi

I Europa og især i Danmark er det en folkesport at følge med i amerikansk politik og i særdeleshed i amerikanske præsidentvalgkampe. Vi identificerer os langt hen ad vejen med amerikanerne – men de fleste af os synes også, at det er lidt underligt, når flertallet af amerikanere eksempelvis går ind for dødsstraf. For det gør vi ikke i Europa. Det er bare et blandt mange eksempler på, at der er værdier og holdninger, som vi deler som europæere – og som gør os til europæere. Jeg kan en gang imellem synes, at der er flere forskelle os europæere imellem end ligheder. Men vi deler også noget særligt. Vi deler vores indstilling til grundlæggende rettigheder.

Det betyder, at vi ikke behøver at diskutere, at mænd og kvinder naturligvis bør have samme rettigheder. Vi diskuterer heller ikke, at børn har rettigheder. Eller om vi går ind for religionsfrihed. For os i Europa er det grundlæggende rettigheder, og de er fælles for alle europæere og for alle, der er bosat i Europa. Andre steder i verden ser man anderledes på f.eks. kvinders rettigheder og børns rettigheder. Jeg er godt klar over, at man kan se anderledes på mennesker, men jeg synes, det er forkert: Uanset kultur har hvert enkelt menneske sit eget værd – og ligeværd med andre.

Hos os tæller hver eneste af os lige meget, uanset om man er mand, kvinde, barn, homoseksuel, heteroseksuel, muslim, kristen, buddhist eller ateist. Og uanset hvor man kommer fra. For os er det enkelte menneskes værdi universel og grænseløs. Vi tæller alle lige meget, og den tænkning stopper ikke ved Europas grænser.

Vores fælles værdigrundlag er også det fundament, vi står på, når vi skal lave lovgivning for Europa eller finde løsninger på aktuelle problemer. Da Europa blev ramt af en voldsom flygtningestrøm fra Syrien, var vi ikke i tvivl om, at vi skulle hjælpe. Der var selvfølgelig uenighed om hvordan, og hvem der skulle hjælpe med præcis hvad og

hvornår. Det er logikken i enhver politisk proces. Og det gælder ikke kun spørgsmålet om, hvordan flygtninge skal have hjælp. Der er mange, mange diskussioner om, hvordan vores grundlæggende værdier bliver gjort til virkelighed i hverdagens virkelighed. Men det ændrer ikke på, at ethvert menneske tæller.

Når vi taler om ligeværd, gælder det først og fremmest for os som mennesker. Det er en ledetråd gennem vores daglige arbejde i Bruxelles, hvor vi lovgiver og skaber rammerne for, hvad vi vil med vores europæiske samfund. Og ligeværd er også en ledetråd i mit arbejde som konkurrencekommissær. For det handler om at skabe muligheder for, at alle, store såvel som små virksomheder, har en reel chance på markedet. At sikre, at de største og stærkeste virksomheder ikke kvæler de mindre og måske mere innovative nystartede virksomheder på markedet. Eller at de store virksomheder ikke får positiv særbehandling, når deres selskabsskat skal beregnes i et medlemsland.

Efter mange år i politik har jeg også efterhånden lært, at ikke alle mennesker tænker på politik hver dag. Nogen tænker ikke engang på politik, når der er valgkamp. Men vi er til gengæld alle i berøring med markedet hver dag. Vi er alle forbrugere i stort og småt. Derfor er det så vigtigt, at vores værdier om ligeværd også er afspejlet i den måde, vi regulerer markederne på. Og i Europa er ligeværd en fælles værdi, der gælder både for os som individer og for vores samfundsøkonomi.

34

Hvis du selv regner dig for europæisk og handler europæisk, så er du det også

Hvornår er man egentlig dansk? Og man kunne også spørge, hvornår er man egentlig europæisk? For mig er det ret enkelt. Jeg finder inspirationen i Grundtvigs (1783-1872) ord fra 1848 i digtet "Folkeligheden": "Til et folk de alle høre/som sig regne selv dertil/har for modersmålet øre./har for fædrelandet ild."

Det betyder for mig, at du ikke behøver at være født et sted eller være vokset op med et lands sprog som modersmål for at høre til. Du behøver heller ikke være som de fleste. Til gengæld deler vi med vores europæiske naboer, at vi føler os nationale, før vi føler os europæiske.

Vi danskere har ofte en idé om, at vi tilhører et meget homogent land med en meget homogen befolkning, der alle taler dansk, spiser påskefrokost, ser pinsesolen danse og fejrer sankthans og jul med alt, hvad der hører sig til. Men det kommer så sandelig an på, hvordan man anskuer grænserne for Danmark. Tæller man Grønland og Færøerne med, bliver vi pludselig beriget med flere sprog, andre traditioner og bordskikke samt en helt anden madkultur.

Og går vi blot lidt mere end 200 år tilbage i historien, var Danmarks grænser helt anderledes trukket op, da Norge, Slesvig og Island talte med indtil henholdsvis 1814, 1864 og 1944. Historisk er Danmark et mangfoldigt rige. At vi så tabte, tabte og tabte, gør ikke den del af historien irrelevant. Derfor er det også lidt skævt at betragte Danmark som en meget homogen nationalstat. For vi har en mangfoldig historie og derfor en rig kultur. For mig betyder det, at det ikke kan sættes på formel, hvordan og hvornår du føler dig dansk. Og i min fortolkning af Grundtvigs ord er dansk noget, som du kan blive. Det kræver ikke lys hudfarve, kristen baggrund og/eller tre generationers danske aner. Du kan blive dansk, hvis du føler dig dansk og taler sproget.

Vores danske historie er også unægtelig flettet ind i vores europæiske historie. Selvom Europa geografisk ikke fylder meget på landkortet, så har vi mange sprog, kulturer og traditioner. Vi har lært, på den hårde måde, at vi ikke kan bygge et fredeligt Europa ved at forsøge at undertrykke andre landes sprog, kulturer og traditioner. Vi kan kun gøre det ved at respektere vores forskelle og ved at arbejde sammen om at finde løsninger.

Jeg har nu selv boet i Belgien i mere end to år for at passe mit arbejde som EU-kommissær, og jeg føler mig stadig dansk. Men det, at jeg føler mig dansk på min måde, betyder ikke, at jeg ønsker at ekskludere andre fra deres følelse af at være dansk. Hvis man som Grundtvig skriver “regner sig selv dertil”, så er man også velkommen til at være en del af fællesskabet.

Og skulle man føle sig mere dansk end belgisk, som jeg eksempelvis gør til trods for min dagligdag i Bruxelles, så ændrer det heller ikke på, at jeg stadig godt kan være en del af fællesskabet og være en pligtopfyldende borger i Bruxelles. Også selvom mine børn og jeg ser “Bagedysten” på dansk tv i stedet for “Le meilleur pâtissier”, som det hedder på fransk-belgisk tv, eller “De Meesterbakker”, som det kaldes på flamsk-belgisk tv. Vores forskelligheder i forhold til foretrukne sprog ændrer ikke på, at jeg har samme rettigheder og pligter som alle andre i Bruxelles, selvom mit modersmål hverken er fransk eller flamsk.

Selvfølgelig kan man forvente, at man tilpasser sig de vilkår og regler, der hersker der, hvor man lever. Men vi hører til der, hvor vi vælger at høre til. Det gælder også internt i vores europæiske region, hvor vi har valgt at have et indre marked for varer og tjenesteydelser. Vi har også besluttet, at vi som arbejdstagere skal have mulighed for at arbejde og bosætte os i et andet EU-land.

Vores love og regler for det indre marked og arbejdskraftens frie bevægelighed bliver oftest forbundet med noget med tekniske handelshindringer, udbudsdirektiver og værn mod velfærdsturisme. Men de love og regler, vi har opstillet for det indre marked, handler i lige så høj grad om at sikre den værdi – at vi alle kan høre til dér, hvor vi vælger at høre til i EU.

35

Hvis problemet er større end dig, kan du få magt over det ved at løse problemet sammen med andre

Før jeg flyttede til Bruxelles, har jeg boet rigtig mange år i Københavns Kommune med min mand og vores børn. Børnene har gået i byens dagsinstitutioner og skoler, og jeg har sorteret affald, som man nu skal, og rutinebrokket mig over vedligeholdelsen af veje og cykelstier. Men jeg ved faktisk ikke rigtigt, hvordan ældreplejen fungerer i Københavns Kommune. Og jeg ved heller ikke noget om karateklubbens muligheder for at få adgang til lokaler i kommunen, for mine børn har aldrig gået til karate. Men det får mig *hverken* til at konkludere, at ældreplejen ikke fungerer, eller at karateklubber bliver diskrimineret. Som udgangspunkt stoler jeg på, at demokratiet i kommunen fungerer. At de folkevalgte i samarbejde med de ansatte i kommunen sikrer, at de ældre har det godt. Og at de borgere, der interesserer sig for ældreplejen og karateklubber, tager det op med de folkevalgte, hvis de mener, at der er noget, der skal ændres.

Når der indimellem dukker eksempler op i medierne på, at noget ikke har fungeret, som det skal i min kommune, så tænker jeg heller ikke straks, at vi skal afskaffe kommunen, eller at nu melder jeg mig ud. I stedet har jeg som borger mulighed for at stille spørgsmål og engagere mig i at ændre de forhold, jeg er utilfreds med. Det samme gælder for EU. Der er selvfølgelig eksempler på ting, der ikke fungerer i vores europæiske fælleskab. Eksempelvis synes jeg ikke, at vi i Europa har

løftet opgaven med at fordele flygtninge fra især Grækenland og Italien til resten af Europa godt nok. Men det er udfordringer, som kun kan løses i fællesskab, derfor er vi også nødt til at finde løsninger i fællesskab.

I EU-Kommissionen forsøger vi at imødekomme ønsker fra medlemslandene. Vi er 28 mennesker, der er udpeget af de (endnu) 28 medlemslande. Vi repræsenterer ikke det land, vi er udpeget af, men arbejder for den oprindelige “grundlov”, nemlig vores EU-traktat, som er vores fælles udgangspunkt.

En af de ting, som vi har gjort for at imødekomme medlemslandene, er at foreslå mindre lovgivning. Siden vi kom til magten i efteråret 2014, har vi skåret drastisk ned på antallet af direktiver, forordninger, retsakter, og hvad vi ellers kalder vores lovgivningsforslag.

Jeg er godt klar over, at den europæiske del af vores demokrati er under pres. Men vi gør hverken os selv eller andre noget godt ved at blive bange for vores egen skygge. Der er både medlemslande, regeringer, befolkningsgrupper, regeringer og partier, der er kritiske. Et flertal i Storbritannien har ovenikøbet valgt, at de vil melde sig ud.

Det er vigtigt, at vi kan vinde folk over. Ikke love at vinde over dem. Det tror jeg vi gør ved også at lade den europæiske del af vores demokrati sørge for, at vi som mennesker kan skabe os et godt liv for os selv og vores børn, og at det ikke sker på bekostning af andre mennesker. Og det er faktisk meget konkret. For der er problemer, som vi kun kan løse, hvis vi arbejder sammen med andre europæere på en forpligtende måde. Bare nogle få eksempler: at virksomheder uden hindringer kan drive deres virksomhed i hele Europa, og at vi som forbrugere er ordentlig beskyttet, når vi handler med dem. At der er strøm i kontakten – også hvis man har en stor, stor nabo, der kan finde på at skrue op for gasprisen. At virksomheder kan få kapital til at vokse uden altid at være afhængige af bankerne, og uden at skulle flytte til USA for at få tilstrækkelig kapital. At vi som medarbejdere har et vist niveau af beskyttelse på arbejdspladsen – også mod farlige stoffer. At vi kan give beskyttelse til mennesker, som må flygte, fordi deres liv er truet af krig og konflikt. At det ikke kun er de fleste virksomheder, der betaler deres skat, men at alle virksomheder gør det – også multinationale virksomheder.

Landet

af Uffe Østergård, historiker, professor emeritus, Copenhagen Business School

36 Europas ydre grænser – ‘naturlige’ grænser er aldrig ‘naturlige’

Forestillingen om ‘naturlige grænser’ hænger ligesom reformationen sammen med den udbredelse af læsekyndighed, der fulgte med bogtrykkerkunsten i 1500-tallet. Der er nemlig tale om en overførelse af læsningens metode til forståelsen af den fysiske omverden, en særlig form for alfabetisering i form af ‘læsning’ af kort, som man med god ret kalder denne særlige måde at orientere sig på.

Landkort læses på samme måde som tekster, måske ligefrem, som om de var tekster. Hvorvidt denne særlige form for alfabetisering vil overleve GPS-revolutionen, er et åbent spørgsmål. Vi er sikkert mange, der beklager det forfald af kortlæsningens kunst, som denne nye teknologi medfører. Men må samtidig indrømme, at den orientering, der kommer ud af GPS’ens anvisninger, minder om de kort, vi kender fra oldtid og middelalder. Her blev ruter angivet i dagsrejser, hvad enten det drejede sig om sejlads langs kysterne eller færdsel på landeveje, og kortene var ikke altid vendt med nord opad. Især kendes de kort, der brugtes af middelalderens pilgrimsrejsende. De var ikke orienteret efter verdenshjørnerne, som det siden blev almindeligt, men efter rejsemålet.

En sideeffekt af den abstrakte orientering, som blev indterpet i skoleelever med de kort, der tidligere hang i alle klasselokaler, var, at man lærte det nationale territorium at kende. Ligesom børnene lærte at stave, lærte de nationen at kende på kortet. En orientering, der i geografiundervisningen blev understøttet med remser om floder, byer, bjerge og lignende som røg ud af undervisningen sammen med salmeversene i 70’erne. Denne nationale orientering blev repeteret i form af daglige vejruddsigter i radioen for hele det nationale territorium med remser om vejret ved mystiske, næsten mytologiske steder som “Fladen Grund og Dogger Banke”. På den måde blev en tilsyneladende uskyldig vejruddsig en øvelse i forståelse af den territoriale

nationalstat, der var resultatet af en lang historisk udvikling, som havde bundet meget forskellige områder sammen. Men som i dag ser helt 'naturlige' ud på et kort.

Samme geografiske bogstavelighed indgår i debatterne om Europas udstrækning. De fleste europæere svarer Uralbjergene, Bosporus, Middelhavet og Gibraltar, når de skal definere Europa kulturelt og politisk. Det hænger sammen med en bestemt bogstavelig læsning af kort, der er indarbejdet over mange år. Tanken om, at Uralbjergene markerer den østlige grænse for det europæiske kontinent, opstod først i Rusland i 1700-tallet som en følge af Peter den Stores forskydning af Rusland mod vest med flytningen af hovedstaden fra Moskva til Skt. Petersborg i det tidligere svenske område ved Neva-flodens udløb i Østersøen i 1703. Ural som grænse blev populariseret af den russiske historiker Vasilij Tatisjtjev (1686-1750), der i midten af 1700-tallet foreslog, at Europas østgrænse skulle trækkes ved Ural.

Men han var ikke den første, som fik den idé. Den ære tilfalder en svensk officer. Som led i sit forsøg på at europæisere Rusland ved at orientere det mod vest bestilte Peter den Store den svenske officer (af tysk afstamning fra Pommern) Philip Johan von Strahlenberg (1676-1747) til at nytægne kortet over de russiske besiddelser i Asien. Med Strahlenbergs indsats blev det almindeligt at trække grænsen ved de i sig selv ret beskedne Uralbjerge. Men reelt ligger Rusland både i Asien og Europa og har gjort det, lige siden Moskva-fyrstedømmet i midten af 1500-tallet erobrede det tatariske Kazan ved Volga og ekspanderede ind i Sibirien i 1600-tallet. Hele det vidtstrakte område langs den transsibiriske jernbane er i dag lige så russisk som de "europæiske" dele af Rusland – eller lige så lidt "europæiske", om man vil. Grænsen ved Ural er vilkårligt valgt til et politisk formål på et bestemt tidspunkt i historien. Men er siden blevet ophøjet til at være en kultur- og civilisationsgrænse. Det er kun på kortet, at bjergene ligner en grænse. Rejser man med den transsibiriske jernbane, kommer man let til at overse bjergene i de uendelige skovstrækninger.

Hvis Ural som grænse for Europa må siges at være en konstruktion, gælder det samme for den almindeligt udbredte forestilling om Bosporus og Dardanellerne som grænse mellem Europa og Asien. I dag er det blevet almindelig børnelærdom, at Tyrkiet rent geografisk ligger uden for Europa, mens Rusland indtil Uralbjergene hører med. Tanken virker ganske plausibel, når man studerer et kort, og det er da også derfra, idéen stammer. Men selv et kortvarigt ophold i Istanbul er nok til, at man indser det urimelige i at udnævne dette smalle farvand til grænse mellem Europa og Asien. At den oprindelige befolkning i Istanbul er mindst lige så europæisk som befolkninger-

ne i Sofia, Bukarest og Beograd eller Paris, Wien og Berlin, kan man overbevise sig om ved at læse Orhan Pamuks *Istanbul* fra 1999. Eller bare ved at gå rundt i gaderne. Ud fra geografiske kriterier kan man lige så godt trække grænsen mellem Europa og Asien på Balkan, ved Donau – eller i det østlige Anatolien mod Syrien og Irak. Mange opfatter Tyrkiet som kulturelt fremmed, et sindbillede på det despotiske Asien eller et fremmedartet muslimsk land. Og man må indrømme, at den tyrkiske præsident Erdogan gør sit bedste for at leve op til fordommene. Bosphorusstrædet har i enkelte perioder været en politisk grænse, men aldrig en kulturel, økonomisk eller på anden vis “naturlig” grænse. Først og fremmest er Bosphorus og Dardanellerne en forbindelse mellem Sortehavsverdenen og Middelhavet, på samme måde som Øresund udgør forbindelseslinjen mellem Baltikum og Nordsøen snarere end grænsen mellem Danmark og Sverige. Det samme gælder for Middelhavet med dets blandede ø-kulturer fra Balearerne over Sicilien, Malta og Kreta til Cypern.

‘Naturlige grænser’ er aldrig ‘naturlige’. Tilsyneladende er der tale om klare og tydelige grænser i form af bjerge, floder og have, men det er kun tilfældet i kortenes abstrakte verden. En geografisk begrundelse for ikke at regne Tyrkiet med til Europa er uholdbar, lige så meget som det er uholdbart at regne Rusland med, bare fordi Uralbjergene opfattes som en ‘naturlig’ grænse. Eller Middelhavet som grænse for den sags skyld.

37

Europas indre grænser er glidende overgange mellem kulturregioner

Holsten er et godt eksempel på den glidende overgang mellem kulturregioner som er kendetegnende for Europas indre grænser. Holsten opfattes i dag som et tysk land, omend det danske mindretals parti, SSW, i dag har lov til at stille op i hele delstaten Schleswig-Holstein og ikke kun i Sydslesvig, som det tidligere var tilfældet. Mindretallet er fritaget for den høje tyske spærregrænse på 5 % og er derfor repræsenteret i Landdagen i Kiel, hvor det siden 2011 har kunnet afgøre flertallet og har dannet regering sammen med SPD og De Grønne. Denne rolle skyldes en lang historie.

Historikeren Steen Bo Frandsen har i en original afhandling (*Holsten i Helstaten* 2008) fremhævet følgerne af, at Holsten siden 1460 har været i personalunion med det danske monarki i en statsdannelse, man rettelig bør kalde det 'oldenborgske monarki', eller måske ligefrem et imperium. Dette fællesskab er ikke gået sporeløst hen over hverken den danske, norske eller holstenske del af riget, selvom den fælles historie i dag er glemt som resultat af den nationalpolitiske strid mellem 1830 og 1864, der endte med, at den nye danske nationalstat tabte både det tysktalende Holsten og det sprogligt blandede Slesvig efter det katastrofale nederlag til Østrig og Preussen i 1864.

Selvom den nordlige del af Slesvig kom til Danmark i 1920, resulterede striden i en gensidig fortrængningsproces, som gør den lange fælles historie og de mange fælles monumenter uforståelige. F.eks. at der på Reeperbahn i Hamburg i dag står en støbejernssøjle med Christian 8.'s (1786-1848) navn midt i fortovet. I 1840'erne markerede søjlen grænsen mellem den danske havneby Altona (næststørste by i helstaten efter København og før 1814 kun overgået af Bergen) og "die freie und Hansestadt Hamburg". Det undrer de forbigående danskere, hvis de da kan løsrive sig fra den porno-butik, søjlen står ud for. Men som Frandsen skriver: "Holstenerne var de første tyskere danskerne mødte. Det var et nabofolk, men det var også et grænsefolk og et overgangsfolk. Mange tyskere regnede næppe den danske konges holstenske undersåtter for fuldgældige landsmænd. De forskellige stammer der efterhånden samledes under begrebet holstenerne, stod både under tysk og dansk indflydelse. De var et forbindelsesled, og via Holsten kom europæiske udviklinger til Danmark. Adskillige holstenerne virkede som formidlere af nye tanker og ideer der vandt indpas i dansk kultur. Modsat rakte den danske konges magt langt ind i holstenske egne, hvor den danske tilstedeværelse satte sig både forbigående og varige spor." (Frandsen, *Holsten i Helstaten* 2008, 9-10).

Det er samtidig langt fra sikkert, at resten af 'Norden' er så kulturelt ensartet som ofte antaget. En ældre etnologisk tradition opererede med en fælles agerbrugskultur i det nordtyske og polske flade land. Især efter indførelsen af den tunge hjulplov i højmiddelalderen kan der spores fællestræk i denne landbrugskultur, hvor man pløjede den tunge jord i lange striber pga. besværet med at vende ploven, uanset om den blev trukket af okser eller heste. Vendingen af ploven blev så markeret med indtagelsen af en snaps for at give kræfter til det tunge arbejde med at holde ploven i jorden. Denne såkaldte 'snaps- og plovkultur' er imidlertid ikke forbeholdt de tyske og polske sletter, men karakteriserer også det danske område efter rydningen af skove-

ne i 1000- og 1100-tallet, herunder det gamle danske landskab Skåne. Det førte til et agerbrugslandskab med landsbyer i den sydvestlige del af Norden, som ikke findes i de bjergrige og skovdækkede egne. Denne forskel er formentlig årsag til, at det danske ord 'landsby' på svensk hedder 'by'. På dansk er en 'by' en købstad eller stationsby. Begge er igen forskellige fra 'bygd'. 'Norden' er langt mere kulturelt forskelligt end normalt antaget, når man vurderer ud fra den tilnærmelse, der er sket i form af det 20. århundredes velfærdsstater.

Grænsen kaldes i den etnologiske litteratur med et svensk udtryk for "fäbodsgården" eller på latin "limes norrlandicus". En 'fäbod' er det man på dansk og norsk kalder en sæter, altså højtliggende græsområder, som husdyrene opholder sig i om sommeren – baggrunden for den internationale betegnelse "transhumance" om flytningen af husdyrene mellem vinter- og sommergræsning. Hele Skandinavien kender til sæterbrug, men Norge er mest præget af det og har ligefrem skabt en national bevidsthed eller ideologi omkring fænomenet, som vi kender fra Henrik Ibsens (1828-1906) ironiske udlevering i Peer Gynt og Edvard Griegs (1843-1907) musik.

Det har fået den norske etnolog Brit Berggren (f. 1940) til at skelne mellem det, hun kalder "Sommer-Norden" og "Vinter-Norden" (i Kirsten Hastrup (red.), *Den nordiske verden 1* 1992). Skellet går ifølge hende mellem de dele af Norden, der har en forudsigelig og 'ordentlig' vinter, og de dele, hvor man ikke kan stole på, at frost og sne overhovedet vil indfinde sig om vinteren med deraf følgende forskelle i påklædning, transport, opvarmning og arbejdsdeling mellem kønnene. En anden stor kultur- og mentalitetsgrænse går mellem det, Brit Berggren i samme værk døbte det "atlantiske" og det "baltiske nord", dvs. det havvendte og det landbaserede, med de deraf følgende forskelle i økonomi og mentalitet (Kirsten Hastrup (red.), *Den nordiske verden 2* 1992). 'Nordisk' folkekultur viser sig således ved nærmere eftersyn at være meget mere forskellig end normalt antaget, selv før opkomsten af nationalstaterne.

38

Beskyttelse af grænser – fra pas til limes i EU

En forudsætning for de moderne nationalstater er kontrollerede grænser og pas. Pas i moderne national forstand blev dog først almindeligt påkrævede under 1. Verdenskrig efter en kort periode i sidste

halvdel af 1800-tallet, hvor alle frie personer i princippet kunne rejse frit rundt i verden og endda emigrere stort set efter eget valg. Men samtidig med denne bevægelsesfrihed blev staterne mere og mere nationalt homogene i takt med udbredelsen af demokratiet, der gav statsborgerlige rettigheder til indbyggerne – på dansk siden 1776 officielt kaldet “indfødsret”.

Grænserne blev højere i mellemkrigstiden, der kulminerede med 2. Verdenskrig. Dette system af pas og grænser har det europæiske samarbejde forsøgt at ophæve med arbejdskraftens frie bevægelighed og de åbne grænser i form af Schengensamarbejdet. Alt dette er nu truet af grænselukninger for at bekæmpe flygtningestrømme, terrorisme og arbejdssøgende fra andre EU-lande. Samtidig diskuteres EU's ydre grænser. Risikerer vi at vende tilbage til tilstandene fra nationalismens og totalitarismens mørke 20. århundrede? Er det sådanne drømme, der ligger bag de nostalgiske ønsker om at få genindført paskontrollen ved de danske grænser? Eller er det nødvendigt selvforsvar mod følgerne af europæisering og globalisering?

Faste og klart markerede grænser er et barn af de europæiske territoriale nationalstater. Da territorialstaterne efter 1800 blev til nationalstater, antog deres grænser en næsten metafysisk betydning, sådan som vi kender det fra Danmark med forestillingen om et “Dannevirke i hver danskers bryst”. Tankegangen førte til en farlig og selvmorderisk politik, som næsten kostede det unge danske demokrati livet i 1864. Men Danmark er ikke det eneste eksempel på grænsetænkningens livsfarlige fascination. Se bare på den tredive år lange konflikt mellem Eritrea og Etiopien, hvor alle europæiske dumheder med årelange kampe om øde og værdiløse landstrækninger gentages, tilsyneladende udelukkende af hensyn til “national stolthed”. Streger på et landkort spiller en faretruende, men logisk, rolle som symboler på statens suverænitet i en verden, der trods al globalisering stadig er territorialt opdelt og defineret.

Før territorialstaterne fandtes der også grænser, som f.eks. den berømte *limes* mellem det germanske og det romerske område. Men *limes* var, ligesom den kinesiske mur, alle arkitektoniske anstrengelser til trods, ikke primært en klar markering i landskabet med grænseboomme, garnisoner og toldkontrol. Grænseområderne var brede, ret flydende definerede områder af kulturel og politisk indflydelse præget af blandinger af kulturer. Og grænseområderne var ikke lige så lidt som Hadrians mur mellem England og Skotland, en fast grænse mellem civilisation og barbari. Ordet *limes* betyder oprindeligt rende eller fure og i videre forstand sti eller vej, og det var netop, hvad an-

lægget fra Mainz ved Rhinen over til Donau var, et befæstet vejforløb beregnet til hurtig flytning af tropper fra vore dages Holland og Belgien til Noricum og Pannonia, stort set vore dages Østrig og Ungarn. Nord for Mainz udgjordes grænsen af floden Rhinen, helt til udmundingen i Den Engelske Kanal. Her varetoges bevogtningen primært af en talstærk flåde. Fra Mainz over Stuttgart, Augsburg og Regensburg til Donau gik militærvejen gennem landskabet. I tiden fra ca. 50 e.v.t. udbyggedes vejforløbet med en palisaderække, en grav (*fossa*), en vold (*vallum*) samt vagttårne, legionsleje og kasteller. I rituel forstand opfattede romerne graven og volden som en plovfur, der løb rundt om hele riget, en *circumductio*. På den måde markerede det romerske folk ikke blot sin ejendomsret til landet, men også imperiets ukrænkelighed.

Den sociale og kulturelle realitet i grænseområderne var blandet. Vagttårnene langs muren var primært signaltårne, placeret således at man kunne signalere fra tårn til tårn og til garnisonerne. Vi skal altså ikke forestille os, at tropperne stod bag palisaden og forsvarede sig mod angreb. Men når ikke-romerske folk havde overskredet markeringen i landskabet, kunne de ikke undskylde sig med at være faret vild. Som antikhistorikeren Peter Ørsted understreger, “germansk kultur druknede ikke i Rhinen. I den sammenhæng skilte floden ikke. De livlige forbindelser – fredelige som konfliktfyldte alt efter tid og sted – fortsatte hen over Rhinen. Man må således forestille sig et meget stort område omfattende store dele af Holland, Belgien, Nordfrankrig og Tyskland vest for Rhinen med en blandingskultur bestående af *romersk*-germanske kulturelementer med keltiske eller bedre galliske elementer. Og den anden vej – helt frem til Weser og frem mod Elben – finder vi en *germansk*-romersk kultur som langsomt aftager, jo længere vi kommer mod øst. At man ofte stod fjendtligt over for hinanden, er altså ikke det samme, som at man var fremmed for hinanden”. (Peter Ørsted, *Danmark før Danmark. Romerne og os* 1999, 84-85).

Den historiske regel er, at grænser ikke er skarpe linjer men gradvise overgange mellem kulturer og riger. Det gælder også områderne omkring Den Europæiske Union. Interessant nok er det i hvert fald, at især franske teoretikere i de seneste år er begyndt at bruge betegnelsen *limes* om de vagt definerede indflydelsesområder rundt om Den Europæiske Union. I virkeligheden er faste grænser ikke i overensstemmelse med EU's logik. I det længere historiske perspektiv er det konstante ændringer af grænserne, der har været karakteristisk for EU's grænser, indre såvel som ydre. Usikre grænser er et vilkår for alle statsdannelse. Dem, der som Dansk Folkeparti hævder

grænsernes faste og uændrede karakter, kan kun gøre det ved at benægte historiske fakta. Men det er de jo også ret gode til. Og de ser ud til at have befolkningernes flertal med sig pga. det pres, immigrationer udøver på de europæiske velfærdsstater, der er skrøbeligere, end vi regnede med.

Staten

af Georg Sørensen, professor emeritus i statskundskab, Aarhus Universitet

39

Farvel til krig mellem stater

Når man er borger i en velfungerende stat, har man adgang til det gode livs grundlæggende værdier: sikkerhed, frihed, orden, retfærdighed og velfærd. Hvis man er borger i en dårligt fungerende, svag eller endog fejlslagen stat, har man ikke adgang til nogen af delene: tænk på Syrien, Libyen, Congo eller Somalia. En del mennesker er statsløse; det er heller ikke nogen ønskværdig skæbne; de mangler også adgang til den velfungerende stats grundlæggende værdier.

Sådanne ordentlige stater er opbygget gennem århundreder, først i Europa, senere i andre dele af verden. Det har været en konstant udviklingsproces; stater står ikke stille, de forandrer sig hele tiden. Igennem lang tid blev nogle stater mere robuste; de europæiske stater, for eksempel, kunne helt ind i 1900-tallet ikke tilbyde deres borgere det gode liv. Grundlæggende sikkerhed kunne de klare, ikke meget andet. Først omkring midten af det 20. århundrede udvikledes de velfærdsstater, vi kender i dag; forandringen fortsætter.

Statens første og primære funktion var at sørge for menneskers sikkerhed. Uden stat, sagde Thomas Hobbes (1588-1679), ville man altid være i livsfare og tilværelsen ville være “solitary, poor, nasty, brutish, and short”. Staten løser problemet ved at beskytte borgerne mod både indre og ydre farer. Men der er et problem i en verden af selvstændige stater: Når der ikke er en verdensregering, kan staterne altid komme i totterne på hinanden. Den indre sikkerhed har en høj pris: Der er altid fare for krig imellem stater.

I lang tid troede man, at dette var en naturlov, krig mellem stater var et vilkår, vi ikke kunne undslippe: To verdenskrige i det 20. århundrede syntes at bekræfte den læresætning. Men efter afslutningen af 2. Verdenskrig er der sket noget; krig mellem stater finder stort set ikke sted mere. Den seneste større interstatslige krig var mellem Iran og Irak i 1980'erne. Det eneste eksempel fra 2015 er konflikten mellem Indien og Pakistan med udgangspunkt i Kashmir, men her er

der mere tale om en “lavintensitets-konflikt”; parterne har ikke mobiliseret til en omfattende konfrontation.

Hvad er der sket? Hvordan kan lande, der har været fjender gennem århundreder, blive så gode venner, at krig imellem dem nærmest er en umulighed? Tag Danmark og Sverige som eksempel; vi har været i krig med hinanden 29 gange, heraf 11 gange siden 1521. Nogle mener, at det er verdensrekord. Men i dag er krig imellem os ikke bare utænkelig, den er helt væk fra vores bevidsthed. Selv hvis der er uenighed og krise, vil ingen spekulere på krig som en mulighed.

Der er opstået en fredsunion; den mulighed blev sat på begreb allerede i 1795 af Immanuel Kant (1724-1804). Fredsunionen er baseret på tre elementer: Landene er demokratier og har derfor udviklet en kultur for fredelig konfliktløsning i relation til andre demokratier. De har udviklet stærke moralske bånd grundet i fælles værdier og et tæt samarbejde i internationale institutioner. Og endelig har de udviklet en gensidig økonomisk afhængighed ved at arbejde sammen økonomisk til fælles fordel.

Fredsunionen omfatter naturligvis ikke kun Danmark og Sverige; den inkluderer konsoliderede demokratier i Europa, Nordamerika og Østasien. Og eftersom der er blevet flere demokratier i verden (88 i dag mod 20 i 1946), er der gode muligheder for, at unionen kan udvides.

Det kan i princippet også gå den modsatte vej: Det økonomiske og institutionelle samarbejde kan nedbygges – eventuelt helt afvikles – og de demokratiske systemer i landene kan nedbrydes. Nogle frygter, at valget af Donald Trump til amerikansk præsident indvarsler en sådan udvikling. Men det er det alt for tidligt at sige noget om, for vi ved endnu ikke, hvilken politik Trump faktisk kommer til at stå for. Under alle omstændigheder ville det være en lang proces med mange brudflader undervejs. Foreløbig er der ingen tvivl om, at fredsunionen består.

Hvad så med de stater, der ikke er demokratiske, herunder især stormagterne Kina og Rusland? Selvom disse lande ikke er demokratier, er de alligevel berørt af nogle af de elementer, der skaber en fredsunion. For det første er de tæt integreret i den økonomiske globalisering og dermed i den gensidige afhængighed, som det økonomiske samarbejde skaber. Både Rusland som råvareleverandør (olie og gas) og Kina som industrimagt er helt afhængige af dette samarbejde, og derfor må de også overholde fælles økonomiske spilleregler. Det er ikke i deres interesse at opføre sig på en måde, der gør, at samarbejdet bliver nedbrudt.

For det andet er begge lande dybt integreret i samarbejdet i de

internationale institutioner, herunder FN-systemet. Det medfører en forpligtelse til at overholde internationale spilleregler. Selvom begge lande har testet sådanne spilleregler i deres nærområder (Rusland i Ukraine og Kina i Det Sydkinesiske Hav), er der ingen tegn på, at disse lokale konflikter vil føre til storkrig. Ingen har nemlig interesse i, at det kommer så vidt.

Der er selvfølgelig ingen fredsunion med Kina og Rusland, som kan måle sig med forholdet mellem de konsoliderede demokratier. Men vi er heller ikke fjender som før i tiden. Kina og Rusland er rivaler, der kan udvikle sig til at blive venner – men det forbedrede forhold kan også afvikles, og de kan blive fjender igen.

Vi har altså en situation, hvor alverdens lande er mere fokuseret på institutionelt og økonomisk samarbejde og mindre fokuseret på indbyrdes konflikt. Det er grundlaget for, at krig mellem stater er en aktivitet på vej ud på historiens mødding. Det er en virkelig god nyhed, for den peger frem mod en verdensorden baseret på samarbejde til gensidig fordel. Desværre er det også nødvendigt at blande to slags malurt i bægeret.

For det første er der masser af voldelige konflikter tilbage; de foregår internt i svage stater (Syrien, Congo, osv.) og er svære at få has på, men det er en anden historie. For det andet er truslen om krigens fravær også et potentielt problem for det internationale samarbejde. Når den fælles fjende er væk, er det sværere at bøje sig mod hinanden og blive enige; det har vi allerede set i forholdet mellem USA og Europa. Dertil kommer, at militær magt betyder mindre: Man kan ikke tvinge de andre til at medvirke. De skal sige "ja" af egen fri vilje. Dermed bliver det potentielt sværere at etablere et samarbejde, for flere interesser skal tilgodeses.

40

Stærke stater er blevet svagere

“Stærke stater” er en betegnelse for de velfungerende, robuste stater, der blev nævnt i indledningen; det drejer sig altså ikke om stater med stor militær styrke. Stærke stater har en sund økonomisk basis, der kan danne grundlag for befolkningens materielle velfærd; de besidder statsapparater, som er i stand til at regere effektivt og legitimt inden for det territorium, som er bestemt af statens grænser. Og de rummer en befolkning, der udgør en enhed i form af et nationalt fællesskab

baseret på sproglige, kulturelle og historiske bånd. Udviklingen af stærke stater i Europa foregik i en "survival of the fittest"-konkurrence, hvor de mere effektive opslugte de svagere og konsoliderede sig i større enheder. Staterne konkurrerede samtidig med andre magtcentre, ikke mindst kirken og lokale herskere, som nødigt afgav deres privilegier. Dannelsen af "et folk" med rettigheder og pligter i forhold til staten og med en fælles idé om en gruppe med en kollektiv forestilling om samhørighed er en vigtig del af dannelsen af stærke stater. _____

Igen gennem århundreder voksede staterne i vores del af verden i styrke. De udbyggede de nationale økonomier hjulpet af teknologiske forandringer, såsom moderne infrastruktur (ikke mindst jernbaner) og kommunikation. Statsapparaterne blev også stærkere, ikke mindst i forbindelse med krige. De franske statsudgifter (inklusive sociale udgifter) voksede for eksempel til det tredobbelte (i faste priser) mellem 1909 og 1920 og fordobledes atter mellem 1938 og 1950.

Tiden efter 2. Verdenskrig har imidlertid været præget af en omfattende globalisering, dvs. en intensivering af alle slags relationer (økonomiske, politiske og sociale) på tværs af grænser. Det har på den ene side styrket staterne i henseende til økonomisk vækst og institutionelt samarbejde. Men der er også sket en svækkelse af staterne på tre områder. For det første er økonomierne i stigende grad blevet denationaliserede i forbindelse med globaliseringen. De nationale netværk er afløst af komplekse transnationale netværk. Det er længe siden, en Volvo var svensk; nu ejer kineserne Volvo, og dele af bilen fremstilles i mange forskellige lande. Svenske interesser er dermed havnet langt nede på listen.

For det andet er de politiske systemer blevet denationaliserede, og de domineres samtidig af globaliseringens vindere. Økonomisk politik tenderer mod at prioritere stabilitet i forhold til investorer og finansielle markeder. Globaliseringens tabere – de grupper, der oplever arbejdsløshed, nedgang i indkomster og marginalisering – føler sig ikke godt repræsenteret i de politiske systemer. På EU-niveau har fokus været på stabilisering af gældsplagede lande via besparelser. Man redder banker, men har ingen tilbud til globaliseringens tabere. Det medfører bred folkelig EU-skepsis i en tid, hvor der er mere behov end nogensinde før for samarbejde på tværs af grænser.

Der er altså mindre økonomisk og politisk sammenhængskraft i staterne end tidligere. Det nationale fællesskab er også udfordret. Åbne grænser betyder migration, både internt i EU og (så længe de ydre grænser ikke kontrolleres) i forhold til landene uden for EU. Det rejser intrikate spørgsmål om, hvem der tilhører det nationale fæl-

lesskab, og hvad kriterierne egentlig er for at høre til. Samtidig er der vind i sejlene til nationalistiske bevægelser, der støtter en eksklusiv version af national identitet med meget lidt plads til udefrakommende, f.eks. *Front National* i Frankrig, *UK Independence Party (UKIP)* i England og *Dansk Folkeparti* herhjemme.

Samlet set er sammenhængskraften altså svækket i Europas stærke stater; det gælder økonomisk, politisk og socialt. Udviklingen gør, at staterne vender sig mere indad og fokuserer på egne problemer. En sådan selv-fiksering kan lægge alvorlige hindringer i vejen for det internationale samarbejde, der er så nødvendigt i en intenst globaliseret verden.

Nogle argumenterer for, at moderniseringsstater som Kina, Brasilien og Indien nu vokser sig meget stærkere og truer med at overtage førerpositionen fra de liberale stater på begge sider af Atlanten. Men moderniseringsstaterne har selv enorme problemer at slås med. Tag Kina: Kommunistpartiet virker stærkt, men det politiske system er dybt plaget af korrupsion op til de højeste niveauer, og stabiliteten sikres ikke mindst gennem et omfattende kontrolapparat, der holder øje med det meste af, hvad befolkningen foretager sig. Kina bruger flere penge på intern kontrol end på eksternt forsvar. Økonomien er vokset eksplosivt, og adskillige hundrede millioner af mennesker er trukket ud af fattigdom. Men der er uproduktive investeringer (f.eks. de tomme "spøgelsesbyer" i Mongoliet og andre steder), erhvervsgælden er enorm, og Kina står over for kæmpemæssige miljøudfordringer. Også her er der behov for at vende sig indad. Kina bliver ikke en førende kraft i internationalt samarbejde lige med det samme.

41

Den dominerende liberale model er i krise

I sommeren 1989 så den amerikanske politolog Francis Fukuyama (f. 1952) frem mod "historiens afslutning"; den liberale model med markedsøkonomi og politisk demokrati ville nu snart sejre overalt. Det ville blive kedeligt, men trygt; med den liberale models sejr ville de store konflikter være afsluttet, og vi kunne se frem til at slås om fjernbetjeningen i stedet for. Den liberale model har ganske rigtigt sejret, især på den måde, at stort set alle lande bekender sig til en form for markedsøkonomi. Demokratiet kniber det stadig med mange

steder. Men i mellemtiden er den liberale model kommet i krise i sine egne kernelande i Vesteuropa, Nordamerika og Japan.

I forbindelse med globaliseringen har disse lande gennemført liberaliseringer, der har givet mere plads til markedskræfterne. Især den finansielle sektor har udviklet et globalt pengemarked. Allerede i 1995 var de finansielle transaktioner 60 gange større end verdenshandlen. I dag er de 120 gange større. Dermed er der banet vej for enorme fortjenester: Før finanskrisen havde amerikanske og engelske banker en profitmargin på 30 %, tre gange så meget som den reale økonomi. Men en sådan indtjening er forbundet med spekulation og stor risiko. Bank of England har beregnet, at de direkte og indirekte omkostninger for skatteyderne af finanskrisen overstiger 15 billioner dollars. Med andre ord: Den liberale økonomiske model er i dag langt hen ad vejen baseret på uproduktiv spekulation; det gør den ustabil og krisebefængt.

Dertil kommer en stærkt stigende ulighed. Den rigeste 1 % af befolkningen i USA tegnede sig for 9 % af de samlede indkomster i 1974; i dag tegner den sig for mere end 23 %. Også i Europa går tendensen i retning af stigende ulighed, selvom tallene er mindre dramatiske. Det klemmer ikke bare de nederste, men også den ellers veletablerede middelklasse. I USA har størstedelen af denne gruppe ikke haft nogen økonomisk fremgang de seneste 30 år. Vi har altså en spekulationspræget kapitalisme med stor ulighed og lav social mobilitet, koblet med et stigende antal "working poor", mennesker, der ikke kommer over fattigdomsgrænsen, selvom de er i arbejde.

Det politiske problem i den liberale model handler om spændingen mellem demokrati og globalisering. Globaliseringen kræver mere international styring, men internationale institutioner som EU giver ikke gode muligheder for borgerdeltagelse. De er langt væk, omgærdet af tunge bureaukratier, og det er svært at rejse folkelige debatter med deltagere fra mange lande, også på grund af sprogproblemer. Dermed bliver effektive politiske løsninger meget mere besværlige: De nationale politiske systemer kan ikke længere klare sagerne selv, men politikerne skal stå til ansvar over for vælgere, der i stigende grad er modstandere af mere forpligtende internationalt samarbejde.

Heldigvis kan den liberale model reformeres; den kommer i mange forskellige udgaver, afhængigt af hvilke politiske koalitioner der er ved magten. Hvad der er behov for nu, er en økonomisk model, der er mindre baseret på spekulation og mere baseret på at tilvejebringe goder for den brede befolkning. Den bør samtidig være mindre præget af ulighed. Her er det snarere de skandinaviske velfærds-

stater, der er forbilledet, end det er neoliberale lande som USA og Storbritannien (vi ved dog også, at de skandinaviske modeller ikke er problemfri). Politisk er der behov for ændringer i det internationale samarbejde, der gør det mere transparent og engagerende for borgerne. Det bør samtidig være mindre eliteorienteret og bedre til at anvise løsninger, der gavner den brede befolkning.

De robuste stater i vores del af verden står over for betydelige udfordringer. De kan glæde sig over, at krig mellem stater hører fortiden til, men de er samtidig svækkede i forhold til før, og den liberale model, de baserer sig på, slår revner. Andre udfordringer kunne nævnes, herunder ikke mindst klimaet. Alligevel skal staterne nok klare sig, og deres befolkninger lever betydeligt bedre, end folk gør i virkelig svage stater som Syrien, Libyen og Somalia. De lever også bedre end folk gør i moderniseringsstater som Kina, Brasilien og Indien. Men hvis FN's 17 verdensmål (se også tese 44) om det gode liv for alle i verden skal indfries, kræver det ændringer i den liberale model og ny styrke til de stater, som ellers hidtil er blevet kaldt for de stærke.

Reformation

Treenighed

Eksistens

Politik

Grænser

Omverden

Strid

Autoritet

Indflydelse

Hverdag

Rammer

Klima Jorden Byen

Klima

af Connie Hedegaard, Bestyrelsesformand for bl.a. Concito, Kann Foundations og Aarhus Universitet, tidligere minister og EU-kommissær

42 **Det ville gavne klimaet, hvis det kostede at handle kortsigtet og egoistisk**

Hvis ikke verdens udledninger af drivhusgasser begynder at falde inden for de allernærmeste år, vil vi ifølge videnskaben blive vidne til helt uoverskuelige konsekvenser. Derfor blev alverdens regeringer i 2015 i Paris endelig enige om en klimaafnåte, hvis mål er, at vi skal blive lav-emissionssamfund i 2050.

Kun de allermest forbenede ultraliberalister vil hævde, at markedet kan klare denne opgave alene. Markedet er ideelt til mange ting, og den grønne omstilling kræver bestemt markedsbaserede løsninger. Men markedet er ikke først og fremmest dygtigt til at tænke på, hvad der gavner almenvellet mest på lang sigt. Det kræver – også – politik. Herunder økonomisk politik.

Om man kan lide det eller ej: I de kommende år vil vi globalt opleve vækst som aldrig før, bl.a. pga. befolkningstilvæksten. Et ønske om at stoppe væksten giver ingen mening. Derimod gælder det om at skabe væksten på en klogere, en mere bæredygtig måde. Vi skal have mere ud af mindre. Med andre ord må ikke bare energieffektivitet, men også ressourceeffektivitet i fokus, og vi må minimere eller allerhelst helt undgå spild. Det er til at få ondt i samvittigheden over, at ca. 1/3 af al den mad, der produceres i EU, går til spilde. Ikke som i udviklingslandene pga. manglende infrastruktur og mangel på f.eks. køling. Ifølge Miljøstyrelsen smider vi alene i Danmark hvert år ca. 500.000 ton mad ud, svarende til fødevarer for 11 milliarder kroner. Der er jo noget galt, når det kan svare sig at omgå fælles ressourcer så skødesløst. Forbrugeren og borgeren har et ansvar, men det er et fælles ansvar at sikre, at der er et prissignal, der *nudger* virksomhederne i den rigtige retning.

Det med helt konsekvent at sætte en pris på forurening, på resourcespild og på CO₂-udledning er måske den mest tiltrængte re-

form i vores økonomiske system. Når prisen for at forurene eller sløse med ressourcer ikke afspejler den reelle omkostning, er der tale om en “markedsfejl”. Når f.eks. prisen for at fyre med kul eller olie ikke afspejler den reelle omkostning ved at brænde kullene eller olien af, ja så er det en markedsfejl, som tilhængere af markedsøkonomien burde være ivrige efter at få korrigeret. Alligevel bruger verden stadig 3-4 gange så mange penge på at subsidiere fossile brændsler, som vi bruger på at støtte det, der skal erstatte dem, nemlig vedvarende energi.

Siden Brundtlandrapporten i 1987 har man talt om ‘Forurenere betaler’-princippet. Men det er endnu ikke det, der konsekvent styres efter. Alt for mange finans- og økonomiministre verden over er bange for at bruge grønne afgifter og beskatning aktivt. Men hvordan skal vi tage de beslutninger, der er nødvendige på lang sigt, hvis vores økonomi er indrettet på kortsigtet tænkning? De nødvendige markeds tiltag ville være f.eks. konsekvent at sikre opkrævning for negativ miljøpåvirkning (i økonomisprog at ‘price externalities’), at tænke i livscyklusomkostning frem for anskaffelsespris og at købe konsekvent grønt ind i den offentlige sektor. Allerede med disse tre tiltag ville vi komme et pænt skridt i den rigtige retning. I Danmark har den offentlige sektor f.eks. en enorm indkøbsmagt, som i langt større udstrækning kan bruges til at fremme efterspørgslen efter nye løsninger og dermed også styrke innovationen.

Det er en gåde, at anbefalingen om at omlægge de økonomiske prioriteter og modeller kan komme fra både OECD, IMF, Verdensbanken, EU-Kommissionen og de andre liberale økonomiske miljøer, som finansministerier normalt lytter til, uden at det tilsyneladende sætter sig større spor. Det ville ellers betyde, at de klimamål, vi selv har skrevet under på, ville have en chance for at blive realiseret, hvis de rent faktisk blev tænkt ind i nutidens økonomiske dispositioner.

En konsekvent indregning af klima-, miljø- og ressourceudfordringerne i de nuværende økonomiske dispositioner vil formentlig være det mest effektive værktøj til rent faktisk at handle, som vi prædiker. Det fremmer omstillingen, hvis det koster at handle kortsigtet og egoistisk, og hvis man omvendt belønnes for at handle til det fælles bedste.

I overflodssamfundet bør det være godt nok at have nok – frem for altid at ville have mere

At have nok er en skøn fornemmelse. Det giver både tryghed, frihed og uafhængighed. Derfor er det ikke mærkeligt, at det igennem menneskehedens historie har været en ambition at skaffe sig nok. Nok mad. Nok vand. Nok jord og dyr. I mangel- og knaphedssamfund bruger man tingene op. Man genbruger, passer på ressourcerne og holder hus med tingene. Man gør det grundlæggende, fordi man ikke ved, hvad morgendagen bringer. Derfor har det også givet mening i både dyrenes og menneskenes verden at samle forråd. Man har måttet sikre sig og sine lidt at stå imod med i tilfælde af, at høsten slog fejl eller fjenden kom.

I vores del af verden lever vi ikke i mangelsamfund. Langt de fleste af os har nok. Ja, mange af os har faktisk mere end rigeligt, og faren for, at det skulle være anderledes i morgen, er absolut minimal. Så hvorfor er det tilsyneladende stadig den bærende norm altid at gå efter mere og mere, større og større, kvantitet frem for kvalitet?

Det er umuligt at forsvare behovet for stadig mere hos os selv for så at bede andre om at holde igen med væksten. Der er da heller ingen tvivl om, at vi globalt set vil se vækst som aldrig før i de kommende årtier. Alene i Afrika syd for Sahara vil befolkningstallet eksplodere, og stadig flere afrikanere vil blive en del af den globale middelklasse og forbruge derefter. At bede verden som sådan om at holde igen med væksten vil være som at bede vand løbe opad. Men i vores del af verden har vi for længst overskredet vores andel af, hvad der er et rimeligt økologisk fodaftryk pr. indbygger. Vi skal simpelthen lægge vores livsstil om. Vi skal dels have mere output ud af mindre input – altså bruge ressourcerne langt mere effektivt i alle led – og så må vi gentænke, om mere og mere virkelig er den eneste og væsentligste værdi. Måske er det godt nok at have ... nok? Måske er ting, der holder, bedre end brug-og-smid-væk? Måske kunne vi indrette os, så det igen kan betale sig at reparere ting, der går i stykker – frem for at fortsætte med brug-og-smid-væk-kulturen? Og måske kunne vi starte med at være mere bevidste om, hvor meget vi sløser med ressourcerne, og alene derved mindske vores økologiske fodaftryk.

Tag bare madspild som et illustrativt eksempel. Alene i Danmark smider vi som nævnt 500.000 ton mad ud hver eneste dag. De fleste kan se, at det ikke bare er økonomisk dumt. Det er også etisk aldeles uholdbart og bare et enkelt eksempel på, hvordan en kombination af en ændret prisstruktur og mere omtanke og ansvarlighed hos hver enkelt af os er en påtrængende nødvendighed.

Jeg tror, at et paradigmeskifte er muligt. Tegnene på, at pendulet er ved at svinge, ses allerede. I supermarkederne kræver stadig flere kunder mindre portioner. Hvorfor købe noget, man alligevel næppe skal bruge. Flere og flere tager afstand fra salgstricket om en for 10 kr. og tre for 15. Når man nu kun skal bruge to. Store dagligvarekæder som COOP og REMA 1000 har mærket tendensen og fremskynder den ved at gå væk fra det store fokus på kvantitet og har endda oplevet, at indtjeningen går op, når der er mere fokus på kvalitet og på at minimere spild.

Andre brancher mærker også forandringens vinde. Uanset at krisen er ovre, vander tøjbranchen sig. Nysalget stagnerer eller falder. Til gengæld er der gang i alskens bytte- og genbrugsbutikker, hvor tingene i højere grad bruges op og dermed får længere levetid. Delebiler er ikke længere kun et hovedstadsfænomen. Især blandt de unge føler færre, at de selv behøver at eje en bil. Det vigtige er at kunne råde over en, når man skal bruge mobilitet. Helt nye forretningsmodeller udfordrer den traditionelle bilbranche. Boliger er det også blevet naturligt at dele, sådan som airbnb og mange andre former for brug af platform-tænkning har medvirket til. Elektronikbranchen ved, at de bliver de næste, der bliver udfordret af nye forretningsmodeller, hvorfor det giver god mening – også forretningsmæssigt – at tænke i cirkulær økonomi frem for lineær. Hvor vi i den gamle økonomi tænkte lineært – produktion → forbrug → smid væk – skal vi i den nye økonomi tænke cirkulært: produktion → anvendelse → tilbagetagning og genanvendelse → nyt produkt ... Ressourcerne genanvendes igen og igen. Råstofferne bliver i kredsløbet. Producenterne kan og bør gøre meget for at sikre en ressourceeffektiv produktion.

Politikerne bør forfølge det samme spor for at sikre et fornuftigt prissignal og nogle standarder, der fremmer det nødvendige paradigmeskifte. Men den sidste del af ansvaret bor hos os alle sammen. Som borgere – og som forbrugere. Et vigtigt første sted at starte ændringen kunne være at acceptere, at nok er lige præcis det: nok.

I et demokratisk samfund kan store ændringer ikke laves, uden at borgerne tager aktivt ansvar

Et eller andet sted ved vi det jo godt alle sammen: Vi er på gal kurs. Man skal være både døv og blind for i god tro at kunne ignorere klimaudfordringen. Videnskabsfolk er uenig om mangt og meget nede i detaljen, og noget ved vi endnu ikke nok om, men hovedtendensen synes der ikke at være reel uenighed om: Den globale opvarmning accelererer, og det er menneskenes – vores – aktiviteter, der er den afgørende faktor, og vel at mærke den eneste, vi kan gøre noget ved.

Hovedårsagerne er afbrændingen af fossile brændstoffer og afskovning, så hvis vi skal sætte effektivt ind over for udfordringen, skal vi finde nye måder at skabe vores vækst på. I et par århundreder har kul, olie og gas sikret os den energi, der var hovedpulsåren i industri-samfundet. Nu skal disse fossile energikilder erstattes af renere og vedvarende alternativer, og i det hele taget skal vi skabe vores vækst mere bæredygtigt, også fordi vi bliver stadig flere mennesker på planeten.

At lave så stor en omstilling kræver i den grad politik. Og i en verden med globale markeder, globale investeringer og global konkurrence kræver en sådan omlægning også global politik. Markedet klarer ikke de store udfordringer alene. Blandt andet fordi udfordringerne er langsigtede, mens markedet i sin natur tænker kortsigtet. Man kan ikke lave omstillingen omkostningseffektivt uden markedet – men der må også politik til. Med klimaaftalen i Paris i 2015 og aftalen om de 17 bæredygtighedsmål fra samme år fik verden langt om længe den helt overordnede globale politiske ramme omkring indsatsen.

Alle lande har nu skrevet under på at forfølge en mere bæredygtig form for vækst. Så langt, så godt. Nu er verdens lande så i gang med at føre disse politikker ud i livet godt hjulpet af byer og virksomheder. Produktionen skal lægges om, men også transportsystemerne, fødevarerektoren, energisystemerne etc. Det er en gigantisk opgave, ikke mindst i en tid, hvor politik bl.a. pga. presset fra medierne er præget af *short termism*, af kortsigtet tænkning. Der er så mange krav, der skal reageres på her og nu, og så mange ønsker til næste års finanslov, at politikerne både nationalt og lokalt let bliver helt opslugt af dagen og vejen. Igen og igen er det de mere langsigtede behov, der kommer i anden række. Sådan er der nu gået mange – alt for mange – år, og tiden for, at vi som menneskehed kan nå at reagere med nogenlunde overkommelige tiltag, er ifølge videnskaben ved at løbe ud.

Derfor er det så afgørende, at borgerne kommer på banen. I demokratiske samfund tager de folkevalgte sjældent langsigtede hensyn, hvis de tror, at borgernes væsentligste prioriteringer drejer sig

om her og nu. Derfor må flere ulejlige sig med at sende klare signaler til politikerne og til dem, der producerer vores varer: Ja, vi forventer faktisk, at I tager de langsigtede udfordringer alvorligt nu. Og gør I det ikke, vælger vi nogle andre til kommunalbestyrelse og folketing, og vi køber nogle andre produkter. Vores egne valg og borgernes konkrete adfærd betyder faktisk noget. Protesterer vi for spagt eller inkonsekvent, er sandsynligheden for, at business as usual fortsætter, uhyre stor. Så længe vi ikke selv hver især ændrer adfærd, hvordan kan vi så tro, at andre ændrer deres?

I et demokrati – i folkestyret – har vi alle en mulighed for at præge, hvad der er vigtigt, og hvad der kan ignoreres. At bruge den mulighed er faktisk vores alle sammens ansvar.

Jorden

af Minik Rosing, geolog, Københavns Universitet

45 **Jorden er verdens substans**

“Jorden” må være et af de første ord, mennesket har haft brug for. Det dækker på en gang over et helt konkret fysisk objekt og over en række mere eller mindre abstrakte begreber. I dag kan ordet jorden have betydningen “landjorden” som modsætning til havet, materialet jord som det medium, planter gror i, eller det himmellegeme, vi lever på, planeten Jorden.

Gennem menneskehedens historie har ordets betydning formentlig ændret sig løbende, og i dag er der kun delvis overlap mellem forskellige kulturers brug af ordet. I takt med at vores indsigt i Jordens tilblivelse, udvikling og opbygning er vokset, er den konkrete betydning også vokset i kompleksitet og har nok også vundet terræn i forhold til de mere begrebslige betydninger.

I Danmark har vi gennem utallige generationer kædet begrebet *verden* sammen med begrebet *Jorden*. Vi kan ikke forstille os en verden uden en jord, den kan udspille sig på. Tusinder af år som agerbrugere har lænket os og alle andre landbrugere til materialet jord og dermed også til den faste jord som verdens fundament. *Af jord er du kommet, og til jord skal du blive*, er vores grundlæggende forståelse af os selv.

På grønlandsk hedder jorden nunarsuaq, det store land, hvilket nok er et ord, som er konstrueret for at dække det europæiske begreb for planeten Jorden og rummer den samme flertydige betydning som på dansk, altså både landjord, planeten og agerlandet. Verden derimod hedder silarsuaq på grønlandsk – det store sila. Sila betyder vejret, forstand eller ånd, ligesom det også dækker verdensordenen i bred forstand. Her er verden altså et langt mere æterisk begreb, som ikke er bundet til landet, hverken som en konkret egn eller selve fænomenet land. Landet er ikke noget, nogen kan eje, og den dag i dag findes der ikke privat ejendomsret til land i Grønland.

Den traditionelle grønlandske Verden kunne man berejse gen-

nem himmelhvelvet, og man behøvede ikke at have sin krop med på turen. Sjælen havde en autonomi, som ikke var bundet af fysikken, og en sjæl kunne vandre mellem forskellige fysiske boliger, og det kan den i nogen grad stadigvæk i dag. Man kan stadig arve nogens navn og dermed sjæl og identitet. Livet i den grønlandske verden næres af havet, og landjorden er ikke voldsomt interessant.

I takt med at nomader og jægerkulturer bliver fortrængt overalt på Jorden, må vi nok se, at Jorden i stigende grad bliver en konkret fysisk genstand, der er delt ud på parceller, som alle er ejet af nogen.

Vi ser måske endda en tendens til, at Silarsuaq, åndens verden, også bliver splittet op i konkrete og kontrollerede parceller, hvor alle inden for parcellen gerne skal tænke i de samme baner og dele de samme meninger.

Mennesker, der lever hele deres liv på en given parcel og forventer, at børn og børnebørn skal vokse op og leve på den samme parcel, har ofte en stærk trang til at beskytte og bevare deres lille udsnit af verden. Så længe alle tager ansvar for deres egen del af verden, gør det måske ikke så meget, hvis dette ansvar ikke er drevet af en global identitet eller indsigt i globale problemer.

Omvendt har nomadiske folk ofte fulgt en strategi, som gik ud på at indtage et stykke land for en tid. Med bevidstheden om kun at skulle leve der så længe, som det tager at høste alle brugbare naturressourcer, har bevarelse ikke været et fremherskende etisk motiv. Så længe nomader er få og spredte nok, er deres strategi også nogenlunde holdbar, fordi naturen kan nå at retablere sig i et område, inden næste gruppe af nomader indtager landet og høster ressourcerne igen.

I dag har verdens kulturer deres vaner og etiske kompasser indrettet efter tidligere tiders praksis. I udgangspunktet rummer selve begrebet etik en præmis om at skulle repræsentere evige og uforanderlige værdier, men etiske retningslinjer født i en tidligere verden har ringe evne til vejlede os i vores valg i en ny og radikalt anderledes verden.

I dag er landbrugere sjældent født på den jord, de dyrker, og der er ingen eller ringe udsigt til, at kommende generationer vil være bundet til de samme parceller. Landbrugere har i vidt omfang overtaget nomadernes verdenssyn, når det gælder retten til at satse på at høste mest muligt hurtigst muligt og se stort på bevarelse og beskyttelse.

Med moderne transportmidler og stigende befolkningstal har moderne nomader, som nu rummer alle former for erhverv, der midlertidigt udnytter naturressourcer i en given egn, også forladt deres

engang bæredygtige levevis. Få eller ingen steder på Jorden får naturen pauser fra udnyttelse og når derfor aldrig at komme sig efter sidste menneskelige overgreb, før det næste sætter ind.

Takket være adgangen til fossile energikilder har hvert menneske på Jorden i dag 30 menneskekræfter at gøre godt med. Det vil sige, at vores påvirkning af Jordens substans er 30 gange mere omfattende, end vores 7 milliarder tilsiger. Vi ændrer nu på selve verdens substans, på selve planetens arkitektur med en sådan hast, at den verden, vores børn skal leve i, vil være en anden end den, vi arvede fra vores forældre og ubevidst forestiller os som givet.

Etik må tage sit udgangspunkt i, at verden er bundet til en substans, som er under forandring og under vores kontrol. Vi kan ikke længere sætte som mål, at verden skal være uforanderlig. Hvis vi accepterer, at den måde, verden formes på, er en funktion af vores valg og handlinger, kan vi imidlertid aktivt vælge, at vores børns verden ikke skal være en ringere ramme om gode og muntre liv for mennesker end vores – ja, faktisk har vi muligheden for at gøre den bedre. Hvis vi ikke påtager os vores rolle som dominerende forandringskraft på Jorden og overlader planeten til sin egen skæbne, vil vi derimod med sikkerhed overlade en verden, som byder sine beboere ringere mulighed for lykke og velstand.

46

Der findes én og kun en Jord

Vores skæbne vil altid være uløseligt knyttet til vores egen afgrænsede planet. Alt hvad der er vigtigt for os, afhænger direkte af planetens sundhedstilstand. Tanken om at finde nye beboelige planeter og kolonisere dem, når vi har rippet vores egen oprindelige planet for alt af værdi i en ikke så fjern fremtid, er vidt udbredt. Selv ellers fornuftige folk lader sig med jævne mellemrum forføre af ideen om at flytte menneskeheden til nye egne af galaksen og advokerer for, at civilisationen hurtigst muligt må etablere sig på Mars. Ideen er opstået i takt med udbredelsen af brugsgenstande til engangsbrug. Tanken om *brug og smid væk-planeter* er på en gang naiv, frastødende og aldeles unødvendig.

Jorden er meget tæt på at være et lukket system. Det vil sige, at det materiale, som Jorden blev dannet af, alt sammen stadig er her i dag og også vil være her om en milliard år. Vi modtager fra tid til anden

en smule ny materie med meteoritter og kometer. Omvendt har vi mistet en lille mængde gasser, hovedsagelig brint, som lige så stille er sivet ud i verdensrummet gennem Jordens milliarder af år lange historie. Alt Jordens materiale og alle de råstoffer, vi har forbrugt, er her således stadig. Alle råstoffer indgår i geokemiske kredsløb, som holdes i gang af strømme af energi, enten fra Jordens gloende indre eller fra Solen. Hvis vi har adgang til energi, kan vi altså regenerere alle de råstoffer, vi har forbrugt, og skabe alle de nye, vi nogensinde vil få brug for.

Har vi så adgang til energi? Er energimangel ikke vores altoverskyggende problem? Lige bortset fra netop i skyggen har vi ikke noget energiproblem på Jorden. Vi forbruger samlet set kun omkring en titusindedel af den mængde energi, Solen leverer. Al transport, opvarmning, køling og industri, og hvad vi nu ellers bruger energi til, kan uden væsentlige problemer dækkes med energi fra Solen. Vi ved endda, hvordan vi kan høste denne energi, enten direkte fra Solens skin eller fra vind, vandkraft og havstrømme, der alle er afledt af Solens energi. Vi kan også sagtens finde ud af at regenerere råmaterialer, som er lige så gode eller bedre end dem, vi ellers plejer at finde i naturen.

Den eneste værdi, der for alvor er umistelig for os og vores planet, er den biologiske mangfoldighed. Verdens vrimmel af arter af dyr, planter og mikrober er alle lavet af nogenlunde det samme mix af grundstoffer. Det eneste, der adskiller dem fra hinanden, er den information, de bærer i deres arvemasse.

Råmaterialer dannes på en måde, som fysikkens og kemiens love formår at bestemme, og er derfor forudsigelige og reproducerbare. Under identiske betingelser vil der altid dannes nøjagtig de samme mineraler, bjergarter eller andre materialer. Den information, der findes i de levende organismers DNA, er derimod resultatet af milliarder af års tilfældige hændelser. Selvom vi kunne skabe nøjagtig de samme ydre betingelser to forskellige steder, ville den biologiske evolution lede til vidt forskellige arter og forskellige økosystemer i de to områder.

Hvis en art en gang er uddød, kan den ikke regenereres, og hele det udsnit af verden, den findes i, dens økosystem, vil være forandret i al fremtid.

Hvis vi flyttede til en anden planet, f.eks. Mars, ville vi finde nøjagtig de samme grundstoffer, som vi har på Jorden, og i nogenlunde det samme blandingsforhold. Vores væsentligste energikilde ville være Solen. Da Mars ligger længere væk fra Solen end Jorden, ville vores adgang til energi fra Solen imidlertid være mindre end halvdelen af, hvad vi har til rådighed på Jorden. Til gengæld ville vi ikke have

noget af den biologiske mangfoldighed, Jorden er velsignet med, og vi ville heller aldrig være i stand til at overføre nogen væsentlig brøkdel af biosfæren til nogen anden planet. Vi ville altså forlade den eneste værdi, vi ikke kan finde noget andet sted, til fordel for et sted, hvor alle de almindelige værdier, som ikke er unikke for Jorden, og som for øvrigt er fornybare, ville være sjældnere og vanskeligere at få adgang til.

Selv hvis man så bort fra alle de praktiske problemer med transport, ville der ikke være nogen som helst fornuft i at forsøge at kolonisere en ny planet frem for at bevare den, vi allerede har.

Vi må derfor arbejde for, at tesen om, at der er én og kun en Jord, bliver ophøjet til lov.

47

Jorden er rund

Jorden er kugleformet, eller som det udtrykkes på latin, en *globus*. Det analoge ord på germanske sprog er måske lidt mindre elegant, men dog ganske præcist: *klumpô*.

“Derfra min verden går”, skriver H.C. Andersen om det Danmark, han er født i. Det er naturligvis en beskrivelse af hans sindelag, men det har en indbygget matematisk realisme. Overfladen på en globe har ingen udkant eller centrum. For enhver person må verden derfor udgå fra lige præcis det punkt, hvor man befinder sig. Det er jo i stærk modstrid med vores dagligdags forestilling om eksistensen af verdenshjørner. En kugle har absolut ingen hjørner.

I en lille verden som den, en bonde bebor, er verden ensartet, forudsigelig og i alle praktiske henseender flad. Den verden, som en rejsende lever i, er fuld af kontraster og uforudsigelighed. For at kunne navigere i den er man nødt til at anerkende, at den er bundet til overfladen på en kugle. Mange store konflikter i menneskehedens historie har taget deres udspring i denne forskel i verdensbillede mellem på den ene side dem, der har noget statisk, de er nødt til at beskytte mod forandringer og andres forsøg på at overtage det, og på den anden side dem, der følger de muligheder, der byder sig, og ser forandringer som kilden til nye eventyr og et bedre liv.

Selv i et lille land som Danmark har vi de to folk. De har beboet

det samme land igennem årtusinder, men aldrig rigtigt forliget sig med hinanden.

Det ene folk består af de stedfaste bønder, og det andet af søfolk og rejsende. Bønderne er knyttet til hver sin lille parcel af jord, som slægten har beboet så langt tilbage i tiden, som nogen kan huske. Søfolkene har altid levet langs kysten og mødt fremmede, de var nødt til at forstå og gøre sig forståelige over for, både når de selv rejste ud, og når de fremmede kom hertil. De har altid rettet deres opmærksomhed mod omverdenen og ikke følt den store trang til at søge bøndernes selskab.

De to folk består af omtrent lige mange personer, og i moderne tid har de lejret sig i hver sin fraktion af folketingssalen. I perioder er den ene gruppe en kende større end den anden og erobrer den politiske magt og forfølger deres verdensbillede for snart efter at blive overhalet af den anden gruppe, som straks søger at omgøre alt, hvad de tidligere magthavere har besluttet, og sætter kursen mod eget verdensbillede.

Et af vor tids største politiske og kulturelle temaer er globalisering. Diskussionen om globalisering eller ej udspringer af de to forskellige verdensopfattelser. Det ene folk lever i en verden opdelt i private parceller afgrænset af hegn, skel og diger mod en anderledes og for det meste truende omverden. Deres verden har hjørner og udkanter og et klart defineret centrum midt på egen parcel. Det andet folk bor på en rund jord og færdes på et hav uden grænser, hvor hegnspæle ville drive omkring for vind og strøm. I dag er det nok primært lufthavet, de berejser, men implikationerne er de samme. Deres verden er en globe, hvor alle dele er forbundne, og ingen kan gøre krav på at bo i centrum. Dele af menneskeheden har formentlig altid vidst, eller haft en kraftig mistanke om, at Jorden er rund. Allerede tre hundrede år før vor tidsregning opsummerede Aristoteles de astronomiske observationer, der beviser, at Jorden er kugleformet.

Gennem alle tider har vi været nødt til at dele verden op i overkommelige dele for at kunne beskrive og forstå den. Samtidig har vi søgt at forstå verden som en helhed ud fra håbet om eksistensen af en form for verdensorden. Vi har et behov for at forstå, hvorfor verdens hændelser sker. Vi vil vide, hvilke aspekter af vores fremtid vi selv kan forme, og hvilke dele af vores fortid vi bliver nødt til at tage ansvar for. I særdeleshed har vi behov for at vide, hvilke vilkår verdensordenen dikterer. Uanset om vi indskriver os i en religiøs verdensforståelse med guddommelige dekretter eller i en videnskabeligt defineret verden med givne planetariske rammevilkår, har vi brug for at kende grænserne for vores egen indflydelse. Hvis vi kender verdensordenen

og kan finde vores egen reserverede plads i den, bør harmoni og lykke være inden for rækkevidde.

Gennem de seneste århundreder har vi fået stadig bedre teknologiske muligheder for at dele verden op i stadig mindre bestanddele. Vi kan ikke alene splitte verden i atomer, men også atomet, den klassiske filosofis udelelige mindste bestanddel af verden har måttet holde for og bliver kløvet i mindre og mindre bidder i vores søgen efter verdensordenen.

Samtidig med at inventariet over kendte bestanddele af verden vokser i omfang, stiger behovet for at forstå verden som et hele. Alle væsentlige problemer i dag er globale og sammensatte med biologiske, kulturelle, geologiske, atmosfæriske og galaktiske komponenter, som påvirker os og vores fremtid igennem et utal af gensidige vekselvirkninger.

Vores søgen efter indsigt i verdensordenen har givet en chokerende erkendelse. Blandt de væsentligste af de faktorer, der styrer verdens gang, har vi pludselig fået øje på os selv. Jeg vil vove den påstand, at det er gennem studiet af globale geofysiske fænomener såsom Jordens overfladetemperatur, havenes kemiske sammensætning og atmosfærens strømninger, at vi for første gang for alvor har fået øje på menneskets sande natur.

Konsekvenserne af at opfatte os som Guds ansvarsfrie og uskylde børn er vokset gennem tiderne og har nu nået et katastrofalt omfang. Vi har taget så mange og så store bidder af kundskabens æble, at vi ikke længere kan påberåbe os uvidenhed som undskyldning for vore handlinger. Paradoksalt nok giver erkendelsen af, at vi er de voksne i verden og selv holder ansvaret for Jordens fremtid, nogen en følelse af afmagt. I stedet for at erkende ansvaret og handle derefter er der opstået hele politiske bevægelser, hvis væsentligste mål er at benægte menneskets rolle i verden.

Det er på tide, at vi indser, at Jorden er en lille klump i det store rum, og at vores fremtid på denne klode ikke vil være en uafvendelig skæbne, men resultatet af de beslutninger, vi tager i dag.

Byen

af Jacob Bundsgaard, socialdemokrat og borgmester i Aarhus

48 **Byen skal overleve på de gode relationer**

Tendensen er global. Vi søger mod de mange mennesker og muligheder. Den moderne by byder sig til med tilbud og attraktioner – uddannelsesmulighederne, jobs, underholdning, kultur osv. Unge såvel som ældre kan finde udfordringer og inspiration, udfolde deres talenter og personligheder samt søge lykken i byens lys og skygger.

Det urbane landskab rummer også anonymitet, som følger af de store folkemængder. Nogle opsøger folkemængderne for at slippe for sig selv og give sig hen til mængden, andre for at bidrage med noget særligt i et fælles fokus. Umiddelbart er der mindre spot på den enkelte i byens tæthed. Men den moderne storby rummer også en latent risiko for, at dens indbyggere i deres stræben efter individuelle muligheder mister fornemmelsen for – eller helt bevidst fravælger – det forpligtende fællesskab. Det er ikke mit ansvar – det klarer det offentlige, kommunen eller nogen andre, tænker de.

En moderne storby er heller ikke bare én ting. Som regel vil den også rumme en række forskellige etniske og sociale grupper, hvis kendskab til og forståelse for hinanden er begrænset, da de ofte lever adskilt i forskellige dele af byen. Tendensen er, at vi søger sammen med mennesker, der ligner os selv.

Risikoen for fragmentering er udtalt, og derfor er det vigtigt at fastholde, at en moderne storby kun kan være velfungerende, når den udgør et fællesskab – og det vil i praksis sige, at den bygger på relationer mellem mennesker.

På samme måde er det afgørende, at borgerne kan og vil engagere sig i det lokale demokrati, tage ansvar for styringen af byen og udviklingen af stedets og dets beboeres velfærd. Meget er på spil, når og hvis de menneskelige relationer ikke fungerer i et bysamfund. Beskyldninger om bureaukrati og systemtænkning samt følelsen af politikerlede ligger lige for og går hånd i hånd med mistillid og magtesløshed.

Den aarhusianske filosof og teolog K.E. Løgstrup (1905-1981) skrev, at “den enkelte har aldrig med et andet menneske at gøre, uden at han holder noget af dets liv i sin hånd”. Det kan være mere eller mindre, men pointen er, at de sammenhænge, vi indgår i med andre mennesker, er afgørende for vores liv og udvikling. Vi må erkende, at byens styrke afhænger af styrken af relationerne mellem de mennesker, der bor i den. Bestandigt må relationerne udvikles, og udvikles i fællesskab.

Vi har brug for tillid og engagement. Vi må derfor tænke byen og kommunen forfra – og gentænke vores lokale demokrati, engagere borgerne og sikre alles inddragelse og indsigt samt deres mulighed for at tage del i, hvad der sker i den offentlige sektor.

Det er naturligtvis lettere sagt end gjort, men politisk lederskab er den første forudsætning. I Aarhus har vi i byrådet kastet os ud i opgaven ved blandt andet at formulere en medborgerskabspolitik ud fra en overbevisning om, at et fælles samfund kræver en fælles indsats; det skal bidrage til at fastholde og udvikle et socialt, økonomisk og bæredygtigt samfund. Byrådet har haft det formelle ansvar for at udvikle medborgerskabspolitikken, men over 700 personer fra bl.a. foreninger og virksomheder har deltaget i arbejdet.

Samtidig har vi forsøgt at nærme os velfærd på en ny måde ved at sige, at velfærd er langt bredere end systemets forhold til borgeren og omvendt. Velfærd er vores opgaver bredt forstået med og for hinanden. Det kan lyde, som om vi nu skal til at kalde alting en borgerpligt, men pointen er, at der hele tiden bliver stillet opgaver til os som borgere, når vi lever tæt sammen med andre mennesker. Det er en opgave, når vi spiser til aften med naboerne fra opgangen. Men det er også en opgave, når vi læser højt for de yngste om aftenen, og når vi drikker kaffe med bedstemor på plejehjemmet.

Alligevel har vi gennem en lang årrække som kommune været med til at opdrage borgerne til at forvente kommunal service, som tager styringen og tager over, når det bliver nødvendigt. Det er gjort i den bedste mening. Men med den måde, vi har indrettet plejecentrene på, har vi gjort sønner og døtre overflødige, bortroderet grundlaget for det nære og det personlige. Nu er tiden inde til, at myndighederne træder et skridt tilbage og lader borgerne komme til. For velfærd er ikke en kommunal opgave. Velfærd er en fælles opgave, som springer ud af, at mennesker står i relation til hinanden.

Den moderne by kan udgøre rammen om det gode liv – hvis den samtidig udgør et stærkt fællesskab mellem mennesker.

Byen skal tage ansvar for hele nationen

Det har været tendensen længe. Byerne vokser, flere og flere mennesker vælger stenbro og beton på jagt efter viden, job og drømme. Imens tynder det ud i landdistrikterne; især de unge vender ryggen til udkanten og snuden mod en fremtid i byen og alle dens lokkende muligheder. Det efterlader landsbyer døende eller i dvale – og mennesker i frustration, ledighed og magtesløshed. Fremtiden synes at tilhøre en veluddannet elite fra storbyerne, som til tider præges af en urban herrementalitet og hovmod.

Tendensen til urbanisering ses overalt i verden, og Danmark er ingen undtagelse. Bevægelsen fra land til by har stået på i flere generationer i Danmark, og den fik et ekstra nøk i forbindelse med strukturreformen i 2007, hvor de små landkommuner forsvandt, og med finansskrisen fra 2008. De attraktive og kreative storbyer som især Aarhus og København fungerer som magneter på ikke mindst de unge, men for alle de danske storbyer gælder det, at de vokser i størrelse i disse år.

Det sker på bekostning af "Udkantsdanmark", et udtryk, som er vokset frem i skyggen af urbaniseringen – og som følges af andre begreber som f.eks. "den rådne banan", der på mindre flatterende vis beskriver og stempler nogle af de berørte områder.

Konflikten mellem by og land har gennem de senere år været meget synlig i den politiske debat, og den er også kommet til udtryk i en hård værdikamp. I Danmark, i England, i USA og mange andre lande er det tydeligt, at by- og landbefolkningen til tider står langt fra hinanden politisk, hvilket ikke mindst skyldes den virkelighed, vælgerne møder i henholdsvis de velstående byer og de mere fattige landdistrikter.

Valget af Donald Trump til præsident i USA og Brexit-afstemningen i Storbritannien kan udlægges på mange måder, men det kan blandt andet ses som et opgør mellem by og land, mellem en internationalt orienteret bybefolkning på den ene side – og på den anden en landbefolkning, som har mistet tilliden til en globaliseret verden, fordi den ikke har givet dem flere muligheder, men blot flyttet arbejdspladser fra land til by. På den måde har det politiske etablerement i byerne mistet troværdighed og tillid.

De politikere, som ikke har forstået den konflikt, bliver straffet – og det er rimeligt nok. Man skal tage vreden, fremmedgørelsen og utilfredsheden med de etablerede politiske partier og institutioner (i byerne) dybt alvorligt.

Det er derfor storbyernes ansvar som den stærke part – naturligvis sammen med et lands folkevalgte – at være med til at genstarte den politiske samtale. Vi må tage afstand fra selvtilstrækkelig lokal-

patriotisme og sikre en velfærds- og vækstmodel, som ikke skaber yderligere uligheder mellem by og land, men som udligner og skaber sammenhæng.

En af vejene til at styrke relationerne mellem de store og de mindre byer og kommunerne er gennem de såkaldte Business Regions. Aarhus har i årevis været en by præget af fremgang og stor vækst. Men vi har længe været bevidste om, at det ikke må ske på bekostning af vores nabokommuner, og at ikke kun Aarhus har noget at bidrage med. Aarhus tog derfor i 2014 initiativ til at danne Business Region Aarhus, som i dag omfatter 12 østjyske kommuner. På den måde kan væksten i højere grad ske i et samarbejde mellem kommuner og byer – og ikke i konkurrence. Sammen er vi ganske enkelt stærkere, som også Kulturbysamarbejdet på tværs af regionen har vist.

De danske storbyer vil fortsat vokse i de kommende årtier; urbaniseringen kan og skal ikke køres tilbage. Men de stærke byer skal på banen. De skal have øje for de styrker, der ligger uden for deres centrum og tage medansvar for hele nationens udvikling, hvis vi skal samle og ikke splitte byen og landet i fremtiden.

50

Byen skal løse verdens klimaproblemer

Hvis man skal pege på ét globalt fænomen, som for alvor tegner det 20. århundrede, er det urbaniseringen. I år 1900 levede kun 10 % af verdens befolkning i byer, men i dag har 54 % af jordens befolkning adresse i byen. Bevægelsen fra land til by er slet ikke slut, for i 2050 forventer FN, at byerne rummer 66 % af jordens befolkning.

Allerede i dag forbruger alverdens byer 75 % af verdens energi og er ansvarlige for 80 % af CO₂-udledningen globalt. Det er en kendsgerning, som rejser en række problemstillinger – men som også giver svaret i sig selv. For når byerne samlet udgør et væsentligt globalt klimaproblem, ja, så udgør de samme byer også løsningen. Hvis de formår at tage ansvaret på sig.

Urbaniseringen har med andre ord som konsekvens, at borgmestre og bystyrelser overalt i verdens storbyer udøver stor indflydelse på, hvordan de enorme udfordringer på klimaområdet kan og skal løses. I den forbindelse har Danmark og de danske storbyer muligheden for at få en særlig rolle. Vel er vi små i antal hoveder, men når det handler

om energioptimering og CO₂-bevidsthed, er vi blandt de største i verden, og de danske byer kan fungere som bæredygtige forbilleder for resten af den urbane verden.

I en nyligt udgivet rapport fra Det Internationale Energi Agentur (IEA) bliver den danske vandsektor for eksempel fremhævet som særlig energieffektiv. Og rapporten, World Energy Outlook 2016, nævner specielt Marselisborg Renseanlæg i Aarhus som eksempel på, at spildevandsrensningen i fremtiden kan blive energineutral. Ude i verden, f.eks. i USA og Singapore, som det kommunale selskab Aarhus Vand samarbejder med, vækker det opsigt, at man i Aarhus kan omstille renseanlæg til at være energiproducenter i stedet for energiforbrugere.

Marselisborg Renseanlæg producerer i dag 50 % mere el, end anlægget forbruger. Det er helt unikt og et godt eksempel på, at dansk teknologi er i verdensklasse. Vandsektoren er en af de mest energislugende brancher i verden. Globalt er det anslået, at vandsektoren bruger 4 % af verdens samlede elforbrug om året. Det svarer til hele Ruslands elforbrug. I EU og USA ligger tallet omkring 3 %. Men i Danmark bruger vandsektoren kun 1,8 % af det danske elforbrug, og tallet vurderes at ville dale betydeligt i de kommende år.

København og Aarhus har begge ambitioner om at være CO₂-neutrale i løbet af de næste 10-15 år. Det betyder, at begge byer på mange planer arbejder målrettet på at optimere og reducere energiforbruget, når det handler om vandforsyning, transport, opvarmning mv. Lokalt vil det løfte kvaliteten i de to byer, men ud over at sikre bæredygtige byer i Danmark, kan vi bruge vores position som foregangsland til også at fremme en global bæredygtig udvikling i fremtiden.

Samtidig rummer positionen som klimaforbillede naturligvis også enorme eksportmuligheder for de danske teknologiproducenter, som kan bruge forspringet til at skabe nye arbejdspladser og indtægter til Danmark.

Allerede i dag ser vi, at byer i f.eks. Indien og Kina beder om vores hjælp og løsningsmodeller til at løse de enorme udfordringer, de står over for i forhold til for eksempel rent drikkevand, affaldshåndtering og spildevand. Megabyerne i Asien efterlyser så at sige "danske løsninger". Det er for os en oplagt chance for at hjælpe til med at løse verdens klimaproblemer.

Mulighederne er mange og åbne, og derfor skal de danske storbyer – i samarbejde med danske virksomheder – forstå deres ansvar og besøgstid og gøre deres indflydelse gældende på globalt plan. Verdens klimaproblemer er skabt af byerne – og de kan kun løses af byerne selv.

Reformation
Treenighed
Eksistens
Politik
Grænser
Omverden
Strid
Autoritet
Indflydelse
Hverdag
Rammer

Religion Individ Migration og erindring

Religion

af Claudia Welz, teolog og religionsfilosof, Københavns Universitet

51 Religionsfrihed omfatter også friheden til at betvivle troen

Religiøst betingede konflikter har at gøre med den måde, hvorpå mennesker er bundet til deres Gud eller de magter, de agter. Især hvis der er uenighed om, hvem eller hvad der fortjener at blive betragtet som guddommelig(t).

I sin kommentar til det første bud i *Den Store Katekismus* (1529) skrev Luther: “En Gud vil sige det, hvoraf man venter sig alt godt, og som man tager sin tilflugt til i al nød. At have en Gud er altså ikke andet end af hjertet at stole på ham og tro ham, sådan som jeg ofte har sagt, at alene hjertets tillid og tro frembringer Gud og afgud. Er troen og tilliden ret, så er også din Gud ret, og omvendt, hvor tilliden er falsk og uret, dér er den rette Gud heller ikke. For de to hører sammen: tro og Gud. Det, dit hjerte hænger ved, det, du stoler på, det er egentlig din Gud” (jf. *Weimarer Ausgave*, forkortet WA 30/I, 133). Gudsbegrebet bliver her defineret pragmatisk: Den eller det, der behandles som Gud, betragtes som Gud. Troen på Gud (*fides*) er ensbetydende med tillid til Gud (*fiducia*). I sin *Galaterbrevsforelæsning* (1531) pointerer Luther denne tanke ved at tilskrive troen en skabende kraft, for så vidt troen skaber guddommen – dog ikke i Guds egen person, men i os, hvis og når vi tror på Gud (jf. WA 40/1, 360: “Fides est creatrix divinitatis, non in persona [Dei], sed in nobis”). Skal begrebet ‘religion’ også rumme troen på upersonlige magter, må ‘religion’ ikke begrænses til troen på en personlig Gud. Det spændende ved Luthers brede definition af ‘Gud’ er netop, at den åbner for muligheden af, at alt i praksis kan komme til at fungere som Gud (eller gudserstatning).

Dermed har Luther dog ikke besvaret spørgsmålet om, hvem der med rette kan regnes som den sande Gud, eller hvad der i sandhed er tro-værdigt i den forstand, at det fuldt ud fortjener vores tro, når vi forholder os tillidsfuldt til det. Luther kritiserer i den sammenhæng den overdrevne tillid til Mammon, til pengenes magt. Nogen, der for-

lader sig helt på sine penge, kan ikke samtidig sætte sin lid til en usynlig Gud, der hverken lader sig 'købe' eller 'bestikke'. Lige så lidt kan nogen, der kun forlader sig på sig selv og sin egen styrke, tage imod noget fra Gud, da vedkommende så regner sig selv for Gud og gør Gud til en afgud. Konflikten mellem Gud og afgud er altså bygget ind i kristendommens DNA som monoteistisk religion.

Som bekendt findes der flere monoteistiske religioner, der alle gør krav på at tale om den sande Gud. Er det én og samme Gud, som er troens genstand i jødedom, kristendom og islam, blot set fra forskellige vinkler? Eller har vi at gøre med modstridende gudsforestillinger, som aldeles ikke peger på den samme Gud? Og hvordan kan vi afgøre dette, når vi i mødet med mennesker fra andre religioner oplever, at de føler sig lige så bundne til deres Gud som vi til vores? Her vil jeg tilslutte mig Søren Kierkegaards (1813-1855) pseudonym Johannes Climacus, som i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* (1846) konstaterer: "*Objektivt accentueres: **hvad** der siges; subjektivt: **hvorledes** det siges. [...] Uden Risiko ingen Tro. Tro er netop Modsigelsen mellem Inderlighedens uendelige Lidenskab og den objektive Uvished. Kan jeg objektivt gribe Gud, saa troer jeg ikke, men netop fordi jeg ikke kan det, derfor maa jeg troe"* (*Søren Kierkegaards Skrifter* 7, 185-187). Pointen er, at vi ikke med sikkerhed kan vide, hvilken Gud der er den sande Gud, og når vi lidenskabeligt kaster os ud i troen, risikerer vi ikke desto mindre, at vi farer vild.

Hvis troen er Guds værk i os – Luther kaldte tilsvarende troen et *opus dei* – kan der selvfølgelig ikke være noget galt med den. Men troen som et menneskeligt projekt er lige så tvetydig som alle andre menneskelige foretagender. Kan vi i det 21. århundrede stadig fastholde den lutherske *sola fide*-formel? Hvad vil det sige, at vi opnår salighed *alene gennem troen*, ikke gennem vores 'værker' eller handlinger, hvis vi som mennesker ikke kan andet end at forholde os på en eller anden måde til troen og dermed *gøre* noget for eller imod den? Hvad er kriteriet for 'den rette tro'? Dette kan ikke bestemmes rent formelt. Luther giver os en bestemmelse, der bygger på et helt bestemt trosindhold. *Sola fide*-formlen suppleres med *solus Christus*-formlen: Alene Kristus gælder som den sande Gud, og derfor må den rette tro være tro på den inkarnerede Gud, der har vist os et menneskeligt ansigt.

Denne kristne tro er dog truet – ikke blot 'udefra', af andre religioner, der er i modstrid med den, men også 'indefra', da den kan mutere til vantro eller overtro, fanatisme eller fundamentalisme. Vi kan ikke forhindre, at nogen, der tilhører en anden religion end kristendommen, sætter spørgsmålstegn ved den kristne tro, men troens

‘implosion’ kan forebygges og modvirkes ved hjælp af ‘tvivlens kur’: Tvivlende spørgsmål skal ikke uddrives; tværtimod skal de tillades og bruges som medicin mod en for ‘ophedet’ og ‘selvbevidst’ tro, der er ved at blive immun for kritik ‘udefra’.

Mens Luther tit betonede betydningen af *Glaubensgewissheit*, troens vished, må vi i dag med henblik på nye selvudnævnte religionskrigere og terrorister i religionens navn understrege vigtigheden af en selvkritisk tilgang til ens egen religion. Religions- og ideologikritik må anerkendes som en genuin og uundværlig del af religionen selv, når den er bedst. Religion indebærer respekt for det allerhøjeste, og dermed relativiseres alle andre autoriteter, inklusive vores egne tros- og overbevisninger. Vi må altid være klar til at aflægge regnskab for det, vi tror på, og dette skal ske med nøgternhed og beskedenhed. Ellers skifter vi fokus fra det eller Den, der står i troens centrum, til de troende, der kredser om sig selv.

52

Mødet mellem mennesker, der hører til forskellige religioner, må bygge på ordets og hørelsens forandrende magt

Et af reformationens mest afgørende bidrag er troen på ordets magt. Dermed menes ikke retorikkens forførende og manipulerende magt, som kan misbruges til politisk propaganda, f.eks. for at kunne ekskludere de ‘andre’ og ‘fremmede’, der ikke passer ind i visse monokulturelle mønstre. Tværtimod omhandler Luthers opdagelse den måde, hvorpå menneskeord er forbundne med Guds ord: Guds ord rammer os som et ord, der kommer udefra, som et *verbum externum*.

Det vil sige, at vi ikke selv har opfundet og formet dette ord, og at vi heller ikke kan vende og dreje det, som det passer os. Vi kan videregive ordet, men dets virkning er ikke op til os. Hvis vi lytter opmærksomt til dette udefrakommende ord, kan det forandre os i vores inderste indre. Hjerternes revolution hænger således på modtagelsen af denne *logos*, som ifølge Johannesevangeliets første kapitel var der *i begyndelsen*. Hvis dette *en archē* svarer til Genesisbogens *b^oreschit*, har ordet skaberkraft: Gud har skabt hele verden ved sit ord, og ved hjælp af sit ord kan han også nyskabe det skabte.

I ordet manifesterer Guds ånd sig. I ordet kan Gud meddele sig selv. Og i ordet kan Gud og mennesket mødes med hinanden. Ånden kan virke som *hermeneut*, der bygger forståelsens bro, der oversætter imellem forskellige sprog og åbner op for nye og overraskende indsigter. Guds åbenbaring er en ord- og sprogbegivenhed, og det samme gælder for et vellykket møde mellem religionerne, hvis det er inspireret af denne guddommelige ånd. Som bogtitlen *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) af den franske filosof Emmanuel Levinas (1906-1995) lægger op til, kan den transcendent Gud så at sige 'falde os ind', komme os i tankerne, når vi taler sammen og tænker efter. Uendelighedens tanke indeholder mere, end en endelig tanke kan tænke, fatte, endsige begribe. Der er et ubegribeligt overskud i denne ursituation, hvor det uendelige transformerer den tid, vi har med hinanden. I stedet for at vise sig selv direkte, forvandler Gud, "som elsker den fremmede" (Deuteronomium = 5. Mosebog 10,18), menneskers forhold til hinanden, så *xenofobi* (fremmedhad) kan blive til det modsatte: *xenophilia*.

Åbenhed for og kærlighed til det fremmede og de fremmede er noget, som har bibelske rødder. I en tid, der er præget af flygtningestrømme og millioner af mennesker, der har mistet deres hjem, må mindet om Guds gæstfrihed igen blive vakt, måske sågar som en slags *wakeupcall*, så det også kan resultere i mellem-menneskelig gæstfrihed. Vel er der kristne kirker i Danmark, der bliver lukket, men det betyder på ingen måde, at vores samfund har 'bort-sekulariseret' religionen. Flygtningenes ankomst betyder også religionens genkomst. Mange af dem, der kommer til os, er forfulgte muslimer, forfulgte kristne eller forfulgte jøder. Religionsmødet er uomgængeligt. Det er konfliktfyldt, men det kan også være en chance.

Luther skrev allerede i 1524 til sit lands fyrster, hvordan oprørske persongrupper skal håndteres: De modstridende 'ånder' (*geyster*) skal træffe hinanden, ja ramme hinanden, men hvis de vil fægte med knytnæven i stedet for med ordet alene, så skal de bortvises (jf. WA 15, 219). De fyrster, der var fortalere for reformationen, så gerne, at der blev kæmpet med ordet som 'våben', så den rette (tros)lære kunne bevares, men knytnæven skulle holdes stille. Især forkynnderne af Guds ord skulle vinde andres hjerter i en åndelig kamp, uden at bruge vold mod dem.

Luther var udmærket klar over, at menneskelige "ånder" ikke kan identificeres med Guds fredsskabende, forbindende ånd. Men i en samtale skulle Guds ånd få mulighed for at forene dem. Luther ønskede, at konflikter skulle komme til orde. De, der ville slås med hinanden, skulle gøre det ved hjælp af slagkraftige argumenter. Vores

ord kan være inspirerede af Guds ånd, men hans ånd blæser, hvor den vil, og derfor kan den ikke instrumentaliseres for en bestemt agenda. Hvis nogen påberåber sig at tale i Guds navn, men spreder terror og frygt, er dette et misbrug af Guds navn. Da Guds ord ikke er umiddelbart tilgængeligt, men optræder indirekte, formidlet af og indviklet i menneskenes ord, må vi være varsomme. Hvis Guds ord skal kommunikeres, kræver det en enorm lydhørhed fra vores side – og en kritisk sans, der hører efter og spørger. Nogle gange må vi nærmest ‘høre frem’, hvad der ikke blev sagt.

53

Religionsreform fremmes bedst, hvis alle er inviteret til at deltage i den politiske diskurs

Den lutherske drøm om en *ecclesia semper reformanda*, en kirke, der altid skal reformeres, kan kun opfyldes, hvis de, der tager vare på kirken som institution, inddrager alle, der synligt eller usynligt hører med til den. Dette er muligt, hvis kirken forstår sig selv som en del af en demokratisk offentlighed. Politik angår alle, og derfor er det afgørende, at alle kan deltage i den politiske diskurs, der foregår i offentligheden.

I en tale om forholdet mellem stat og religion, som blev trykt i den tyske avis *Die Zeit* nr. 33 (4. august 2016, 48), sagde den tyske protestantiske kirkes formand Heinrich Bedford-Strohm (f. 1960) meget rammende: “Dass Terroristen sich auf Gott berufen, verstärkt die Skepsis gegenüber der Religion. Dabei ist es ein Argument mehr, sie in die Öffentlichkeit zu holen und aufklärerischer Reflexion zugänglich zu machen.” At terrorister refererer til Gud, når de dræber andre mennesker, bekræfter dem, der er skeptiske over for religion; men netop derfor må fanatikere inkluderes i offentligheden, for dermed at åbne dem op for eftertænksomhed og (selv)kritisk refleksion. Kun i en offentlighed, hvor alle kan tale med og blive hørt, er det muligt at styrke oplysningstænkningen og humanismen i religionerne. Et fokus på det almenmenneskelige og universelle modvirker sekterske tendenser. Bevidstheden om ens egen fejlbarlighed øges, når ens grundoverbevisninger ikke bare tages for givet, men står til debat. For eksempel må spørgsmålet om ‘et godt liv’ diskuteres åbent. Religionernes privatisering forhindrer derimod en åben diskussion.

Deltagelse i den politiske diskurs kræver en dynamisk indøvelse i demokrati. Vi er aldrig færdige med at lytte til hinanden og respektere forskellene imellem os, med at forholde os til uvished og kritik og med at tilstå svagheder og rette op på fejltagelser. Det er møjsommeligt at bidrage til historien om et polyfont ‘Vi’, der ikke lukker sig af, men forbliver åbent for alle, der gerne vil blive en del af det. Men uden denne møjsommelighed kan vi heller ikke nyde friheden. At være fri betyder ifølge Immanuel Kants (1724-1804) skrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794, B 59) at være spontan, dvs. at kunne begynde noget, uden at det i forvejen er determineret af kausalkæder. At kunne begynde betyder også at kunne begynde forfra – og netop dét er nødvendigt, når en religion skal være klar til gentagne religionsreformer.

Da journalist Carolin Emcke (f. 1967) modtog den tyske boghandels fredspris i 2016 holdt hun en tale med titlen “Anfangen”. I talens tredje del kritiserer hun fanatikere, som prøver at intimidere os med deres had, så vi mister vores sprog og orientering – og ender med at overtage deres klichéagtige modsætning af ‘os’ versus ‘de andre’, deres brutalitet og foragt for afvigende individualitet og singularitet. Hun rejser spørgsmålet om, hvad vi kan gøre, og svarer i forlængelse af Hannah Arendts begreb om *vita activa* i *The Human Condition* (1958), at vi må blande os som talende og handlende væsener. Vi må blande os i den verden, der har bestået, længe før vi blev født, og dermed tage ansvaret på os. Vi må modvirke verdens forræelse ved igen og igen at begynde forfra. Ingen kan gøre det alene. I et civilsamfund er der brug for, at alle medvirker. Emckes tale slutter med ordene: “Was es dazu braucht? Nicht viel: etwas Haltung, etwas lachenden Mut und nicht zuletzt die Bereitschaft, die Blickrichtung zu ändern, damit es häufiger geschieht, dass wir alle sagen: Wow. So sieht es also aus dieser Perspektive aus.” Der er brug for holdning, for mod og for humor, og for villigheden til at vende blikket, så vi kan se tingene fra et andet perspektiv.

I vores konfliktfyldte verden kommer vi ikke uden om mødet med dem, som er uenige med os. Men netop i kraft af deres uenighed kan de hjælpe os til at se vores ‘blinde pletter’ og dermed gøre os i stand til at foretage de fornødne reformer.

I stedet for blot at bekræfte hinanden i en fælles tro må vi bygge på tvivlens forfriskende, trosfornyende kraft. Det kan lyde paradoksalt, at det er tvivlen, der skal forny troen. Er tvivlen ikke snarere den kraft, der undergraver troen? Jo, i et tvivlstillfælde tager tvivlen afstand fra troen; men alligevel hører tvivlen med til troen, fordi troen kun kan udvikle sig i strid med tvivlen. Troen retter sig mod det,

der ikke er selvfølgerligt – eller det, der ligefrem er ‘utroligt’. Tivlen gør opmærksom på troens særlige træk: dens grundløshed og dens forskel fra empirisk baseret viden. Netop derfor må religionsfriheden beskyttes.

En for stærk tro, der overvurderer sig selv, kan dog blive farlig, især når den foregiver at vide mere, end vi faktisk kan vide. Således advarer den jødiske digter Elazar Benyoetz (f. 1937) mod en tro, der ikke kender sine grænser. I bogen *Scheinheilig. Variationen über ein verlorenes Thema* (2009) skriver han om troen som et emne, der er tabt: “CREDO: Wehe dem Glauben, der wähnt, Gottes Stütze zu sein” (ibid., 120). I stedet for at være en trosbekendelse udtrykker dette *credo* en skepsis over for en tro, der formaster sig til at ville være Guds støtte, som om Gud var svagere uden vores tro på ham. I en anden aforisme karakteriseres fanatismen som en form for tro, der er kendetegnet ved en usædvanlig intensitet, heftighed og voldsomhed: “*Fanatisch – glaubheftig*” (ibid., 65). Troen bliver fanatisk, når den ignorerer tivlen. Fanatisk troende kan ikke belæres og er ude af stand til at korrigere sig selv. Mens Gud er hævet over enhver tro og tvivl, må vi nøjes med ydmygt at betvivle vores tro, hvis den vil vokse i himlen.

Individ

af Rasmus Dyring, filosof, Aarhus Universitet

54 **Det menneskelige individ er uudgrundeligt**

“Menneskelivet er underligt” – Sådan skriver Grundtvig i salmen af samme navn. At menneskelivet er ‘underligt’, skal her forstås ikke blot som en karakteristik, der angår vores begrænsede evne til, på videnskaberens sikre fundament, at forklare det menneskelige ud fra f.eks. kulturelle eller neurologiske sagforhold. Derimod skal dette “underlige” karakterisere en praktisk erfaring, der – omend i en særlig paradoksal forstand – er *grundlæggende* for menneskelivet.

Grundtvig sporer os ind på denne erfaring i tredje vers af føromtalte salme:

Underligst og af alt på jord
er menneskerøsten i ørken
med ord om, hvad intet øje så,
men hvad dog har magten og styrken.

Og videre i fjerde vers:

Menneskeånden, det er et ord,
som ingen af os kan udgrunde,
menneskelivet dog er dens værk
med ordet i menneskemunde.

Som hos Luther er ordet i fokus. Ordet er her det levende ord, i kraft af hvilket menneskene, til forskel fra “fugle og fiske og vilde dyr”, opnår en særlig stilling i verden. Ordet er her indgang til en inderlighedserfaring, der ikke skal forstås som en afsondring fra verden, men som et intimt verdensforhold. Det er et intimt forhold til noget, der angår os med “magt og styrke”, men som med Grundtvigs ord “intet øje” ser, dvs. noget, som unddrager sig observation og den eksakte videnskabs greb. Hvis det således i videste forstand er ordet – det, som de gamle

græske filosoffer, men også evangelisten Johannes, kaldte *logos* – der åbner for denne inderlighedserfaring; og hvis en sådan inderligheds-erfaring er det, der kendetegner det menneskelige *som sådan*; og hvis denne særlige “menneskeånd”, der ankommer i og med *ordet*, er uudgrundelig, så betyder det, at vi mennesker, som vi erfarer vort liv i verden, ikke har, og ikke i nogen endegyldig forstand kan have, *fast grund* under fødderne.

Menneskelivet er altså ‘underligt’, fordi det i sin grund er uudgrundeligt. Men det er samtidig ‘underligt’, fordi vi bestandigt vil *erfare*, at “ingen af os kan udgrunde” det. Uudgrundeligheden giver sig således umiddelbart til kende i den menneskelige erfaring som noget, der vækker en grundlæggende undren, der afkræver os et svar. At der så ikke gives *endegyldige* svar på spørgsmålene om, hvad et menneskeliv er, og hvori det *gode* menneskeliv består, viser sig med al sin gådefuldheds kraft, når vi skal træffe etiske og eksistentielle valg. I sådanne situationer erfarer vi de menneskelige anliggendes angstprovokerende uudgrundelighed og samtidig et krav, der er stilet til hver *enkelt* af os om – balancerende over afgrunden – at “tænke uden gelænder”, som Hannah Arendt (1906-1975) så rammende har udtrykt det.

Det individuelle liv er i samme grad som “menneskeånden” som sådan præget af uudgrundeligheden. Der er meget i denne verden, som jeg ikke forstår, men som jeg alligevel kan forholde mig indifferent over for; men over for det gådefulde, jeg selv *er*, kan jeg ikke forholde mig indifferent – det rammer mig i hjertet af *min* eksistens. Min uudgrundelighed stiller mig, med andre ord, over for mig selv på en unik, individuierende måde. *Netop jeg bliver kaldt frem på menneskelivets uudgrundeligheds grund.*

Den tyske filosof Max Scheler (1874-1928) præsenterer en lignende pointe i sine filosofisk-antropologiske undersøgelser. Scheler skriver i *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), at når først mennesket – ja, det hører jo til dets væsen og er selve den akt, hvorved det bliver til som menneske – har stillet sig *uden for* den samlede natur og gjort den til ‘genstand’, så må det bævende vende sig rundt og spørge: ‘Hvor står da jeg selv? Hvad er mit ståsted?’

Scheler ser dermed en konstitutiv forbindelse mellem den menneskelige mulighed for et objektivt verdensforhold og selve fremkomsten af et selvforhold, der er karakteriseret ved selvdistance. Men hvad mere er; denne distance, der åbnes mellem min verden og mig selv, og som gør, at mit ståsted i verden åbner sig som en afgrund, medfører, at selve verden *som sådan* problematiseres. Således overmandes jeg ikke blot af spørgsmålet om, hvad jeg selv er; jeg overman-

des samtidig af spørgsmål om selve verdens beskaffenhed, dens begyndelse og ende, og om hvad der er hinsides denne verdens grænser.

Vores konkrete individuelle menneskeliv tager nu form gennem de måder, hvorpå vi i vores praktiske liv indtager en *grundlæggende holdning til det uudgrundelige*. Ofte vil vi indtage *grundholdninger* til disse spørgsmål, der i forskellig grad er videnskabeligt, kulturelt, religiøst, politisk og æstetisk præget; men selvom vi i sådanne tilfælde tydeligvis gør brug af kollektive ressourcer i vores omgang med denne dybe gådefuldhed, så rammer vores livs uudgrundelighed ikke desto mindre os *hver især, og helt singulært*, i hjertet af vores eksistens. Og det er netop dette, at vi rammes og bringes på afstand af os selv, der udskiller en særlig menneskelig form for individualitet, der er radikalt anderledes end en tings forskelsløse selvidentitet.

55

Det menneskelige individ er ikke selvberørende, men alligevel enestående

Det individuelle er det u-delelige. Individet er i den politiske tænkning ofte blevet betragtet som den mindste selvberørende komponent i menneskelige fællesskaber; dvs. en komponent, der ikke kan deles i mindre selvberørende bestanddele, og som i kraft af netop denne særegne status kan tjene som fundament for politik og moral. Men hvis menneskelig individualitet, til forskel fra en tings forskelsløse selvidentitet, beror på en uudgrundelig selvdistance, må tanken om det menneskelige individ som en størrelse, der, uafhængigt af andre instanser, beror på sig selv, også være filosofisk problematisk. Dette betyder, at det metafysiske grundlag for de politiske og moralske forestillinger, der baserer sig på det naturlige individ, viser sig at være uholdbart.

Blandt en række tidlige oplysningstænkere betragtedes det menneskelige individ som noget naturgivent. Tænkere som Thomas Hobbes (1588-1679) og John Locke (1632-1704) opererede med begreber om en naturtilstand, hvori individer kontraktuelt kunne slutte sig sammen i fællesskaber med det formål at søge beskyttelse og velstand under fælles politisk lov. For Hobbes er opnåelsen af beskyttelse tæt knyttet til det sidste, altså individets frie afgivelse af sin individuelle frihed til suverænen, men for Locke forlener allerede menneskets

naturlige konstitution individet med en form for rettigheder. Locke skrev i *The Second Treatise of Government* (1689), at:

“[s]elvom jorden og alle laverestående skabninger er givet alle mennesker i fællesskab, så har enhver dog ejerskab til sin egen person. Hertil har ingen ret udover ham selv. Vi kan altså sige, at hans krops *arbejde* og hans hænders *produktion* i egentlig forstand er hans. Alt hvad han således fjerner fra den tilstand som naturen har stillet til rådighed ... har han blandet med sit arbejde og knyttet sammen med noget der er hans eget, og dermed har han gjort det til sin ejendom.”

Hos Locke har det naturlige individ således ejerskab til sig selv som krop, og på denne individualitetens *selvberoende grund* kan en gennemgribende ejendomsret etableres, der *qua* naturlig rettighed fordrer universel anerkendelse.

Karl Marx (1818-1883) kritiserede radikalt sådanne tanker i sin vurdering af den franske menneskerettighedserklæring af 1789. De revolutionære i Frankrig opløste den bestående feudale samfundsorden i sine individuelle bestanddele forstået som de naturlige mennesker. Til sådanne naturgivne væsner mente de at kunne knytte visse “naturlige rettigheder” som individuel frihed og en “hellig og ukrænkelig” ejendomsret. Mod dette indvendte Marx, at det “naturlige menneske”, som revolutionen angiveligt emanciperede, i virkeligheden blot var en reifikation af det borgerlige “egoistiske menneske”, der – som de franske revolutionære selv – var frembragt af de rådende materielle og ideologiske vilkår, og at de proklamerede rettigheder dermed heller ikke var universelle, men resultatet af disse historisk betingede individers økonomiske bevidsthed.

Men hvis den menneskelige individualitet ikke består i en given selvberoende realitet, men snarere udgår fra et selvforhold, der er kaldt frem på uudgrundelighedens grund, så rokkes der både ved den klassiske liberalistiske forestilling, idet *individualiteten ikke er en naturlig størrelse*, og ved den marxistiske forestilling, idet *individualiteten ikke kan udgrundes socioøkonomisk*. Men modsiger tesen om individets uudgrundelighed ikke selve begrebet om det irreduktibelt individuelle? Med andre ord, hvori består den *udelelighed*, som lader os fastholde tanken om det individuelle som andet end et ideologisk tankespind?

Den menneskelige individualitet har sit udspring i den måde, hvorpå den enkelte på *enestående vis* finder sig selv over for livets uudgrundelighed. De fænomener – såsom døden og fødslen – der aftegner livets konturer, og som dermed også er de *grænsefænomener*,

der lader uudgrundeligheden trænge helt ind på livet af os, viser i særdeleshed uudgrundelighedens individuierende magt. Filosofen Martin Heidegger (1889-1976) skriver om døden, at den præsenterer sig i livet som den yderste mulighed. Som sådan indrammer den et menneskelivs øvrige muligheder. Men døden er tillige den mulighed i hvert enkelt menneskes liv, som ikke kan overdrages til andre. Samtidig er døden, skønt den på denne måde uomgængeligt er den enkeltes, en magt, der unddrager sig den enkeltes herredømme; ja faktisk unddrager den sig, som Michel Foucault (1926-1984) påpeger mod slutningen af *Viljen til viden*, den politiske suverænitets herredømme. Døden er grænsen for den menneskelige magt, men samtidig det mest menneskelige overhovedet.

Fastholder vi tanken om, at individets individualitet ligger i en særegen udelelighed, kan udeleligheden ikke længere være en egenskab, som den enkelte besidder. *Udeleligheden* må i stedet bestå i det eksistentielle faktum, at den enkeltes forhold til de grænsefænomener, der kalder netop dette *enestående* menneske frem på uudgrundelighedens grund, ikke kan *deles* ud eller afhændes til andre parter. Ingen anden kan være født i mit sted, og ingen anden kan dø min død i mit sted.

56

Individet har et uudgrundeligt ansvar for den menneskelige fremtid

Med de to forrige teser er tanken om det velafgrænsede individ som metafysisk grundlag for moral og politik problematiseret. Dette er ikke et argument imod sagligheden af f.eks. begrebet "retsperson" og andre lignende juridiske kategorier, der knytter an til det empiriske individ. Det kritiske potentiale i tesoerne retter sig imod den uholdbare ophøjelse af det empiriske individ til selve politikken og moralens grundlag. Men selv med anerkendelsen af den juridiske (ikke-metafysiske) nødvendighed af at betragte mennesket som individuel retsperson samt nødvendigheden af at tilskrive det empiriske individ et etisk-juridisk ansvar for sine gerninger, bliver spørgsmålet stående om et ansvar, der kategorisk undslipper dette fokus.

Global opvarmning, migration, en uoverskuelig acceleration i bioteknologiske muligheder og andre af vor tids store udfordringer vokser

sig bestandigt større, mens det rådende etisk-juridiske paradigme (det selvberoende individ og den selvberoende stat, der udelukkende er ansvarlige for *egne* gerninger) kun i utilstrækkelig grad kan bringes i spil over for disse udfordringer. Den store forhindring for udarbejdelsen af løsninger på disse problemer er, at de sprænger enhver grænse. De kan således hverken føres tilbage til velafgrænsede individuelle aktører eller til personer, der *qua individ* kan betragte sig selv som skyldige i denne tingenes problematiske tilstand.

Tanken om den uudgrundelige individualitet anviser et ansvar, som overskrider, hvad den enkelte som selvberoende neksus for handling måtte pådrage sig gennem denne eller hin velafgrænsede forseelse, og den peger ind i et *radikalt, men uudgrundeligt ansvar for den menneskelige fremtid*. Denne ansvarlighed kan udfoldes i forhold til erfaringen af menneskelivets *uudgrundelighed* og i forhold til den menneskelige fremtids *uudgrundelige mulighedshorisont*.

Filosoffen Arnold Gehlen (1904-1976) skriver, at mennesket ikke kan nøjes med at *leve* livet, men at det snarere må *føre* det. Hermed påpeger han, som også tesen om individets uudgrundelighed ovenfor viser, at selve den åbenhed, der ligger i det menneskelige selvforhold, ankommer med et krav om, at mennesket tager hånd om den opgave, det er at give form til menneskelivet i dets uudgrundelige åbenhed. Denne oprindelige ansvarlighed er dermed ikke noget, der først opstår *post factum* som resultat af en konkret forseelse. Ansvaret opstår oprindeligt, idet mennesket kaldes frem på uudgrundelighedens grund.

Med de nye bioteknologiers hastige fremskridt stilles der imidlertid spørgsmål ved selve det uudgrundelige ved menneskelivet og dermed også den oprindelige eksistentielle ansvarlighed. Teknologiske optimister ser gryende muligheder for at overskride den menneskelige endelighed gennem bioteknologistiske indgreb. Hermed gribes der ind i den ubestemthed, der ellers er karakteristisk for det menneskelige. Filosofen Jürgen Habermas (f. 1929) advarer mod sådanne procedurer. Idet den nye bioteknologi ikke blot udvikles med terapeutisk formål, men også som positiv eugenik, rettes mod en genetisk forbedring af mennesket, indskrives der – i henhold til de rådende kulturelle og ideologisk forankrede forestillinger om, hvad “menneskelig forbedring” overhovedet betyder – en *genetisk bestemmelse* i mennesket. Andre mennesker *planter* således en positiv *fremmedbestemmelse* i det ellers *ubestemte, uudgrundelige* menneskelige selvforhold. Herved griber man ind i den uudgrundeligheds-erfaring, der bringer den enkelte i et *enestående* forhold til sig selv, og dermed

også i det ansvar, som den enkelte finder sig kaldet til at påtage sig over for menneskelivets uudgrundelige muligheder.

Det afgørende i denne afdækning af det menneskelige ansvar er, at det ikke knytter sig til det selvberoende individs *factum brutum*, men til erfaringen af en uudgrundelig *mulighedshorisont*, som alle vi, der lever nu, og alle de generationer af menneskeliv, der vil komme efter os, nødvendigvis må leve ind i. Dermed drages enhver tillige ind i et ansvar over for en radikal åben fremtid, som ingen af os, individuelt, kan siges at være årsag til. Det ansvarsbegreb, der knytter sig til det selvberoende individ, bærer en *tvingende nødvendighed*, for så vidt som det bygger på en kausal sammenhæng mellem en handling og ansvaret for konsekvenserne af denne handling. Ansvarer over for den uudgrundelige fremtids mulighedshorisont må derimod basere sig på en *fri overtagelse af den uudgrundelige ansvarlighed*. Det er netop denne udfordring, som f.eks. den globale opvarmning stiller os over for, idet problemet her er at anerkende sig selv som ansvarlig, selvom man ikke er skyldig, og at handle på dette ansvar, selvom andre – individer som stater – ikke handler på dette ansvar.

Migration og erindring

af Wulf Kansteiner, historiker, Aarhus Universitet

57

Integration kræver gode minder

De fleste mennesker kan forbinde noget med dét at være på vandring, selvom få mennesker har prøvet på egen krop at være på flugt fra en slagmark.

Samfund har forskellige tolerancetærskler over for flygtninge og varierende evne til at integrere disse mennesker efter ankomsten, blandt andet fordi samfund udvikler forskellige erindringer om migration. I typiske immigrantsamfund som USA og Australien blev de problematiske og skamfulde aspekter ved masseudvandring eller deportation fra Europa hurtigt skubbet til side af opløftende beretninger om frihed og selvskabt velstand. Fortidens lidelser og bristede forhåbninger blev dækket bag skalkeskjul bygget op af etnisk folkløse og et opdigtet nationalt ny-sammenhold, der siden hen dannede et solidt fundament for opbygningen af demokratiske retssamfund.

I Europa håndterede man de store folkevandringer efter 2. Verdenskrig på lignende vis. På kryds og tværs af Østeuropa og Tyskland søgte flygtende, fordrevne og ideologisk hjemløse mennesker ly bag forestillinger om etnisk ensartethed og politisk enighed. Integrationskræfter udøvede i udstrakt grad deres egen strukturelle vold. Sprog, herkomst, politisk utilfredshed og et væld af uønskede minder forsvandt i en ubønhørlig strøm af positive og til lejligheden opfundne traditioner. Den kulturelle vold, som var udformet for at skjule fortidens begejstring for nazismen, det udbredte samarbejde med tyskerne og et stort antal naziforbrydelser, fremskyndede også flygtningenes hurtige forvandling til borgere.

Et forarmet og ødelagt kontinent var i stand til at give plads til mindst 15 millioner migranter, navnlig i et Vesttyskland, der i de føl-

gende år fortsatte med at byde velkommen til millioner af mennesker, som glad og gerne vendte det kommunistiske Østeuropa ryggen. Ironisk nok opretholdt Vesttyskland og mange af dets nabolande stadig fremstillingen af sig selv som ikke-immigrationssamfund. På en eller anden måde var en masse (vest)tyskere selv migranter eller efterkommere af migranter, mens samfundet stadigvæk forestillede sig, at det bestod af en stabil, homogen national gruppe af mennesker, der altid har boet på det samme sted og været knyttet til de samme traditioner.

Her var det formålstjenligt at opfinde nye betegnelser, som man kunne bruge om mennesker i bevægelse, såsom det kreative udtryk *Spätaussiedler* – ‘sent genbosatte’ (med tyske rødder), men ikke migranter. De strategier, man brugte til at glemme migrationens stigmatisering, var særdeles velegnede til at fremme integrationen, men de blev samtidig en erindringsmæssig belastning for migranter fra Syd-europa, der trods opfordringer til at flytte nordpå ikke blev mødt med lige så optimistiske langtidsperspektiver eller opfindsomme betegnelser for oprindeligt tilhørsforhold. Efterkommere af tyrkiske indvandrere ville f.eks. have haft et andet liv i dagens tyske samfund, hvis de indrejsende tyrkere i 1960’ernes Vesttyskland var blevet beskrevet ud fra samme standard, f.eks. et traditionelt og langvarigt tysk-tyrkisk økonomisk samarbejde. Disse eksempler viser, at integrationen af nytillkomne altid har fungeret bedst, når den forudgående forflytning af mennesker med vilje bliver (fejlagtigt) husket for at understøtte integrationsprocessen – ofte med den pris, at man glemmer væsentlige dele af forflytningsoplevelsen – og ved at man behændigt sniger sig uden om den problematiske betegnelse ‘migrant’.

I 2015 ankom der vel i omegnen af to millioner mennesker til EU. De kom fra Syrien, Afghanistan, Kosovo, Eritrea og mange andre lande. Det svarer til godt 3 % af de flygtninge, som over hele verden det år forlod deres hjemstavn på grund af krig, sult, fattigdom og andre ulykker og katastrofer. Det at huse, brødføde og uddanne disse to millioner mennesker kan næppe anses for at udgøre en alvorlig materiel eller økonomisk udfordring for EU, hvis samlede befolkning på omtrent 500 millioner i 2015 genererede et bruttonationalprodukt på i alt 16,5 billioner euro, svarende til 23 % af verdens samlede BNP. Der skulle mange flere flygtninge til, hvis den enestående økonomiske velstand skulle overbebyrdes rent ressourcemæssigt. Desuden er der stor sandsynlighed for, at flygtninge og deres efterkommere i det lange løb vil blive et aktiv for EU snarere end en belastning, både i demografisk og økonomisk forstand.

Her har vi tydeligvis ikke at gøre med et materielt problem, men med et problem, der bunder i kultur, mentalitet, etik – og erindring.

I de velstående, nordeuropæiske lande ser mange negativt på de blivende konsekvenser af immigrationstendenserne efter 2. Verdenskrig. De husker klart den påståede skade, som deres samfund har lidt efter gæstearbejderne i 1960'erne og 70'erne ankom sydfra, og efter 1990 fra Østeuropa, sideløbende med politiske asylansøgere. Også selvom fakta siger noget andet, og de fleste økonomer mener, at disse folkevandringer har påvirket vækstøkonomierne positivt snarere end negativt, og statistikkerne over kriminalitet røber, at kun nogle få afgrænsede immigrantgrupper udviser en markant forhøjet tilbøjelighed til at bryde loven. Det er vigtigt at holde fast i disse fakta, men det er næppe nok i sig selv.

Erindringer bygger nemlig ikke på fakta. De bygger på historier, minder, billeder og følelser. Stillet over for uigendrivelige beviser på det modsatte har populistiske politikere over hele Europa stædigt fastholdt, at de og deres vælgere føler sig truet af immigranter. Desværre har de helt ret. Skal man håndtere en dysfunktionel hukommelse og de fejlerindringer, som den afstedkommer, må man således gå vejen ad erindringsanalyse og erindringsarbejde. Vi har behov for nye historier og følelser snarere end flere fakta.

58

Gode minder bliver ikke fundet, men opfundet

At få historien om tidligere tiders migrationer på plads på ny burde være en enkel opgave. Den sociale erindring er ekstremt letbevægelig: Den vrides, gendrejes og genopfindes for at passe ind i en given dagsorden. Men samtidig kan sociale erindringer være uhyre vedholdende, og ofte reproduceres de på uforudsigelig vis i det skjulte, og på lige så mange forskellige måder, som vi mennesker har kommunikationsformer. Det kræver både kreativitet og tålmodighed at skabe og sikre offentlige erindringer.

Måske er det netop tålmodighed og kreativitet, det har skortet på. Den manglende fantasi og utålmodighed kan måske forklare, hvorfor den ansvarlige konstruktion af delte erindringer ikke er agtet højere i det politiske liv. Hvordan kan vi anvende de uudnyttede kulturelle ressourcer, der ligger i den politiske bearbejdning af det fælles grundlag, til at bygge bro mellem det faktuelle og det opfattede, og derved skabe politiske muligheder for at være inkluderende? Hvordan skal vi

begribe tidligere tiders migrationsoplevelser for at løse det, der i dag opfattes som truende migrationskriser? Hvordan kan vi bedst forstå de massive forflytninger af mennesker, som fulgte i kølvandet på de to verdenskrige, koldkrigstidens politiske migrationer og bevægelserne i arbejdsstyrken i det nu historisk velstående Europa, når vi i dag vil fremme integrationen snarere end at hindre den? Hvordan kan vi i dag foregribe erindringerne om krigen i Syrien, ødelæggelserne i Irak og elendigheden fostret af den fortsatte krigstilstand i Afghanistan, sådan at immigranterne og deres modvillige værtsfolk kan skabe et produktivt og holdbart liv sammen? Hvordan kan vi skabe et erindringsmønster og tage højde for fremtidige minder om hændelser, der endnu ikke har fundet sted, vel vidende at erindringsarbejdet er så bestemmende for fællesskabets vel?

Det kan umiddelbart lyde som en raptus udi sociokulturel ønsketænkning, men den underliggende fortolkningsmekanisme er klar: Minderne – de fortalte og de ufortalte – om fordums migrationer er en afgørende faktor for, hvordan et givet samfund formår at byde nytilkomne borgere velkommen på en ligeværdig måde. Hvis man kan forestille sig, at man selv er en potentiel del af et folk i bevægelse, så er det langt nemmere at forholde sig til tilflyttere. Lige så virkelig er også plasticiteten i delte erindringer. Erindringsforskningen viser, at det, der vejer tungest i den kollektive hukommelse, ikke er det, der rent faktisk fandt sted. Afgørende er derimod folks følelser og formodninger om det, der fandt sted. Det er præcis på denne måde, at kulturen i det 20. århundrede har flyttet bjerge. Nærmest ud af det blå har massemedierne formået at omskabe de mest brutale og formørkede kapitler i historien om nazismen og 2. Verdenskrig til trøsterige, opløftende historier om heltmod, uskyld, offerskæbner og retfærdighed, der sker fyldest. I en slags sekulær reformation blev de overlevende fra Auschwitz en art offentligt hædrede personligheder på den mentale scene, som udgøres af befolkningernes erindring om Holocaust. Dette eksempel viser, at plasticiteten i den kollektive hukommelse medfører et vigtigt etisk ansvar. Som samfund står vi til ansvar for vore erindringer, og vi bør vælge med omhu og omtanke, når vi husker de begivenheder, som tegner vores kollektive jeg: Vi mindes, derfor er vi!

Ansvarlighed i erindringen er desværre en vanskelig ting at praktisere, og det fører os uvægerligt ind i et besværligt paradoks. På den ene side gør vi vores yderste for at huske på flygtninges og migranternes fortvivlede livssituation. Som ofre, der har lidt, fortjener de vores respekt og medleven. En bredt funderet og fælles erindring om deres lidelser er en forudsætning for retfærdighed og humanitær handling. På den anden side er flygtninge og migranter ikke deltagere

i de lande, hvor de opholder sig. Ordene ‘migrant’ og ‘flygtning’ kan næppe siges at være værdineutrale. Betegner man personer med ord, der antyder, at de fortjener særbehandling, så gør man dem til skydeskive for andres diskrimination, arrogance og i bedste fald medlidenhed. Vi er nødt til at bearbejde og endda til dels glemme migranten og migrationsoplevelsen, hvis vi skal kunne byde nytilkomne mennesker indenfor som fuldgyldige, blivende medlemmer af vore samfund. Og hvordan kan vi så afstemme og forene disse to fornuftige men tilsyneladende diametralt modsatte etiske principper?

Målet om at ære flygtningen og samtidig glemme migranten behøver ikke at være selvmodsigende. Kulturelle erindringer er aldrig konsekvent samstemmende, men derimod dynamiske, mangesidige og selvmodsigende. Officielle, institutionelle erindringer om migration kan hylde flygtningen, alt imens korttidshukommelsen med hverdagens skiftende mediehistorier kan hjælpe med at afmontere det skarpe, kunstige skel mellem migranter og ikke-migranter.

59

Gode migrationsminder hylder flygtningen og glemmer migranten

De seneste migrationer, som europæiske samfund husker tydeligt og negativt som migrationer, har bund i efterkrigstidens økonomiske mirakel, Sovjetimperiets sammenbrud og forskellige flygtningekriser. Disse migrationer er blevet husket med skuffende ensartede og ofte fordomsfulde billeder og fortællinger i den politiske diskurs og i massemediernes fremstillinger samt i internettets uendelige ekkodal. Hvis den slags dysfunktionelle erindringer skal tages ud af drift, har Europa brug for på én og samme tid at omfavne billedet af flygtningen som et erindringsikon og glemme migrantens særkender.

Fra medieforskningen ved vi, at de narrative verdener, som dyrkes i fjernsynets og internettets allestedsnærværende nyhedsdækning, har formet kraftfulde og stereotype billeder af det iboende subversive og forbryderiske i ‘det fremmede’. Op gennem 1990’erne blev tv-programmer i bedste sendetid tiltagende voldelige og kriminalitetsfikserede, og de større europæiske kanaler havde sjældent en aften uden velkomponerede, følelsesbetonede, manipulerende historier om tyrkisk sexisme, polsk snuhed, russisk brutalitet og arabisk terrorisme,

efterfulgt af talkshows, som ud på de små timer forudsigeligt og uafledeligt gentog de samme synspunkter og gjorde deres til at cementere disse synspunkter som bredt funderede, delte erindringer. Forsimpede, kollektive symboler for anderledeshed blev også bragt effektivt til torvs via højrefløjspropaganda og vakte i særdeleshed, men ikke udelukkende, genklang hos et ivrigt publikum i de områder, der lå uden for Europas byer og typisk var præget af høj arbejdsløshed, dalende befolkningstal, en lav grad af kulturel mangfoldighed og et system, der ikke reelt set var politisk repræsentativt. Den stadige strøm af ensformige mediebilleder og det dybe og faste sociale flodleje, som den gennemstrømmer, er dét, vi står over for at skulle forandre, hvis vi virkelig ønsker at opbygge mere inklusive samfund.

Denne beretning om multikulturalismens forlis er belejlig for et transnationalt, liberalt samfund, der har svært ved at påtage sig ansvaret for de fejlslagne migrationspolitiske programmer, som nu i årtier har forhindret EU i at leve op til sine forpligtelser i henhold til FN, Genèvekonventionen og de gældende menneskerettighedsprincipper. Men denne betimelige forklaring antyder ikke desto mindre, at der her ligger en erindringsmæssig udfordring, der er værd at undersøge nærmere, og som viser hen til et erindringsarbejde. Vi har brug for nogle helt andre billeder af de mennesker, der for tiden er i bevægelse, og som nu lever iblandt os.

Medierne kan medvirke til at løse opgaven. De kan bidrage ved at tage få, enkle og dog sjældent anvendte strategier i anvendelse. Både fiktions- og faktaprogrammer på fjernsynet bør kaste mere lys over, hvor komplekse og mangfoldige årsagerne til migration kan være. Dermed kan man forhindre, at der opstår forenkede og forenkende billeder af migranter. Nok så væsentligt ville det være, hvis medierne bidrog til at rekonstruere de udfordringer, som migration byder på. Medierne ville kunne gøre dette ud fra de migrerendes perspektiv og dermed skabe en dyb klangbund og muliggøre identifikation hos de mennesker, der for tiden ikke selv er på vandring.

Der findes måder at identificere sig med fremmede menneskers lidelser på, via f.eks. vidnesbyrd om Holocaust og andre menneskerettighedskatastrofer. Sidst men ikke mindst skal det være muligt for folk i bevægelse at producere deres egne erindringer i en form, der kan deles bredt, og som giver os beretninger fra personernes egne synsvinkler, og som er produceret ved hjælp af det europæiske medielandskabs bedste udstyr og fremmeste eksperter. Dette sidste element er potentielt altafgørende. Folk, der er indvandret, får sjældent chancen for at tale ret meget på egne vegne i medierne. De styrer aldrig programfladen eller produktionen; de skriver ikke deres

egne manuskripter, kører ikke deres egne kameraer eller følger egne redaktionelle strategier. Og dog er det netop dét, der skal til, for at de kan få chancen for at vinde offentlighedens hjerter. Det er også dét, som public service-fjernsyn bør handle om – hellere end gerne på bekostning af endnu et quizprogram eller endnu en fremmedfjendtlig mordserie.

I disse år er de sidste overlevende fra koncentrationslejrene ved at forlade scenen før tæppefald, og flygtningene kunne træde ind i stedet. De, som har overlevet krig, menneskehandel og vedvarende fordomme, fortjener deres egne mindelunde og en fremtrædende plads i undervisningen på skolerne, på museerne og i medierne. Som en skildring, der er indmejslet i vores kulturelle erindring, kunne billedet af flygtningen sikre, at vi husker på migrationens kvaler og opmærksomt lytter til den stemme, der råber "Aldrig mere!" – alt imens vi har travlt med at glemme migranten, som det sig retteligen hør og bør ifølge immigrationssamfundenes opfundne traditioner. Opgaven med på ansvarlig vis at huske og at glemme, og samtidig reflektere over os selv, er kun lige begyndt, og den er nødt til at udfolde sig i et væld af forskellige miljøer, herunder i den akademiske verden, i museums-kulturen, i bedste tv-sendetid og i vore digitale erindringsrum.

Reformation
Treenighed
Eksistens
Politik
Grænser
Omverden
Strid
Autoritet
Indflydelse
Hverdag
Rammer

Økonomi Videnskab Teknologi

Økonomi

af Ove K. Pedersen, professor i komparativ politisk økonomi, Copenhagen Business School

60 **Økonomien kan ikke og bør ikke give argumenter for at gøre det nødvendige eller give nogen aflad for det gjorte**

Nutidens tidsånd er domineret af økonomisk tænkning. Det siger flere og flere. Eksemplerne er da også mange: Regeringer lægger økonomiske analyser til grund for deres politiske lovforslag; embedsmænd udarbejder lovprogrammer med hjælp fra økonomiske modeller; den økonomiske politik lægges til rette efter overvejelser, der har i sit udspring i økonomisk teori. Og så videre. Nogle kalder derfor økonomisk tænkning for nutidens teologi, ligesom de gør økonomer til nutidens præsteskab.

Måske er det overdrevet. Måske er det ikke. Men kritikken af økonomismen er tiltagende, og der foregår nu en heftig værdikamp om, hvilke menneskesyn og fællesskabsidealer der bør lægges til grund for politiske debatter og beslutninger. Nogle påstår, at økonomismen er en teknokratisk tilgang og forbander den som menneskefjendsk og på længere sigt destruktiv. Andre mener, at der findes alternativer – religiøse, etiske eller ideologiske tilgange – der kan sikre en bedre fremtid for kloden og menneskeheden. Dog er det ikke at foragte, hvad økonomismen har bidraget til i dansk sammenhæng, ej heller hvilken rolle den spiller dags dato.

Økonomismen vandt indpas allerede fra 1950'erne og bidrog uden tvivl til at gøre Danmark til et af de rigeste lande i verden. Den fik dog først politisk betydning fra 1970'erne og 80'erne og lagde som sådan grunden til den politiske konsensus, der først førte til velfærdsstatens opbygning og dernæst til dens reformering til en konkurrencestat. I dag er økonomisk tænkning almindeligt udbredt og anvendes i alle slags politiske processer, ligesom den ligger til grund for, hvordan mange formulerer deres politiske interesser, og for hvordan befolkningen generelt tænker og argumenterer, når der diskuteres politik. Både velfærdsstat og politisk konsensus er bundet til økono-

mismen, og dermed til historien om, hvordan økonomisk tænkning blev udviklet fra ingenting til en selvstændig ideologi.

De vigtigste begivenheder fandt sted i 1960'erne. Her blev Det Økonomiske Råd oprettet med den opgave "at følge landets økonomiske udvikling og belyse de langsigtede udviklingsperspektiver samt at bidrage til at samordne de forskellige økonomiske interesser". Her begyndte også forestillingen om, at det var fuld beskæftigelse og fjernelse af barrierer for arbejdskraftens mobilitet, der var velfærdsstatens kerneopgave. Tillige begyndte den tekniske opbygning af de makroøkonomiske modeller (ADAM, SMEC), som rådet og andre kunne anvende til at foretage økonomiske analyser. 1960'erne var skæbnens årti. Her blev nutidens økonomisme etableret. Siden har det Det Økonomiske Råd da også været blandt de vigtigste bidragsydere hertil.

Rådets opgave var todelt. Først skulle det skabe de faglige – økonomisk-tekniske – forudsætninger for, at der kunne træffes politiske beslutninger baseret på politisk neutrale analyser med anvendelse af makroøkonomiske modeller og statistik. Dernæst skulle rådet bidrage til at Folketing og arbejdsmarkedets parter, virksomheder og husholdninger kunne samordne deres økonomiske beslutninger ud fra en målsætning om at fremme fuld beskæftigelse og forbedre samfundsøkonomien.

Ideen var at undgå opslidende konflikter mellem parterne på arbejdsmarkedet og gøre det muligt for regering og parterne frivilligt at koordinere deres økonomiske beslutninger. I modsætning til mange andre lande, hvor klassekamp hærgede, skulle der i Danmark foregå en fredelig koordination som forudsætning for forhandlinger i Folketinget og på arbejdsmarkedet. Der skulle udvikles en forhandlingsøkonomi, og til formålet etableredes en samfundsøkonomisk forestilling, hvori konsekvenserne af regeringens økonomiske politik kunne regnes sammen med konsekvenserne af lønforhandlinger på arbejdsmarkedet, ligesom begge kunne anskues fra husholdningernes synsvinkel, således at det samlet blev muligt at besvare spørgsmål som: Hvad betyder lønudvikling og ændringer i skat for familiernes købekraft og opsparingsevne? Og hvad betyder ændringer i købekraften for betalingsbalance og arbejdsløshed?

Den samfundsøkonomiske forestilling (SØF) eksisterede ikke forud for 1950'erne. Men gradvist begyndte den at tilsidesætte de klassiske politiske ideologier som grundlag for partiernes politiske programmer og for Folketingets forhandlinger. Men mere end det. Den skabte også forestillingen om et fællesskab, hvori alle økonomiske beslutninger på markederne, i husholdningerne og af politikerne kunne kobles matematisk til hinanden, således at det kunne beregnes,

hvilke konsekvenser ændringer i statsbudgettet ville have for nationalbudgettet – og omvendt. På den måde kom SØF til at udgøre en logik – en rationalitet – for en sammenhæng mellem individ og fællesskab: Men også en ideologi for, hvad der udgør et dansk fællesskab og borgernes medlemskab heri. Og endnu mere end det. Den blev til et egentligt politisk program for de vigtigste partier og interesseorganisationer og gjorde dem ansvarlige for at pleje samfundsøkonomiens ve og vel som forudsætning for at bygge en velfærdsstat, men også for at sikre, at en økonomisk konkurrenceevne kunne skabe økonomisk vækst til finansiering af velfærd og velstand.

61

Folk bliver narret af økonomernes analyser og deres rundhåndede tilsagn om, at disse giver adgang til sandheden og indsigt i fremtiden

Der har været en stærk forventning om, at der med samfundsøkonomiske argumenter kunne skabes en følelse af en national samhørighed og en forpligtelse til for alle at påtage sig et medansvar for nationens økonomiske fremtid. Den samfundsøkonomiske forestilling (SØF) blev en fjerde ideologi, der forbandt socialdemokratisme (velfærd) med liberalisme (konkurrence) og konservatisme (økonomisk nationalisme).

I dag er SØF fuldt udbygget og alment udbredt. Der er etableret økonomiske sekretariater og uddannet økonomer, der til deres analyser kan anvende stadig flere matematiske modeller og mere omfattende databaser. Halvårligt skrives der dusinvis af økonomiske redegørelser til regeringer og interesseorganisationer. På samme vis er Folketingets arbejde omkring finanslov og regeringens procedurer omkring tilrettelæggelse af lovprogram blevet tilrettelagt efter hensynet til den matematiske sammenhæng mellem den økonomiske fælles- og egeninteresse. Det samme foregår som forberedelse af overenskomstforhandlinger på det private og det offentlige arbejdsmarked. Dybt i den danske samfundsmodel er SØF forudsætning for velfærdsstatens opbygning og dens reformering og for statens budgetlægning og styring af kommuner og regioner. I dagens Danmark er der ingen kollektive beslutninger, der ikke på den ene eller anden måde er indlejret i SØF.

Først og fremmest er SØF dog forudsætning for to ting, der udgør den danske samfundsmode. For det første, at alle, der deltager i den politiske debat – partier, interesser, borgere og medier – forstår samfundet i lyset af SØF, hvorfor SØF da også er blevet den selvfølgelig – politisk neutrale – ideologi, der giver mening til, hvad der er fællesskabets interesser, men også lægger rammer for formulering af egeninteresser. For det andet, at SØF løbende producerer økonomiske problemstillinger (f.eks. manglende udbud af arbejdskraft) og løsningsforslag (f.eks. reformering af dagpengesystemet), både for de politiske partier og for regeringer, og i begge tilfælde med en sådan aura af objektivitet, at både problemer og løsninger fremstår som – eller kan fremstilles – som “nødvendige”.

Kort sagt: Over mere end 50 år er SØF udviklet til en bestemt måde at tale om “nødvendighedens politik” og begrunde økonomiske stramninger (og det modsatte) såvel som velfærdspolitiske reformer (og det modsatte). SØF er udviklet til en tvingende argumentation, men også en ideologi. Den beskriver “vor” fælles fremtid ved hjælp af økonomisk teori og lægger på samme tid rammer for en rationel politik, hvorved den skaber en følelse af et fælles tilhør – til et samfund og dets økonomi. Som sådan giver den også argumenter for at gøre det nødvendige og giver aflad for regeringer og ministre, når de ved forhandlinger må træffe “ansvarsfulde, men hårde” beslutninger med konsekvenser for den fælles økonomi.

Trods en aura af objektivitet og rationalitet hviler SØF dog på præmisser, der enten er formelle (matematiske) eller ideologiske (holdninger). Af samme grund kan økonomer stille spidsfindige spørgsmål til andre økonomer, alt efter hvor de er ansat, og interesseorganisationer kan geråde i konflikt om økonomiske forudsigelser, selvom de er udarbejdet ved anvendelse af de samme økonomiske modeller. For eksempel: Hvorfor kan en økonom i Arbejderbevægelsens Erhvervsråd være uenig med en økonom i Dansk Industri? Og hvorfor kan økonomiske sekretariater mene noget under den ene regering og noget andet under den anden? Og på samme måde: Hvorfor kan økonomer være i strid med teologer, sociologer, politologer og andre lærde om, hvordan man skal forstå og forklare virkeligheden? Alt dette og meget mere gør det svært at fastholde ærbødigheden over for økonomer og “nødvendighedens politik”.

Der synes nemlig ikke at være fornuftsgrunde for den antagelse, at der ikke skulle være alternative tilgange til forståelse af fællesskab og menneske, ligesom der ikke skulle være andre muligheder for at gøre fortjenstfulde gerninger end dem, økonomer forkynner. På den måde udgør SØF tankens ufrihed: Den tvinger menneskesyn og sam-

fundsanskuelse ind i økonomismens logik, på samme måde som den forudsætter, at alene økonomer har adgang til indsigt i mennesket og dets motiver. Økonomer bør derfor ikke have nogen særlig magt eller forret. Deres argumenter bør ej heller regnes for mere overbevisende end alle andre.

Dog må de heller ikke foragtes, da økonomisk teori og analyser er lige så gode som andre, men heller ikke bedre, og at det derfor er folket selv og dets repræsentanter, der må belæres om, at økonomiske argumenter er nyttige, når de bringer systematik og ordentlighed til den politiske debat, men skadelige, når alternative tilgange overdøves eller udelukkes.

Af samme grund må politikere belæres om, at tilliden til, at de kan opnå aflad ved at overtage økonomernes argumenter, er falsk, og at "nødvendighedens politik" aldrig kan give frelse for kritik. Derfor er folket og dets vogtere (forskere, medier og mange andre) også forpligtede til at holde skarpt øje med, at økonomer ikke forkynrer egne fantasier skjult i økonomiske argumenter, ligesom økonomerne selv er pligtige til med ærbødighed at byde anden og alternativ viden velkommen.

62

Ingen kan opnå aflad ved at overlade til økonomerne at definere, hvad der er råd til

Man kan sige, at regeringer og andre ikke må lade økonomer og økonomisk tænkning definere fællesskabets nutid og fremtid, men at alle må belæres om, at borgere såvel som politikere er forpligtede til at have delagtighed i sandhedens definition og i formgivningen af deres egen fremtid.

Folket bør tværtimod belæres om, at deres tro på økonomer og deres skattebetaling til "fællesskabets bedste" på ingen måde kan sammenlignes med barmhjertighedsgerninger. De bør belæres om, at de ved at betale skat og følge politikernes nødvendige politik ikke kan opnå aflad for egne gerninger eller skaffe sig tilgivelse for den ulighed, nød eller sociale stigmatisering, der følger med nødvendighedens politik. De bør nemlig vide, at de ved at hjælpe de fattige og nødlidende handler bedre end ved at lade politikere og velfærdsstaten stå for omsorg og retfærdighed. Dog er det ikke at foragte at betale skat, ej heller at

acceptere politikernes definition på fællesskabets bedste, hvis det tjener til at mindske den sociale ulighed. Og det er heller ikke at foragte, at velfærdsstaten og dens mange ansatte yder professionel omsorg og retfærdighed. Alligevel er det vanvid at mene, at velfærdsstaten og skattebetaling er den eneste vej til velstand og retfærdighed.

Oprindeligt – helt tilbage til 1950'erne – blev der udstukket to veje til det gode samfund. Begge havde det samme mål, men var forskellige i deres syn på forholdet mellem fællesskab og borger. Den ene – velfærdssamfundet – gjorde den enkelte til medborger og medansvarlig ikke bare for demokratisk deltagelse, men også for at sikre omsorg og retfærdighed ved egen frivillig deltagelse. Den anden – velfærdsstaten – gjorde den enkelte til skatteborger og lagde ansvaret for omsorg og retfærdighed over på statens velfærdsmedarbejdere. Oprindeligt vandt den første, og der blev igangsat et stortilet projekt for at danne alle til at være medborgere i et fællesskab, hvor den enkelte i hverdagen og fra det civile samfund påtog sig at hjælpe de svage og støtte de udsatte, men også at betale skat og tage vare på sig selv og sin familie. Først senere – fra 1970'erne og 80'erne – vandt den anden, og der blev igangsat en omfattende statsliggørelse, der gjorde alle til skatteborgere og lagde ansvaret for lighed og social tryghed over på staten.

Ansvaret for at tage vare på sig selv og familien trådte i baggrunden, og udbredt blev den forventning, at man kunne kræve ydelser og service i det omfang, man betalte skat. Noget for noget hed det. Fra 1990 blev velfærdsstaten reformeret, og kravet om at tage vare på sig selv og familien blev strammet på tusind måder. Konkurrencestaten videreførte statsliggørelsen, gjorde den endda mere omfattende og indgribende. I dag hedder det, at pligten til at arbejde går forud for retten til sociale ydelser. I hele processen forsvandt den holdning, at man betaler skat og yder hjælp uden forventningen om at få noget igen. Næstekærligheden trådte i baggrunden, egenkærligheden i forgrunden, og hvor næstekærligheden var velfærdssamfundets sande skat, blev skatten det i velfærdsstaten og endnu mere i konkurrencestaten.

Folket bør derfor belæres om, at en alternativ tilgang til det gode samfund er gået tabt, og at efterkrigstidens drøm om at danne alle til medborgere ikke er lykkedes. De bør fortælles, at der er forskel på et velfærdssamfund, hvor de udsatte er de første og de rige de sidste, og en konkurrencestat, hvor de rige er de første og de udsatte de sidste. De bør nemlig vide, at fællesskabet vokser, og menneskene bliver bedre ved at betale skat til de udsatte og yde hjælp til alle i nød, uanset forventningen om at få noget igen.

Følgelig kan man sige, at det ikke er at foragte at lade politikere beslutte, hvem der er i nød, og økonomer at beregne, hvad der er råd til, men at det på ingen måde giver aflad til dig eller mig. Det synes nemlig fornuftigt at antage, at skattebetalingen aldrig vil blive så stor, at den fjerner al nød, og at velfærdsstaten aldrig bliver så indgribende, at den kan yde den nødvendige tryghed. Vi kan ikke fraskrive os ansvaret for egne beslutninger og ansvaret for selv at yde hjælp til den trængende og tro, at tilliden overlever alligevel. Som borgere må vi derimod tage vores udgangspunkt i, at når politikere og økonomer beslutter på vores vegne, vil verden snarere vinde ved, at vi fromt beder for, at de har ret, end blot og blindt forlade os på, at de har det.

Videnskab

af Niels Henrik Gregersen, teolog, Københavns Universitet

63 Videnskabens gyldighed er transkulturel, dens tolkning kulturel

Naturvidenskaben regner vi i dag som en selvfølge. Naturligvis har vi og skal vi have naturvidenskab. Tordenskraldet har naturlige årsager og skyldes ikke Thors hammer eller Guds vrede. Og naturligvis har vi universiteter, hvor de "våde videnskaber" (naturvidenskab og medicin) er universiteternes pryd. I dag er det snarere i forbindelse med "tørre videnskaber" (humaniora, socialvidenskab, jura og teologi), at der med mellemrum spørges til, om de overhovedet er egentlige videnskaber og i så fald hvordan.

Men helt selvfølgelig er naturvidenskaben ikke – historisk set. Opfindelser går langt tilbage i menneskehedens historie, og selvrefleksive kulturer begyndte at udvikle sig omkring år 500 f.v.t. – i den periode, som filosofen Karl Jaspers (1883-1969) har kaldt menneskehedens aksetid. Men naturvidenskab i moderne forstand blev først til i 1500-1700-tallet.

Naturvidenskaben forudsætter nemlig to ting: en basal tro på, at verden hænger sammen og er båret oppe af universelle naturlove (eller noget, der ligner), samt en bevidsthed om, at vi selv må gå ud og se efter, om vore teorier passer. I antikken havde vi på den ene side Aristoteles, som var en mester i empiriske observationer, på den anden side havde vi pythagoræere, platonikere og stoikere, der talte om en matematisk sammenhæng i universet og sågar om en form for fornuft i universet. Problemet med Aristoteles var, at han på en måde tænkte alt for konkret: Hver ting har sin natur og sine iboende kræfter eller evner. Moderne fysik blev derfor til som et opgør med det aristoteliske verdensbillede. Problemet med pythagoræerne og stoikerne var, at de mente, at man kunne tænke sig til naturens orden, fordi der måtte være en forhåndsetableret orden i universet, der afspejler sig i den menneskelige fornuft. Selv i 1400-1500-tallets renæssance

diskuterede man ad rent filosofisk vej, om verden var uendelig eller begrænset. Spekulationerne kørte i friløb.

Hvad der skulle til – kulturelt set – var en forståelse af, at verden både havde en orden, som mennesket kan undersøge og få nogenlunde hold på ad matematikkens vej, og at verden er kontingent, og hvordan den var indrettet, måtte man finde ud af gennem empiriske observationer. Her spillede to tanker fra jødedom og kristendom ind i den tidlige naturvidenskabs fødsel. For det første skabelsestanken: Verden er skabt af en velvillig og fornuftig Gud (Johannes 1,1: “I begyndelsen var Logos”); men da man ikke kan kigge direkte ind i Guds tanke/ord/logos, må vi ud og se efter, hvad Gud har villet. For det andet: Gud taler to sprog, menneskets sprog og matematikkens sprog, og har derfor åbenbaret sig i to bøger: Bibelens bog og naturens bog. Tror man, at Gud kun taler helligskrifternes sprog, som er tilpasset den umiddelbare menneskelige erfaringsverden, bliver man en fundamentalist, der bilder sig ind, at man kan have en “bibelsk” eller “kora-nisk” naturvidenskab. Den opfattelse må med, at Gud ikke bare taler menneskesprog, men også taler universelt i matematikkens sprog. Gud er “den store matematiker”, som den lutherske Johannes Kepler (1571-1630) formulerede det.

På den måde fik pythagoræerne ret. Men så igen: Matematik er ikke bare matematik. Der findes den “rene matematik”, og der findes den “anvendte matematik” – den, som passer på virkeligheden, i modsætning til alle mulige universer, som vi blot kan tænke os til. Her opstår begrebet om naturlove som de faktiske lovmæssigheder, der præger universet som helhed.

Videnskabshistorikere peger på, at det var René Descartes (1596-1650), der skabte de første konturer af det, vi i dag forstår ved naturlove. I sit berømte brev til vennen Mersenne fra 15. april 1630 skrev Descartes følgende: “Du må ikke tøve med allevegne at sige og forkynde, at det er Gud, som har nedlagt disse love i naturen, ligesom en konge sætter love i sit rige. Der er ikke noget, vi ikke kan forstå, hvis vi gør os umage. Lovene er alle medfødte i vores sind, ligesom en jordisk konge ville indprente sine love i sine undersåtters hjerte, hvis han havde haft magt til det”. Pointen er her, at lovmæssighederne er universelle, men også at de kan opdages af mennesker, hvis vi gør os umage.

Det var dette begreb om naturlove, som senere i 1600-tallet blev overtaget af fysikeren Isaac Newton (1643-1727) og kemikeren Robert Boyle (1626-1691), men nu uden ideen om medfødte ideer. Igen: Vi må selv ud og se efter. Midlet hertil er den hypotetisk-deduktive metode, der systematisk afprøver, om følgeslutningerne (“deduktionerne”)

af vore matematiske ideer (“hypoteserne”) passer til de svar, som de empiriske observationer og eksperimentelle forsøg afgiver. Således Newtons hovedværk, *Naturfilosofiens matematiske principper* (“Principia”) fra 1687. Uanset videnskabens opkomst og snirklede veje, så er det store og smukke ved naturvidenskaben, at en god del af dens bedste resultater er blevet stående og i dag har gyldighed i alle kulturer, vestlige som østlige, religiøse såvel som irreligiøse. Det er den samme tyngdekraft, der gælder i Berlin og Beijing, ligesom molekylærbiologien er den samme verden over. Det er også den samme atomteori, der bruges både i USA og Nordkorea, når der produceres atombomber. “Nice physics!”, skal J. Robert Oppenheimer (1904-1967) have udbrudt, da den første atomprøvesprængning fandt sted. Kim Jong-un er enig.

Forskellige er derimod de kulturelle tolkninger af fysik og evolutionsteori. Albert Einstein kunne til sin dødsdag ikke tro, at Niels Bohr havde ret i, at kvanteprocesser har et element af tilfældighed i sig. Verden må være determineret – selvom det ikke ser sådan ud. Muslimske fysikere elsker af samme grund Einstein, mens de er usikre over for Bohr. Når det drejer sig om evolutionsteorien, er der navnlig modstand i den muslimske verden, men også blandt højrekristne bevægelser, navnlig i USA. Men ubehaget over for Darwin er forskelligt. De kristne tilhængere af den såkaldte Intelligent Design-teori tager moralsk anstød af den hjerteløse selektionsproces og religiøst anstød af mutationsteorien med dens tanke om tilfældighed. De muslimske biologer, der følger evolutionsteorien, ser derimod mutationer som udtryk for Allahs vilje, mens det er biologiens iboende naturalisme, der afvises som anstødelig.

64 Verden er større og mere kompleks end de videnskabelige teorier herom

Hvis vi går tilbage til reformationen, er vi placeret forud for den moderne naturvidenskabs opkomst. Det er vigtigt for at forstå, hvad reformationen bragte af nyt, og hvad den ikke bragte. Nogle danske idéhistorikere, bl.a. Johannes Sløk (1916-2001), har ganske vist ment, at allerede renæssancen i 1400-1500-tallet markerer snittet for modernitetens begyndelse. I så fald er Luther moderne. Men det er næppe tilfældet. Ligesom samtidens bibelhumanister mente Lu-

ther, at Jorden og universet var skabt på syv dage, og at Adam og Eva bogstaveligt har gået rundt i Edens Have, for sådan beskrives det jo i Bibelens første kapitler. Glemmer man den historiske afstand mellem Luther og os, gør man Luther til en proto-fundamentalist for det 20. århundredes anti-videnskabelige fundamentalisme. Men han fulgte blot tidens før-videnskabelige verdensbillede.

Det samme gælder for Luthers højre hånd, Philipp Melanchthon (1497-1560). Men til forskel fra Luther var han levende interesseret i al slags viden og videnskab, og han skrev lange indledninger til tidens lærebøger i fysik, astronomi, fysiologi, psykologi – og astrologi, som dengang regnedes for en videnskab. Hans indledning til lærebogen i fysik fra 1549 er interessant derved, at selvom han ikke troede på Kopernikus' nye verdensbillede, var han overbevist om, at hans og Tycho Brahes observationer faktisk var bedre end andres, og henviste derfor til Kopernikus' *Om himmellegemernes bevægelse* fra 1543, der var blevet trykt i Nürnberg med støtte fra Wittenberg. Melanchthon er et slående eksempel på en rationel videnskabelig attitude selv hos en teolog, der fortsat tilhørte det gamle paradigme, der mente, at Jorden og ikke Solen var universets centrum (i dag: solsystemets centrum).

Andre steder kunne Wittenbergerne have en mere direkte indflydelse på videnskaberne, ikke mindst inden for psykologien, hvor Melanchthon var hurtig til at opdage følelseslivets ("affekternes") betydning for psykologien. Det er ikke viljen, der er menneskets centrum, men derimod dets følelser. Her går der en lang og snurrig vej fra Luther over Melanchthon til psykoanalysen og til dele af humanvidenskaberne i dag, der med inspiration fra bl.a. biologien forsøger at blive klogere på menneskelige affekter. I dag forudsætter psykologien navnlig neurologien, men må også forholde sig til grænsefladen mod kulturen og kulturvidenskaberne.

Samme kompleksitet kan spores i alle dele af videnskabens forskning på at begribe verden i dens grund eller i dens helhed. Kvanteverdensens mikrofysik kan ikke forenes med kosmologiens makrofysik i dennes nuværende form. Afstanden mellem fysik og evolutionsbiologi er mere principiel. Biologien har simpelthen brug for nye begreber, der ikke er hentet fra fysikken, men dannet inden for den biologiske videnskab. På samme måde danner også økologien nye begreber og nye modeller, som ikke er hentet fra evolutionsbiologien, fordi økologien undersøger rumlige netværker, der både omfatter *biota* og *abio-ta*.

Derfor er videnskabens opgaver meget forskellige, hvad der ikke

mindst viser sig, når grene af videnskaber skaber nye teknologier (f.eks. fysikkens laserteknologi), og når teknologiske nyskabelser selv virker tilbage på forståelsen af, hvordan forskellige videnskabsgrene kan præcisere deres genstandsområde og samfundsmæssige funktioner (se tese 66-68 om teknologi). Vi véd f.eks. ikke helt præcist, hvorfor hovedpinepiller virker i hjernen. Men hovedpinepillernes virkning kan fortælle os noget om, hvordan hjernen virker.

Men uanset at naturvidenskaberne rent faktisk har et særdeles bredt spektrum, der ikke kan skrives på én formel, har videnskaben i dagens situation en afgørende rolle for hele det kulturelle system: fastholdelsen af, at tilværelsen har nogle kulturresistente strukturer, netop fordi de ligger til grund for enhver kultur.

Videnskaben er her en antirelativistisk åndsmagt, som modsætter sig den opfattelse, at tilværelsen restløst er udleveret til, hvad vi gør den til.

Tyngdekraften virker alle vegne, fordi den er forudsat og ligger neden under enhver kulturskabelse. Spørgsmålet er, om socialvidenskaberne, humaniora og teologi på samme måde er villige til at opspore faktuelle og strukturelle træk ved fortiden og nutiden, som kan afdekkes – med de til de forskellige fag tilhørende metoder – men som ikke lader sig reducere til “sociale konstruktioner”. Mon der dog ikke findes meget, der ikke kan reduceres til det, som et samfund beslutter som rigtigt eller forkert. Her har også human- og socialvidenskaberne en opgave, som kan sammenlignes med naturvidenskabens. Der er en forfærdende kort vej fra en ren socialkonstruktivisme til præsident Donald Trumps kampagnestab, der taler om “alternative facts”. I den nuværende situation er det måske naturvidenskabens vigtigste kulturelle opgave at fastholde spørgsmålet om sandhed – uanset om vi kan lide sandhederne eller ej. Det samme må gælde for human- og samfundsvidenskaberne.

65

Der findes ingen enhedsvidenskab, for naturvidenskaberne må altid skrives i flertal

Albert Einstein skriver: “What I see in Nature is a magnificent structure that we can comprehend only very imperfectly, and that must fill a thinking person with a feeling of “humility”. This is a genuinely religious feeling that has nothing to do with mysticism”. Citatet giver et

godt udtryk for den grundvidenskabelige opfattelse, at universet har en struktur, der kan afdækkes gennem naturvidenskab, vel vidende at naturvidenskabens teoridannelser aldrig kan begribe verden fuldstændigt, og at der også findes dynamiske strukturer, der danner sig hen ad vejen. Naturvidenskaben har grund til at være stolt over sine resultater, men må samtidig være ydmyg, fordi verden er større end de videnskabelige teorier herom.

Bevidstheden om dette “slip” mellem teori og virkelighed er blevet større, efterhånden som naturvidenskaben er gået fra Einsteins tro på, at videnskab grundlæggende bygger på matematiske ligninger, til den probabilisme, som kendetegner nyere naturvidenskab – fra kvantemekanik til algoritmiske modeller for dynamiske systemer i området mellem fysik og biologi. Den store amerikanske statistiker George Box (1919-2013) formulerede det på denne måde: “All models are essentially false; but some are useful”. Her er bevidstheden om virkelighedens kompleksitet større end hos Einstein. Det vigtige er, at bevidstheden om naturvidenskabens begrænsninger ikke demotiverer det videnskabelige projekt, men tværtimod ansporer til formuleringen af bedre og mere komplekse modeller.

Måske kan man med fordel forestille sig videnskabelig viden som en ballon, der til stadighed udvider sig. Den mest kreative del af videnskaben fremsætter hypoteser og sender dermed balloner op i luften for at se, om de kan skydes ned af virkelighedens modstand. Det fantastiske ved naturvidenskaberne er, at trods alle nedskydninger har man oparbejdet en stadig større viden om verden og dens ejendommeligheder. Ballonen af velafprøvet viden udvider sig til stadighed. Der er noget at være stolt af.

Min pointe er ikke, at videnskabens ballon nu er ved at nå bristepunktet og derfor snart vil punktere. Jo, mange videnskabelige teorier er blevet punkteret undervejs i videnskabens udvikling. Men kun for at give plads for mere præcise teorier og modeller.

Tag f.eks. den genetiske revolution, der blev påbegyndt med opdagelsen af DNA i 1953. 20 år senere begyndte man at ideologisere DNA: Alt er determineret af gener, og du er ikke andet end dit genom. I dag véd biologer, at miljøet som regel er med til at tænde eller slukke for genernes aktivitet. Vi har fået *epigenetikken* – læren om alt det, der sker med generne gennem organismernes historie. Dette vil som bekendt få stor betydning for forebyggelsen af genetisk disponerede sygdomme. I den forstand er vi tilbage ved samspillet mellem teoretisk viden og praktisk visdom, nu blot på et højere informationsniveau.

Nu kommer så min anden pointe: Efterhånden som ballonens

rumfang bliver større, bliver også ballonens radius større. Dermed udvides horisonten for alt det, som vi endnu ikke forstår. Set på denne måde producerer videnskab både viden og en ny sans for vores ikke-viden. Frit efter salmedigteren Thomas Kingo: "Viden og uvidenhed, de vandre til hobe".

Ballon-billedet viser, at virkeligheden har en større båndbredde, end vi kan indfange og kontrollere gennem naturvidenskaben alene. Men videnskaberne må altid skrives i flertal. Ideen om naturvidenskaben som en enhedsvidenskab var særlig tydelig i 1930'erne, men det er fortsat en udbredt opfattelse, at naturvidenskaben dybest set udgør en enhed. Men i virkelighedens verden udgør naturvidenskabernes et bredt spektrum af mindre balloner, der danner omverdener for hinanden og dog har fælles mødepunkter og flader. Kun yderst sjældent kan de reduceres til hinanden.

Tor Nørretranders (f. 1955) har sagt det på den måde, at vi i et informationsbåret univers er "nødt til at tro". Det kan vi så kalde for religion, spiritualitet, visdom – eller kvalificeret gætteri. Her begynder de ægte diskussioner mellem religiøse og ikke-religiøse tydinge af tilværelsen – både vedrørende det, vi véd, og alt det, som vi ikke véd. Vi kommer nok aldrig uden om den kendsgerning, at vi som mennesker er blivende konfronteret med det, vi godt véd, at vi ikke véd noget om – alt det, som er på kanten af ballonens radius. I dagens kosmologi er f.eks. spørgsmålet om *black matter* et presserende spørgsmål: Findes der tunge partikler, vi endnu ikke har opdaget? Eller er tyngdekraften alligevel ikke nogen konstant, men kontekstafhængig? Vi véd det ikke – endnu!

Oven i den viden om uvidenhed, der viser sig som åbne horisonter på ballonens radius, er der alt det, som falder helt uden for de eksisterende naturvidenskabers vidensballoner. Nu begynder det at svimle. For uden for vore velafprøvede og horisontåbnende vidensballoner har vi alt det, som vi i dag ikke engang véd, at vi ikke véd noget om. Det kan vise sig at være temmelig meget, både inden for fysik og biologi. Det stærkeste eksempel herpå er den fremtid, som vi ikke kender, selvom vi har nok så mange prognoser herom. Ingen forudså Donald Trump, og ingen fysik, biologi, psykologi eller politologi kan forudse fremtiden.

Teknologi

af Peter Dalsgaard, lektor i interaktionsdesign, Aarhus Universitet

66

Vores udviklingshistorie og selvforståelse er nært forbundet med teknologiens udvikling

Vi er teknologiske væsener. Det kan lyde som et radikalt og fremmedgørende udsagn for følede og beændede mennesker af kød og blod, men det er en fundamental menneskelig aktivitet at skabe og bruge teknologi. I starten var menneskets teknologier rå og primitive, men skridt efter skridt har vi raffineret, videreudviklet og fremtænkt nye typer og former. Hver ny landvinding er muliggjort af det stadig mere avancerede teknologiske fundament, som samfundet hviler på. Hvor tidlige teknologier især udvidede og forstærkede vores evner og muligheder for fysisk handling, er de mest indflydelsesrige nyere teknologier dem, der udvider vores muligheder for at forstå, fortolke og kommunikere.

Vores tænke og handle er i stadig større grad forbundet med teknologien, og teknologiens udvikling er uadskillelig fra udviklingen af både vores samfund og vores selvforståelse. I dag kommer det blandt andet til udtryk ved, at digitale teknologier er dybt integreret i vores samfundsforhold, lige fra offentlig digitalisering over nye måder at udveksle varer og tjenester på til den måde, som vi kommunikerer med hinanden på. Også udbredelsen af Luthers 95 teser er et eksempel på dette parløb. 60-70 år før formuleringen af tesaerne havde Gutenberg udviklet trykpressen, der muliggjorde masseproduktion af det skrevne ord. Med trykpresser i byer på tværs af Europa var grunden lagt for systematisk reproduktion af det skrevne ord. I nutidige termer var Luthers teser et *meme*, der blev spredt *viralt* med Gutenbergs trykpresse som den teknologiske katalysator. I løbet af få år var tesaerne udbredt til hele Europa med en for datiden revolutionerende hast, og konsekvenserne for både samfundsindretning og selvforståelse var radikale.

Vi har længe haft en forståelse af, at vores samfund er afhængigt af teknologiske infrastrukturer, men vi ser i dag en gryende erken-

delse af, at vores samvær, tanker og handlinger er gensidigt betinget af teknologi. “We shape our tools, and then our tools shape us”, sagde medieforskeren Marshall McLuhan i 1960’erne. Det er en optimistisk tanke, for så vidt at den sætter mennesket i førersædet. Det er sandt, at der står mennesker bag udviklingen af nye teknologier, men samtidig lader mange almindelige brugere – bevidst eller ubevidst – teknologien influere og kontrollere deres adfærd og selvforståelse. Det gælder både på det individuelle plan, hvor vi eksempelvis bruger self-tracking-teknologier til at måle, forstå og optimere på vores adfærd, og på det mellem menneskelige plan, hvor vi i stigende grad spejler os i andre via teknologiske rammer såsom *likes*, *retweets* og *mentions* i sociale medier. Store aktører som Facebook, Twitter, Google, Snapchat og LinkedIn ansætter ikke bare de bedste programmører, men også de kløgtigste designere og de dygtigste adfærdsforskere. Ligesom Pavlov viste, at hunde kan trænes til at savle ved lyden af en klokke, viser de store teknologivirksomheder, at vi kan trænes til uafsladeligt at tjekke vores mails og nyhedsstrømmene på de sociale medier.

Denne udvikling stiller to væsentlige fordringer til vores omgang med teknologien. Den første er kritisk stillingtagen: Vi må opøve vores evne til at forstå, hvordan teknologien påvirker os, og hvordan den relation kunne være anderledes. Den anden er teknologiske kompetencer: Når teknologien i stigende grad påvirker vores tanker og handlinger, må vi opøve vores evner til at forme den, så vi ikke udelukkende er underlagt de rammer, som andre udstikker. Efterhånden som især digitale teknologier har gjort deres indtog i stadig flere sfærer af vores liv, øges behovet for disse kompetencer. Samtidig bliver det tydeligt, at der ikke er en enkelt disciplin, der har monopol på at forstå og udvikle teknologien. Vi må forstå og udvikle teknologien med en mangfoldighed af tankesæt og perspektiver, teknologiske såvel som humanvidenskabelige.

De øgede kompetencer i forhold til kritisk stillingtagen og udformning af teknologi handler både om at styre teknologiudviklingen i ønskværdige retninger og om at opnå en stærkere forståelse af, hvad det vil sige at være menneske. Teknologierne giver os konkrete muligheder for at forstå os selv gennem teknologien, hvilket vi ser i eksempelvis self-tracking og selfies, men de giver os også mere abstrakte fortolkningsrammer. For eksempel er vores forståelse af den menneskelige hjerne tæt knyttet til udviklingen af computeren. I takt med at de første computere blev udviklet – tænk på Turings mekaniske vidundermaskiner til at dechifrere de tyske Enigma-kodemaskiner

under krigen – gav det anledning til nye overvejelser om, hvordan den menneskelige hjerne fungerer.

Med computeren som spejl kunne vi nu på godt og ondt tænke på hjernen som en informationsprocesserende enhed, vores hukommelse som RAM, vores sanser som input med en given båndbredde. Samtidig med at vi spejler os i teknologien, stræber vi også efter at udvikle den i vores billede. Vi kaldte de tidlige computere for “elektronhjernener”, og i dag udvikler vi “neurale netværk” og “kunstig intelligens”, som vi uafvendeligt vurderer i forhold til, hvor godt de kan opfatte, fortolke, handle og kommunikere på samme måde som mennesker. Vi former ikke bare teknologien; den former også os, og hvis vi vil forstå os selv, må vi også forstå den.

67

Teknologiens konsekvenser er politiske og forudsætter politiske institutioner og debatformer

I skrivende stund er de danske taxachauffører på barrikaderne. Kampen står mod firmaet Uber, der udfordrer den etablerede taxabranche med en kombination af gennemtænkt og veldesignet brug af nye teknologier og “alternative” tolkninger af de fælles spilleregler på det danske arbejdsmarked. Mod dette forsvarer taxabranchen sig ikke med teknologisk innovation, men med røde faner, arbejdsmarkedsregler og appeller om at opretholde den danske model. Mønsteret er letgenkendeligt fra andre brancher, hvor nye aktører, der er fremme på det teknologiske beat, udfordrer og ofte omvælter eksisterende brancher – tænk blot på musik-, film- og nyhedsbranchen. Nu og her viser Uber-konflikten os, hvordan fælles spilleregler kommer under pres, både hvad angår arbejdsmarkedsvilkår, skattepligt og omkanalisering af indtægter.

Hvis vi kigger i krystalkuglen, er denne konflikt blot er en krusning på overfladen. På linje med mange af de førende teknologiske aktører spiller Uber nemlig ikke bare på den korte bane, men også på den lange. De forventer, at selvkørende biler venter lige om hjørnet. Derfor indsamler de via deres nuværende services en uvurderlig mængde data om vores adfærd og bevægemønstre, og de udvikler algoritmer til at forudsige, hvor vi vil hen og hvornår. Desuden integreres deres service med en stribe andre, som f.eks. Googles korttjeneste og Apples

Siri. Kombinationen af massive datamængder, smarte algoritmer og en tilstedeværelse på tværs af platforme vil give dem et stort forspring i kampen om at blive vores foretrukne transportform, når og hvis privatbilismen, som vi kender den, erstattes af selvkørende biler. I det perspektiv blegner den nuværende kontrovers. Det afstedkommer et fundamentalt spørgsmål: Hvor er de politiske strukturer, institutioner og debatformer, der kan give os mulighed for at forholde os til teknologien som samfund, gøre dens udvikling til et fælles anliggende, og give mulighed for at levere demokratisk modspil til tech-virkomhederne på både den korte og den lange bane?

Teknologiske nybrud kræver politisk stillingtagen. Derfor har vi et akut behov for at udvikle nye fora og former til at drøfte og forstå de politiske implikationer af teknologien. De selvkørende biler er bare ét af mange forventelige, teknologiske nybrud, der kan tvinge os til at gentænke centrale dele af vores samfundsindretning. Her er blot et lille udpluk af dem: En nylig rapport fra Oxford-forskere anslår, at op mod halvdelen af arbejdspladserne i OECD kan forsvinde i løbet af de næste 15 år som følge af øget automatisering og kunstig intelligens. Selvom der givetvis opstår nye og andre jobs, som det er sket under tidligere industrielle revolutioner, vil det medføre store samfundsmæssige udfordringer og omvæltninger. Hvad kan vi som samfund gøre for at sikre, at dem, der mister de gamle jobs, kan få de nye, og skal vi overveje at indrette arbejdsmarkedet radikalt anderledes, hvis nye teknologier kan gøre arbejdet for os?

På den storpolitiske scene har dønningerne efter Edward Snowdens (f. 1983) afsløring af grænseoverskridende masseovervågning endnu ikke lagt sig. Hvordan skal vi forholde os til, at vores adfærd og kommunikation kan registreres og allerede bliver det, og hvem skal regulere det? Zoomer vi ind fra det globale til det helt nære, har vi kortlagt det menneskelige genom, og nu giver teknologier som CRISPR løfter om, at vi også kan redigere det. Skal vi som samfund sætte grænser for, hvor vidt vi må gå i redigeringen af vores genetiske byggesten, hvor skal grænserne i givet fald stå, og hvordan skal vi opretholde dem?

Vi har fæstet vores lid til internettet som demokratisk medie, men det kan vi ikke tage for givet. Onsdag den 9. november 2016 vågnede verden til den overraskende nyhed om, at Donald Trump stik mod alle forudsigelser havde vundet det amerikanske præsidentvalg. I sin valgkamp havde Trump ladet hånt om traditionel brug af massemedier til reklamekampagner og havde i stedet satset massivt på at sprede sine budskaber og mobilisere sine vælgere via sociale medier. Her spillede især Facebook en central og kontroversiel rolle. Face-

books algoritmer er udviklet til at vise os flere af den type nyheder og opdateringer, som vi liker og læser, og færre af dem, vi springer over. Når algoritmer udvikles til at give os mere af det, der bekræfter os i vores synspunkter, sker det på bekostning af de synspunkter, som kan udfordre vores forståelse og give os alternative perspektiver på verden. Med Eli Parisers (f. 1980) ord bliver vi fanget i en *filterboble*: Algoritmerne filtrerer nyhedsstrømmen og skaber en boble af information, et ekkokammer, der bekræfter os i vores verdenssyn.

Uanset om det er tilsigtet eller ej, har algoritmerne politiske konsekvenser. Når de får større og større betydning for, hvordan vi ser og forstår vores omverden, bør vi ikke uimodsagt overlade udviklingen af dem til sydcaliforniske IT-entreprenører.

68

Teknologisk dannelse handler både om at forstå fortiden, forholde sig kritisk til nutiden og tænke konstruktivt på fremtiden

Teknologiudviklingen accelererer. For ti år siden havde vi ingen smartphones, som vi kender dem i dag, og det mobile internet var nærmest ikkeeksisterende. I dag er smartphones hvermandseje, de har mere processorkraft end den hurtigste supercomputer fra årtusindeskiftet, og brugen af mobilt internet overstiger brugen af fastnetforbindelser. Det har været muligt, fordi digitale teknologier udvikler sig eksponentielt.

Ekspontentiell vækst kan være vanskelig at forstå, ja nærmest kontraintuitiv. Den strider mod vores indgroede forståelser af udvikling som noget lineært, hvor vi kan forstå udviklingen i morgen ud fra en fremskrivning fra i går. På kort sigt kan vi måske nok forholde os til, at en computer kan være dobbelt så hurtig om to år, og fire gange så hurtig om fire år; men næppe at den på 15 år er 250 gange hurtigere, eller på 20 år 1000 gange hurtigere. Denne udvikling, kendt som Moores lov, udsiger, at regnekraften fordobles hvert andet år, og den har på utrolig vis holdt stik, siden den først blev beskrevet i 1965.

Det særligt interessante ved digitale teknologiers potentiale for eksponentiel udvikling er, at de overskrider faglige og disciplinære grænser. De aktiviteter og problemstillinger, der kan oversættes til information og behandles digitalt, kan drage nytte af den eksponen-

tielle vækst. Et velkendt eksempel er kortlægningen af det menneskelige genom i *The Human Genome Project*. Projektet, der påbegyndtes i 1990, skulle efter planen tage 15 år. Halvvejs i projektet havde man kun kortlagt 1 % af genomet, og kritikere forudsagde, at det ville tage et århundrede at færdiggøre. Men i de følgende syv år kortlagde man de resterende 99 %, og i dag kan man sekventere et menneskes genom på et døgn.

Når digitale teknologier breder sig til stadig flere sfærer, er det afgørende, at vi alle udvikler en forståelse for, hvordan de fungerer, og hvad de betyder for vores samvær og samfund. Derfor er begrebet *digital dannelse* med rette kommet på dagsordenen. På den ene side er det blot en opdatering af, hvad der bør indgå i et menneskes almene dannelse, men på den anden side er det måske nødvendigt at benytte betegnelsen digital dannelse i begyndelsen, fordi ikke alle endnu forstår, at det digitale er en grundpræmis i det moderne samfund.

I dag handler debatten om digital dannelse blandt andet om, hvordan man kan forstå og gebærde sig på sociale medier, og hvordan vi i det hele taget benytter digitale teknologier. Hvordan håndterer vi mobning på Facebook? Hvor meget bør vi dele og med hvem? Er det godt eller skidt at være *always on* på sin mobiltelefon? Bør forældre følge med i deres børns aktiviteter på Facebook og hvordan? Det er vigtige og relevante diskussioner, men det er påfaldende, at vi her taler om Facebook som et grundvilkår og ikke som noget, der kunne eller burde være anderledes. Det er kendetegnende for debatten om digital dannelse, der i høj grad handler om, hvordan digitale teknologier ser ud i dag. Det er paradoksalt, når et af deres fundamentale karakteristika er deres foranderlighed og konstante udvikling. Derfor bør digital dannelse også handle om, hvordan man kan tænke og udvikle meningsfulde alternativer til det eksisterende. Teknologien er i høj grad med til at etablere de rammer, som vores liv udfolder sig inden for. Hvis ikke vi søger at forstå og præge udviklingen, risikerer vi at blive underlagt vilkår og rammer udstukket af dem, der kan og vil. Og de kan sagtens have helt andre interesser end dem, vi som samfund har.

De første skridt på vejen kan være at opbygge en bedre forståelse af, hvordan centrale teknologier har udviklet sig, hvilken retning de nu bevæger sig i, og hvordan vi selv kan være med til at forme dem, både som individer og som samfund. Det er ikke en nem øvelse, men i Skandinavien har vi et forspring. Vi har en stærk tradition for at forstå og indtænke mennesker i teknologiudviklingen og for at udtænke og udvikle nye teknologier i samarbejde mellem teknologiudviklerne

og dem, der i sidste ende skal anvende og leve med teknologien. Den tradition skal vi videreudvikle og forankre bredere.

Der er nok at tage fat på, men også mange muligheder for at præge teknologiudviklingen i ønskværdig retning. En af de presserende udfordringer er udviklingen af *kunstig intelligens*. Simple former for kunstig intelligens er allerede en integreret del af flere hverdagsteknologier, f.eks. når Netflix foreslår relevante serier baseret på, hvad du før har set, eller når iPhones digitale assistent Siri hjælper dig på vej. Hvis udviklingen af kunstig intelligens fortsætter eksponentielt, har vi har brug for meget mere omfattende og dybe diskussioner af, hvad det på sigt kan betyde for vores samfund. Hvordan ser en meningsfuld og ønskværdig fremtid med kunstig intelligens ud? Og hvordan kan vi være med til at præge udviklingen i den retning?

Vi skal ruste os selv og kommende generationer til at kunne have oplyste og fremsynede debatter af denne type. Den gode, digitale dannelse består derfor både i at forstå teknologiens udviklingshistorie og de nuværende forhold og i at tænke kritisk og konstruktivt om verden af i morgen.

Reformation
Treenighed
Eksistens
Politik
Grænser
Omverden
Strid
Autoritet
Indflydelse
Hverdag
Rammer

Magt Medier Sundhed

Magt

af Mikkel Thorup, idéhistoriker, Aarhus Universitet

69

Magt er altid at have ret

Magtens rene form er ufejlbarlighed. Den behøver aldrig at forklare eller begrunde, aldrig at undskylde eller give grunde. Den lytter ikke. Den taler kun. Den bevæges ikke af noget, men alt bevæges af den. Det er Gud som den 'ubevægede bevæger'. Den er skabende, men ikke skabt. Magtens yderste og første form er at have ret, før ens påstand er blevet undersøgt, ja, selv endda også efter en formastelig har undersøgt og afvist den. Magt er ikke at kunne få beviser imod sig, selv hvis de eksisterer og alle kender dem.

I 1870 vedtog et Vatikankoncil officielt en doktrin om pavens ufejlbarlighed, der havde eksisteret som argument helt tilbage til middelalderen. Ud over det interessante i, at den katolske kirke vedtog en så radikal doktrin midt i et væsentligt opgør med de moderne politiske ideologier, liberalisme, sekularisme, demokrati, socialisme etc., så er doktrinen interessant, fordi den i så udtalt grad står i modsætning til en af det moderne samfunds grundforudsætninger: altings diskutérbarhed. Doktrinen var så anti-moderne, som tænkes kan. Det er jo nemlig ikke sådan, at den siger, at paven ikke kan tage fejl, hvilket jo ville være at ophøje paven til gudelignende status. Nej, doktrinen siger, at der ikke er nogen, der kan sige til paven, at han tog fejl. Han er på jorden det første og sidste ord.

Denne katolske doktrin er kirkehistorisk interessant, men det afgørende er, hvorledes den fortæller os noget om magt og om magtens forhold til ordet. Doktrinen er nemlig bare en mere eksplicit udgave af noget ganske velkendt fra det mest banale hos den frustrerede forælder, der råber: 'Fordi jeg siger det', til de mest komplekse teologiske og politiske argumenter for lydighed, der til sidst uvægerligt ender i samme argument som forælderen. Og hvorfor nu det? Fordi al magt i sidste ende er struktureret omkring påstanden om ufejlbarlighed. Dens første udgave er nemlig formodentlig forælderen, eller mere præcist faderen, der bliver modellen for Gud (der ofte er fader),

konge (der er landsfader) og langt senere for folkeviljen, “dens vilje er altid legal”, som de franske tænkere Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) og Emmanuel Sieyès (1748-1836) sagde, og nu for markedet, hvis ‘stemme’ politikere viljesløst og øjeblikkeligt adlyder.

Denne arkaiske magtform virker brutal, overdreven, firkantet, gammeldags, og vi har da også fra den franske idéhistoriker Michel Foucault (1926-1984) og andre lært magtens mange andre former og udgaver at kende, men som han vidste – og dog til tider i sine skrifter kortvarigt glemte – så eksisterer de andre magtformer kun i skyggen af ‘retten til altid at have ret’. Enhver anden magtudøvelse eksisterer under den oftest udtalte men meget reelle forudsætning om, at magtens ufejlbarlighed kan erklæres, samtalen afsluttes, lighedsfantasien opløses i ulighed.

Denne magtform virker også meget umoderne. Den politiske modernitets løfte var en magt, der lyttede og begrundede. Oplysningstidens største politiske filosof Jean-Jacques Rousseau fangede dette i sin tese om den nye suverænitetsform, der i modsætning til den gamle, der havde gudens, kongens og faderens form, antog samtalens og kontraktens form, dvs. lighedens form. Den nye suveræn var ikke længere en uden for og oven over fællesskabet. Den var fællesskabet selv. Kongens dominans over undersåtten afløses af borgerens dominans over privatmennesket i sig selv. Individet adlyder som borger den lov, det har været med til at beslutte som suveræn. Magtens problem løses ved, at alle kun adlyder sig selv, men ufejlbarlighedsdoktrinen fulgte med i ideen om folkesuveræniteten, og såvel politisk teori som praksis har fra oplysningstiden og frem til i dag i høj grad handlet om alligevel at finde begrænsninger, konstitutionelle og andre, på den ufejlbarlige folkevilje. Den demokratiske udgave af magtformen er en, der prøver at institutionalisere forpligtelsen til at lytte og give begrundelser.

Anti-demokrater fra den antikke græske filosof Platon og frem til i dag (der gladelig accepterer magt som ufejlbarlighed, da de mener selv at sidde inde med både magten og sandheden) har set den lyttende magt som en anti-magt, som uregerlighed og anarki. Hvem kan tro på, at nogen vil adlyde den, der er lige med én selv? Eller endnu værre: Hvad sker der, når man kun har sig selv at adlyde? Det moderne står altid i risiko for anklagen om ikke at kunne forsvare sig, sætte sin vilje igennem, idet det siges, at lytten er overgivelse, forståelse er selvmord, og begrundelser er svaghed.

Det moderne udfordrer magt som ufejlbarlighed med sine forestillinger om alle sandheders foreløbighed, om diskuter- og kritiserbarheden af alt og alle og dens konstante udvidelse af kredsen

af samtalepartnere. Men det væsentlige og ofte oversete er, at det sker i og gennem doktrinen selv, nemlig at se det moderne projekt og demokratiet selv som ufejlbarlige, ikke i deres resultater, der ofte er grimme og dumme, men i deres idé. Ufejlbarlighed vender tilbage i det moderne som det rationelle arguments herredømmefri tvang og demokratiet som den eneste legitime styreform.

70

Magt antager i dag konspirationens form

Der findes ingen magt*thavere*. Ingen vil være ved at have magten, og ingen vil tillade, at nogen andre har den. Men det er jo selvfølgelig ikke det samme, som at magt ikke udøves. I dag udøves magt i stigende grad, som om der var en sammensværgelse. Når folk i stigende grad lader være med at adlyde, lader være med at tro magtens tale, da tier *dén, der gerne vil kommandere, og finder nye måder.*

Der er aldrig længere nogen hjemme i magtens paladser. Det eneste tidspunkt, hvor det ser ud, som om der er nogen hjemme, er, når folk demonstrerer foran rådhus og parlamenter. Men ingen kommer ud og tager imod, ingen paladser stormes, ingen proklamationer oplæses fra et vindue, ingen hoveder hugges af. Kun i diktaturer kan man finde magten hjemme, som vi så det under det arabiske forår, men selv der er erkendelsen vel nu, at meget lidt er vundet ved at storme paladserne og afhugge magtens hoved.

En underbelyst men formodentlig væsentlig grund til magtens fortsatte afpersonalisering er skræmte elites behov for at lære befolkningen, at guillotiner ikke bringer frigørelse. Ved at afpersonalisere og gøre magten abstrakt, ved at gøre magten stedløs (og den finansielle globalisering de sidste årtier er bare endnu et skridt i den retning) gør man oprøret nytteløst. Det ville være at storme ind i tomme rum. Det ville være at henrette underkontorchefen for afdeling 3 i transportministeriets departement for skibsgods. Men hvis magten ikke kan stormes eller besættes, er den da ophørt med at eksistere?

Aktuel magtudøvelse finder stadig sjældnere sted som den store befaling. Den udsiges ikke af nogen bestemt. Der er intet navn på magten. Den giver sig ikke til kende som magt, og den beder dig ikke om lydighed eller opofrelse. Den virker ved ikke at sige sit navn, ved at undlade at gøre opmærksom på sig selv som magt. Magten udøves,

som om der er en konspiration. Den udøves tavst og ejerløst, uden kommandoer men med 'saglighedens umælte tvang'. Ikke fordi den ikke gerne ville kommandere, men når ingen længere lystre, ændrer magten udtryksform. Den har opgivet at begrunde og dermed at udstille sin ufejlbarlighed. Når teknokraten indsat som italiensk premierminister Mario Monti (f. 1943) udtaler: "Når Italien har opbygget en gevaldig offentlig gæld, skyldes det, at alt for mange regeringer har været for tæt på almindelige mennesker," så ved man, at 'løsningen' bliver at flytte medbestemmelse væk fra befolkningen og indlejre magt i strukturer uden for demokratisk kontrol, uden for behovet for at forklare sig, men med al dens vælde og brynde intakt.

Nu søger magten at regere ved at indlejre ufejlbarligheden i det automatiske, i baggrunden, i det, som adfærdspsykologer og deres politiske praktikanter kalder 'valg-arkitekturen'. *Nudging* er magtudøvelse fra dem, der ikke kan eller vil give begrundelser. Positiv psykologi og lykkepolitik er magtudøvelse over for dem, der ikke rigtig gider længere, de udbrændte og de ligeglade. Det kræver en særlig form for blindhed at tro, at der er et fremskridt i bevægelsen fra propaganda til branding, fra normalisering til kreativitet, fra kollektivitet til individualitet, fra kapital til humankapital, fra New Public Management til samskabelse og paradoksledelse, men det er dog en blindhed delt og fejret af mange i dag. Spørg dig selv: Er det tilfældigt, at betydelige mængder af mennesker er begyndt at køre med cykelhjelm, at løbe og at afsky cigaretrøg på samme tid? Magt udøves i dag gennem frit valg.

Den skotske moralfilosof Adam Smith (1723-1790) skrev om markedets usynlige hånd. En måde at forstå det billede på var som modsætning til politiets synlige hånd, ofte afbildet som en håndflade med et øje i. Hvis sidstnævnte er et symbol på magt som håndfast realitet, manifest og ufejlbarlig i sit voldsmonopol, da er førstnævnte symbolet på nutidens fremherskende magtform: det usynlige men virksomme markedet, der af politikere og andre er blevet frisat til at gøre det, som andre magtformer ikke længere kan. Da kapitalismen kom i krise i 1970'erne og ikke længere kunne kommandere som før, tilbød neoliberalismen sig som en ny magtform, der gennem almen usikkerhed kunne gøre det, som velfærds kapitalismen tidligere havde gjort gennem hierarkisk garanteret sikkerhed. En gylden spændetrøje kalder frihandels-apostlen Thomas Friedman (f. 1953) det, selvom den for de fleste mest er beskidt og hård og ikke særlig gylden. Markedet virker som en abstrakt konspiration.

Bag om ryggen på dig bestemmes dit liv, men uden at nogen nogensinde siger, at det er det, de gør ved dig. Der er ingen, der styrer og

kontrollerer. Alligevel bliver du og jeg ledet, kontrolleret, overvåget, tilskyndet og opmuntret. Magten mister aldrig interesse for dig.

71

Magtmodstand er at foretrække at lade være

Ingen bliver længere helt ved med at stå magten imod. Da magten lå hos Gud, konge og faderen, var der noget heroisk i opgøret. At rase mod Gud, tyrannmyrde kongen, stå op imod sin far, at kalde manden tyran – det er heroiske kampe, storslåede sejre eller værdige nederlag. Det er opstande, der kan definere en person eller epoke. Men når magten bliver upersonlig, bliver modstanden uheroisk. Man kan ikke vinde væren ved at stå imod et abstrakt princip eller en administrativ beslutning. Det er ikke heroisk at være ideologisk imod kontanthjælp eller velfærdsstaten.

Magten bliver igen og igen malet i personfarver, for ellers er man intet i opgøret med den. Mon ikke Martin Luther tænkte lige så meget på paven, som den tyske filosof Friedrich Nietzsche (1844-1900) tænkte på Gud? Kun derved bliver man selv til noget i kampen med den snog, der ligner en drage. Det virker svært i dag. Amerikanerne forsøgte at blive heroiske i krigen mod terror ved at give den Osama bin Ladens (1957-2011) og Saddam Husseins (1937-2006) ansigter, men deres død viste tydeligt, at kampen slet ikke var imod dem. Der er ingen helt længere, for vi ved i dag godt, at der i virkeligheden ikke er nogen djævel, her eller hinsides.

Magten forstås ikke længere som ufejlbarlig, som det højeste og første punkt, som meningsgiveren. Sandheden er blevet afmonopoliseret. Og ethvert forsøg på at påberåbe sig ukrænkelig og ubetvivlelig autoritet fører kun til, at ingen tror en. Vi lytter i stadig mindre grad til autoriteter som autoriteter, og fordi de er autoriteter, men derimod i forhold til, hvad de kan tilbyde os, dvs. den nytte deres viden og autoritet har i forhold til den situation, vi står i, de behov, vi har, og de sandheder, vi i forvejen abonnerer på.

Et oplagt eksempel er lægevidenskaben, hvis magt traditionelt mere har handlet om deres autorisation som læger og deres vidensmonopol end om deres egentlige evne til at helbrede. I dag udfordres denne magt, deres autoriserede vidensautoritet, af alternative videnskilder: af folk, der kan hjemhente information om deres symptomer

og behandling på nettet, blogs, patientfora, healere, alternative, alle mulige. Der sker dermed en nivellering af forholdet mellem patienterne og lægerne i behovet for viden. Alle kan vide mere end deres læge. Det er en stille revolte, der link for link, websted for websted, skyder løs på videnshierarkiets mure.

I dag adlydes magten stadig mindre. I årtier har magthavere og deres eksperter talt bekymret om uregerlighed, autoritetskriser og nu om det post-faktuelle. Alle er de gravtaler over kommandomagtens fald. Den store modstand er der ikke så meget længere. Vi er gået fra oprør til vægring.

Ingen har beskrevet den aktuelle magtvægring bedre end den amerikanske forfatter Herman Melville (1819-1891) i sin novelle *Skriveren Bartleby* fra 1853. Dens genlæsning i nutidig politisk filosofi kan siges at demonstrere, hvordan det, der i novellen er ét aparte individs ensomme kamp, nu er blevet normen. Det er heller ikke uinteressant for vores ærinde her, at historien finder sted på Wall Street, den stedløse magts ikoniske gade, eller at handlingen udspiller sig på et bogholderkontor, hvor Bartlebys job består i at kopiere juridiske dokumenter i en uendelighed, hvilket om noget er et symbol på den saglige tvang dag ud og dag ind.

Kort efter sin ansættelse vægrer Bartleby sig imod at gøre sit arbejde: "Jeg ville foretrække at lade være", siger han. Hverken lydighed eller oprør. Ingen store principper, bare den rent personlige uvilje mod at gøre sit arbejde. Forvirret forsøger hans chef igen og igen at appellere til Bartlebys fornuft, egeninteresse, pligt, hvad som helst for bare at få et eller andet genkendeligt at forholde sig til som magten. Alle hans magtstrategier kommer til kort over for denne undvigen: "Intet", tænker chefen, "er i stand til at ærgre et alvorligt menneske så meget som passiv modstand". Han prøver derfor at nøde Bartleby til at gøre oprør, til åbent at nægte; han brænder "efter atter at blive gjort oprør imod". Senere foretrækker Bartleby også at lade være med at forlade det kontor, som han intet arbejde foretager i, og hans chef foretrækker at flytte frem for yderligere at konfrontere dette væsen, der aldrig responderer på nogen af magtens udtryk, og som derfor må være "blevet indlogeret hos mig med et eller andet gådefyldt formål", hvilket er præcis sådan, folk i dag beskrives af dem, der gerne vil udøve magt, men som ikke forstår, at det ikke længere virker.

Selv under magtens nye konspirationslignende udtryksformer spørges der igen og igen: Gådefuldt, at de ikke bare tror og adlyder os! Hvad er der galt med disse mennesker, hvis bestemmelse er at adlyde dem, der ved bedre, men som nu foretrækker at lade være?

I dag skal man ikke råbe NEJ! men stille sige 'tak, men nej tak'.

Medier

af Ulrik Haagerup, journalist, nyhedsdirektør i Danmarks Radio

72

Nyhedsmediernes skal genopfinde sig selv

Donald Trumps succesfulde stormløb mod Det Hvide Hus i USA, briternes udmeldelse af EU og fald i både oplag, seertal og troværdighed hos traditionelle nyhedsmedier er udtryk for samme globale tendens: En voksende tillidskrise mellem store dele af befolkningerne og det, som opfattes som gamle autoriteter. Journalistikken, der selv har skudt alle autoriteter ned, bliver nødt til at genskabe sig selv. Men det kræver store ændringer i nyhedsmediernes selvforståelse og arbejdsmetoder.

En hovedrystende verden forsøger fortsat at forstå, hvordan en brovtende byggemilliardær i efteråret 2016 kunne ende som præsident i verdens mest magtfulde demokrati. Var den tyske statsmand, forhenværende forbundskansler i Vesttyskland, Helmut Schmidt, fortsat i live, så ville han have haft et for demokratiet og medieverdenen skræmmende svar. Schmidt døde i november 2015, 96 år gammel, og var til sidste dag udgiver af den succesfulde tyske ugeavis Die Zeit i Hamborg.

“Ideerne om demokrati og om medier er opfundet i Europa. Og vi har eksporteret begge ideer til resten af verden. Det burde være godt. Men det er det ikke. For de vestlige demokratier har i dag udviklet sig til mediedemokratier, hvor medier har mere indflydelse end politikere”, sagde han og fortsatte, mens han kæderøg: “Medierne sætter dagsordenen og bestemmer, hvordan befolkningerne ser sig selv og verden. Ofte fokuserer medierne mest på det negative og det overfladiske – måske fordi mediefolk tror, at det er det, folk vil have, og der hvor pengene er. Men konsekvenserne er mange, og de er alvorlige. For det første får befolkningerne et falskt billede af virkeligheden. For det andet lider Vesten nu af mangel på lederskab. Mediedemokratier skaber ikke ledere, men populistere”, konstaterede Schmidt (Ulrik Haagerup, *Constructive News*, 2014) og nævnte den tidligere italienske premierminister og nu skandaliserede byggemil-

liardær Silvio Berlusconi som et eksempel på den type populist, der bliver valgt i mediedemokratier.

Gad vide, hvem han havde nævnt, hvis han havde levet et år længere? For når medierne helst vinkler på konflikter, dramaer, skurke og ofre, så går overskrifterne til den kandidat, der er bedst til at skabe konflikt og drama, og som mest unuanceret deler verden ind i let genkendelige skurke og ofre. Som Donald Trump selv konstaterede det tidligt i den amerikanske valgkamp: "Medierne elsker mig".

En optælling fra den amerikanske The Tyndall Report dokumenterer da også, at Donald Trumps valgkampagne gennem hele 2015 fik mere medieeksponering end alle de demokratiske kandidater tilsammen.

Direktør Leslie Moonves for det store amerikanske tv-selskab CBS gav måske det klareste bevis på journalistikkens krise, da han blev bedt om at forklare, hvorfor CBS sendte direkte fra alle Donald Trumps vælgermøder i den amerikanske valgkamps tidlige fase og dermed gav kandidaten en gigantisk eksponering og fordel: "Det kan godt være, at det er skidt for USA. Men det er forbandet godt for CBS. Annoncepengene vælter ind. Undskyld. Det er en forfærdelig ting at sige, men bliv ved Donald", sagde den øverst ansvarlige for et af USA's største medieselskaber.

Sandheden er, at handelshøjskolelogikken har taget over i alt for mange nyhedsorganisationer, der er blevet bildt ind, at journalistik bare er et produkt, der skal sælges. Og i handelshøjskolens grundbog side 1 står der, at kunden altid har ret, så hvis kunden klikker på historier om Linse Kessler, så skal de få mere Linse Kessler. Men journalistik er meget mere end et produkt, der skal sælges. Det er selve fundamentet for en fri og nuanceret demokratisk samtale.

Hvis vi medier er et filter mellem virkeligheden og menneskers opfattelse af virkeligheden, kan vi mediefolk så smygge os uden om at have et medansvar for det, hvis offentligheden har et helt skævt billede af, hvordan verden ser ud? Hvis frygt og apati breder sig i takt med mediernes overeksponering af det ekstreme og det konfliktfyldte?

Som stifteren af Microsoft, Bill Gates, udtrykker det: "Verden bliver et stadig bedre sted at være, men det bliver ikke dækket af medierne, for ingen indkalder til en pressekonference om de børn, der IKKE døde af malaria".

Verden har brug for konstruktive nyheder som et opgør med nyhedsmediernes negative *verdenssyn*. Konstruktive nyheder er *ikke* et forsøg på at indføre nordkoreanske nyhedskriterier, hvor medierne ignorerer problemer. Det er heller ikke et argument for at lave flere søde historier om katte, der bliver reddet ned fra træer, eller pjattede

historier, som mennesker i stigende omfang bruger til at slå tiden ihjel med på YouTube eller Facebook.

Konstruktive nyheder er et supplement til mediernes traditionelle nyhedskriterier: Hvor mere og mere nyhedsjournalistik fokuserer på *nu* med gule breaking news-bannere og live-rapportering fra begivenheder, mens de finder sted, og undersøgende journalistik fokuserer på at placere et ansvar for magtens synder *i går*, så supplerer konstruktiv journalistik med at inspirere til en bedre offentlig debat om mulige løsninger *i morgen*.

Kan vi ændre os? Ja, vi kan. Men vi har travlt. Ikke kun for journalistikkens og mediernes egen skyld. Men for den offentlige debats og selve demokratiets skyld. Det ville da være en god nyhed.

73

Journalistik står i fare for at blive til politik og publicisme til aktivisme

Op til det seneste svenske parlamentsvalg blev jeg bedt om at holde et oplæg for de politiske redaktioner på Sveriges Radio og TV. De ville have mig til at svare på spørgsmålet om, hvordan de skulle dække det indvandrerkritiske parti *Sverigedemokraterne*. Jeg måtte begynde med at konstatere, at jeg ikke forstod spørgsmålet: Hvis et lovligt politisk parti stiller op til et nationalt valg og ikke i sit program har forslag, der strider mod loven, så er opgaven for en public service-station vel at dække det parti på linje med alle andre?

Sådan var det ikke længere i Sverige, hvor eliten i årevis er blevet kollektivt enige om, at Sverigedemokraterne har de forkerte holdninger, og at de ikke skal refereres, deltage i debatter eller behandles som alle andre partier. Jeg måtte sige til mine svenske kolleger, at en sådan prioritering ikke har noget som helst at gøre med journalistik, men er rendyrket politik. Og at man ikke både kan påberåbe sig at være troværdig og uafhængig og samtidig helt bevidst forsøge at undertrykke dele af virkeligheden, fordi man ikke personligt og kollektivt bryder sig om dem – hvis vel at mærke virkeligheden ikke er i strid med demokratisk vedtagne love.

I Sverige står eksemplerne på konsekvenserne af politisk korrekthed i kø: Da en 23-årig mand sidste år gik ind i et IKEA-varehus i Sverige og stak en anden tilfældig kunde ihjel, så dækkede medierne

sagen. Men ingen af de store traditionelle aviser eller tv-stationer fortalte, at den 23-årige var en somalisk asylansøger, der havde fået afslag på sin ansøgning om ophold i Sverige – “Jamen, vi ville ikke risikere at give indvandrerkritiske bevægelser vind i sejlene”, lød forklaringen fra journalister og deres redaktører, da virkeligheden de næste dage alligevel spredte sig på de sociale medier og dermed understregede for store dele af den svenske befolkning, at det ikke er i de traditionelle svenske medier, man kan forvente at få den bedst opnåelige version af sandheden. I meningsmålinger står Sverigedemokraterne til at blive et af de største svenske partier.

I december 2016 skrev den tidligere toprådgiver for den svenske borgerlige statsminister gennem otte år, Mikael Sandström, en opsigtsvækkende indrømmelse, efter at Sverige i løbet af få år havde taget imod flere immigranter end noget andet vestligt land, indtil den svenske ellers så åbne immigrationspolitik brød sammen i 2015.

“Der fandtes et fåtal indsigtfulde og modige debattører, som havde mod til at gå imod strømmen og advare mod de konsekvenser (af vores indvandringspolitik, red.), som vi nu ser. Vi affærdigede dem. Mange af dem, som på højt og rimeligt plan kritiserede vores immigrationspolitik, blev kaldt racister, populistere og mørkemænd. Jeg græmmer mig over, at jeg medvirkede i statsmobning af disse debattører”.

I Frankrig har de gamle politiske partier og elitens medier i 25 år kollektivt forsøgt at ignorere den indvandrerkritiske bevægelse og senere partiet *Front National* med det resultat, at de har skabt et politisk martyrium for partiets leder, Marine Le Pen, der nu har en reel mulighed for at blive landets næste præsident.

I Tyskland styrtdykker troværdigheden hos selv de store public service-medier, fordi store dele af befolkningen ikke mener, at de får sandheden at vide om indvandrerne, der er strømmet til landet det seneste år. *Lügen Presse* kalder den tyske højrefløj medierne og har desværre noget at have kritikken i. For af frygt for at hjælpe det, som eliten opfatter som fascistiske tendenser i samfundet, har en række af de største medier i en årrække fokuseret på at bringe et entydigt positivt billede af flygtningene og immigranterne.

Ikke blot i amerikanske, svenske, tyske og franske newsrooms er der behov for selvransagelse. Også i Danmark bliver vi nødt til at tage journalistikken tilbage til publicisterne. Publicister, der vil tjene penge for at levere journalistik – ikke omvendt. Som hellere vil skabe mening end skabe holdninger. Som kærer sig om det samfund, som de tjener. Som forstår, at ordentlig journalistik både kan være kritisk og konstruktiv. Som ved, at ansvarlig journalistik ikke blot fokuserer

på nu og ansvaret i går, men i lige så høj grad kan inspirere til et bedre i morgen uden at ville definere, hvad det bedre er. Nyhedsmediernes skal fortælle om både problemer og om muligheder. Se verden med begge øjne. Giv det store billede. Vise nuancerne.

Hvis ikke man kan stole på, at de seriøse nyhedsmedier løser opgaven med at levere den bedst opnåelige version af sandheden med henblik på at gøre folk klogere, så de kan danne deres egen mening, så bliver din version af fakta lige så god som min, og så overlader vi autoriteten til den groveste, den mest højtråbende og den med flest likes på de sociale medier. Og så bliver Donald Trump og hans lige præsidenter.

74

Mental fedmeepidemi: Tomme historier giver dumme mennesker

Du bliver, hvad du spiser. Det siger ernæringseksperterne. Mon samme logik også gælder for de informationer og nyheder, du vælger at indtage? Nøjes du med at konsumere de nemme, men dumme historier, hvad mon det så gør ved din opfattelse af verden?

Hvorfor bliver vi tykke, vi, der lever i en verden præget af en global fedmeepidemi? Det simple svar er, at de tomme kalorier er blevet så let tilgængelige. Det er meget nemmere at bestille en pizza end at få broccolien til at smage godt. Cola-automaterne er opstillet på skolerne. Slush ice-maskinerne og fritureolien er klar selv i sportshallerne, burgerkæderne ligger tæt i indkøbscentrene, og rækkerne med slik, chips, øl og vin overgår mangefold supermarkedernes kølediske med frugt og grønt.

Er vi også på vej ind i en global mental fedmeepidemi, fordi det er så nemt at fylde sig med lige gyldig underholdning fra PlayStation, Netflix eller de seneste opdateringer på Facebook og Instagram?

I årevis har det politisk korrekte mantra lydt, når vi mediefolk præsenterede hinanden for fortsat faldende oplag, dalende seertal eller reducerede bogsalg: Folk er ikke dumme, så det er os, der må ændre os. Jeg siger ikke, at vi traditionelle medier ikke bliver nødt til at udvikle vores evne til at gøre det væsentlige relevant og fortælle selv komplicerede emner på nye måder, så det kan blive tilgængeligt for de mange. Men nu skriver jeg noget uhørt: Det kan godt være, at folk ikke

er dumme, men det bliver de, hvis de tillader sig selv at være så dovne, at de ikke gider bruge kræfter på at blive klogere.

Det kræver en indsats at læse en bog eller en artikel i en avis. Man skal høre efter, hvis man skal forstå tv-avisen endsige se Hori-sont om verden. Især hvis den udfordrer ens verdensbillede og for-domme. Men det er så meget lettere at bruge tid på endnu en serie på Netflix, spille FIFA på konsollen eller tjekke Facebook for 52. gang og blive bekræftet i det verdensbillede, algoritmerne og ens 169 nærme-ste venner serverer i ens *newsfeed*.

Verdens bedste avis er The New York Times, og undersøgelser viser, at avisens elitære læsere i gennemsnit bruger 22 minutter på at læse journalisternes artikler på papir. New York Times har også været blandt de første og bedste til at servicere sine kunder ved at levere sin journalistik digitalt om “alle de nyheder, der er værd at trykke”, som avisens slogan lyder. Hvor lang tid bruger New York Times’ velud-dannede kunder så om dagen på den selv samme journalistik, når den udkommer på PC’en, iPad’en eller mobiltelefonen? Svaret er 72 se-kunder. I gennemsnit bruger New York Times-læseren altså 18 gange mindre tid på at læse verdens bedste journalistik, når den udkommer digitalt.

Gad vide, hvordan det så går journalistik, der ikke er helt så vel-skrevet eller veldokumenteret, til læsere, der hverken er helt så rige eller helt så veluddannede?

I ugerne op til det amerikanske præsidentvalg strømmede falske nyheder ud på de sociale medier fra kilder, der forsøgte at tjene penge på trafikken eller bevidst ville forvrænge sandheden. Og på det største sociale medie, Facebook, begunstigede computerstyrede algoritmer de historier, der blev delt mest – uagtet om de var sande eller ej. Som for eksempel den om, at paven nu støttede Donald Trump, eller at Hillary Clinton og hendes stab dyrkede satanisme i baglokalerne på et pizzeria i Washington D.C.

Hvis Facebook var et land, ville det være verdens største med et indbyggertal på over 1,6 milliarder.

Og selvom Facebooks ejer, Mark Zuckerberg (f. 1984), fortsat påstår, at det sociale netværk bare er en teknologivirksomhed, så har 2016 dokumenteret, at den unge softwareingeniør ikke bare er blandt verdens rigeste, han er også klodens mest magtfulde chefredaktør. For også Facebook redigerer sit indhold og lader sine egne amerikanske værdier styre algoritmerne og forhindrer blandt andet, at billeder af nøgne mennesker bliver vist på Facebook. Det gik blandt andet ud over en dansk bog om hippietiden, fordi forsiden viste et billede af en topløs kvinde. Og det ikoniske billede af en vietnamesisk pige, der

flygtede fra napalmbomberne i 1970'erne, blev også fjernet fra Facebook, fordi pigens tøj var brændt ind til den nøgne hud.

Men hvis flere og flere, og især nye generationer, lader Facebook diktere, hvilke nyheder de får lov til at se i deres newsfeed, så bliver Facebook en global magtfaktor af hidtil uset omfang. Og hvis vi stoler på, at Facebook vitterligt forsøger at sortere ud fra de bedste motiver, vil det så også gælde nye ejere? Hvilke kritiske historier må vi så ikke læse? Hvilke billeder bliver forbudt? Hvilke politikere, hvilken religion og hvilken diktator må så ikke hånes?

Må vi til at erkende, at kvalitet koster penge? Også journalistisk kvalitet? Og burde du sørge for, at dine børn vokser op i et hjem med en elektronisk eller analog bogreol, avis og et licensnummer? For du bliver, hvad du spiser ...

Sundhed

af Uffe Juul Jensen, filosof, Aarhus Universitet

75

Sundhed som etisk fordring rammer underprivilegerede

Sundhed er et vidt begreb. Sundhed er afhængig af de personlige og materielle betingelser for at leve livet og deltage i fællesskaber med andre og bidrage til at udvikle forudsætninger for ens eget velbefindende og det fælles liv. Sygdom og handikaps trækker fra i sundhed. Det samme gør risiko for tidlig død. Vi er alle sårbare. Sygdom og død er et alment menneskeligt vilkår. Men sundhed, dvs. vores muligheder for at leve og udvikle os under disse vilkår, er ulige fordelt.

Socialt og økonomisk underprivilegerede har mindre del i sundheden end socialt og økonomisk stærke grupper. Dette er dokumenteret og velkendt. Lighed i sundhed på tværs af sociale klasser er derfor med rette en national og global sundhedspolitisk målsætning. Det har det været i mange år, men alligevel består uligheden. Man har søgt at vende udviklingen ved at gennemføre sundhedsfremmende aktiviteter med henblik på ændret livsførelse. Middelklasseidealer om selvkontrol har bidraget til at reformere sundhedspraksis. Borgernes aktive deltagelse prioriteres. Men den nye etik har ikke kunnet bidrage til at revolutionere sundhedspraksis. Reformationen af sundhedspraksis har lagt underprivilegerede i nye lænker.

'Rygning kan dræbe' står der på danske cigaretpakker. Det er ikke forbrugeroplysning. At rygning er sundhedsskadelig, har været kendt i offentligheden i mere end 50 år. Advarslerne på cigaretpakkerne er en etisk fordring til rygere. Rygeren bærer et tungt ansvar ikke bare for eget helbred, men for familie og kolleger og for samfundet som helhed.

Rygestopkampagner er blot ét blandt mangfoldige eksempler på, at den enkeltes livsførelse er blevet et etisk anliggende. I løbet af de seneste 30-40 år er den etiske fordring om sund livsførelse blevet konstant udvidet og vedrører nu både kost, alkohol og motion, som sammen med rygning udgør de såkaldte KRAM-faktorer. Den

biomedicinske og bioteknologiske udvikling og den disciplinerende Sundhedsstyrelse baner vejen for en fortsat udvidelse af den etiske fordring bl.a. gennem screeningsprogrammer.

En etisk fordring er ikke rettet mod en bestemt befolkningsgruppe. Den er almen. Sundhed som etisk fordring gælder os alle. Hver og én har vi et ansvar for at leve sundt. Når den enkeltes livsførelse bliver underkastet etiske forpligtelser, så er det en udfordring af dominerende etiske, kulturelle og politiske forbilleder i det moderne liberal-demokratiske samfund, forbilleder, der understøtter den enkelte borgers frihed til selv at forme og forfølge egne visioner om et godt liv for hende eller ham.

Sundhed som etisk fordring har dybe rødder i århundreders vestlig samfundstænkning og samfundsindretning. Sundhed som etisk fordring er knyttet til middelklassens samfundsmæssige og politiske konsolidering fra det 19. århundrede og til midten af det 20. århundrede. Det er et forbillede om den enkeltes selvkontrol og sikring af personlige forudsætninger også vedrørende helbred for at kunne udfylde konkrete samfundsmæssige funktioner. Sider af dette forbillede er bl.a. belyst af Max Weber (1864-1920) i hans undersøgelse af den protestantiske etik og den særlige indstilling til arbejde og økonomisk fremgang, der udgør kapitalismens ånd.

Hygiejne, kropskultur og sund livsførelse i almindelighed var allerede i det 19. århundrede en vigtig del af middelklassens forståelse af moralsk kvalificering. Udviklingen fortsattes og forstærkedes i starten af det 20. århundrede. Urbaniseringen, dens helbredsmæssige konsekvenser og udviklingen på arbejdsmarkedet stillede i forlængelse heraf nye krav til borgere og arbejdere om at opretholde vitalitet og handleevner.

Sundhed som etisk fordring er samtidig forankret i idealer og vedvarende bestræbelser for borgernes frisættelse fra autoritære samfundsmæssige aktører eller institutioner, kirkelige eller politiske. Denne frigørelsesproces, som bl.a. har rødder i reformationen, nåede sin foreløbige kulmination i det 20. århundrede, hvor selvforvaltning og selvansvarlighed blev nøglebegreber i et opgør med et af det liberale samfunds sidste magtcentre: et sundhedsvæsen, der helt frem til 1970'erne i pagt med befolkningen var blevet forvaltet paternalistisk.

Marx pegede i 1843 på mulige problemer og dilemmaer i den etik, som har reformationen som én af sine kilder. I sin kritik af Hegels retsfilosofi roste Marx Martin Luther for at stille opgaven rigtigt: en frigørelse fra bl.a. den katolske kirkes autoritet som element i en mere omfattende frigørelse fra paternalistisk formynderi og magtudøvelse. Marx fremhævede imidlertid også kritisk, at Luther "brød

autoritetstroen ved at genskabe troens autoritet ... Han befriede mennesket fra den udvortes religiøsitet ved at gøre religiøsiteten til det indvortes menneske. Han befriede legemet fra lænker ved at lægge hjertet i lænker”.

Marx’ betragtninger vedrører i sagens natur ikke direkte senere tiders fordringer til livsførelse. Men de kan bidrage til at åbne vores øjne for begrænsninger i nutidige etiske fordringer til sund livsførelse. Fordringerne har kun haft begrænset positiv effekt over for dem, hvis sundhedstilstand er dårligst. Vi har ingen grund til at tro, at samfundets dårligst stillede skulle være uden ønsker om et liv i velbefindende med et godt helbred. Men vores ønsker og stræben forudsætter et mål af rådighed over egne livsbetingelser. Når sociale vilkår, arbejdsbetingelser eller social udskillelse begrænser denne rådighed, så undergraves også drivkraften til personlig indsats. Appeller til mennesker, der er underlagt sådanne vilkår om at tage sig sammen, vise ansvarlighed og viljekontrol, er ‘blaming the victims’. Ved at fremme skyldsbevidsthed hos overvægtige, misbrugere eller mere generelt udsatte grupper, som ikke efterlever fordringer om sund livsførelse, kan sundhedspolitikken utilsigtet bidrage til at ‘lægge deres hjertes i lænker’ i tillæg til de lænker, som u hensigtsmæssige samfundsmæssige vilkår allerede har forsynet dem med.

76

Lighed i sundhed kræver samfundsmæssig solidaritet

“Politik er medicin i stor målestok”, sagde den tyske læge og politiker Rudolf Virchow (1821-1902), en af samfundsmedicinens grundlæggere. Politik er bestræbelser på at helbrede samfundslegemet for dets dårligdomme. Virchow var med til at åbne medicinernes og politikernes øjne for ulighed i sundhed og for de samfundsmæssige årsager til ulighed. Menneskers arbejdsbetingelser, byernes indretning og sanitære forhold, uddannelse og demokratisk indflydelse har alt sammen betydning for folkesundheden. Arbejdsmarkedspolitik, boligpolitik, miljøpolitik og uddannelsespolitik, ja al politik er i virkeligheden sundhedspolitik.

Der er i Danmark bred enighed om, at det er et etisk og politisk problem, at velstillede lever mere end 10 år længere end dårligt stillede.

Retfærdighed i sundhed har længe været et ideal for politikere med forskellige ideologiske ståsteder. Men neoliberal politik, der har domineret i Vesten siden 1980'erne, har øget uligheden nationalt og internationalt.

'Austerity', nøjsomhed, har siden finanskrisen i 2008 delvis fortrængt idealer om lighed og retfærdighed fra den politiske debat. Nøjsomhedspolitikken er søgt begrundet som en *nødvendig* politik og den eneste vej til genopretning af samfundsøkonomisk stabilitet.

Politikken er imidlertid ikke bare en kasterbold mellem økonomiske kræfter, som er uden for vores kontrol. På trods af kriser, krige og demografiske udfordringer har man i vores del af verden søgt at opretholde en velfærdspolitik. Sundhedsvæsenet søger stadig at leve op til idealet om alle borgeres lige og frie adgang til behandling. Danmark lod sig med nogen forsinkelse inspirere af det sundhedsvæsen, man opbyggede i England umiddelbart efter 2. Verdenskrig. Det nationale sundhedsvæsen (NHS) byggede på princippet om universel velfærd. Alle uanset social stilling, køn, race og alder skulle nyde godt af de goder, som den medicinske og teknologiske udvikling skabte på sundhedsområdet. I Danmark overtog mange også englændernes forhåbning om, at retfærdighed forstået som alles *lige adgang* til behandling i længden ville føre til *lighed i sundhedstilstand*. Sundhedspolitikken legemliggjort i det solidariske sundhedsvæsen skulle med andre ord afbøde eller bidrage til at overvinde den ulighed, som reproduceres i klassesamfundet.

I løbet af de seneste årtier har etisk ny-orientering med fokus på den enkeltes ret til selvbestemmelse (autonomi) vundet frem. Den er blevet suppleret af politisk-økonomiske tiltag for at styrke det frie valg. Efter Blair overtog regeringsmagten i England i 1997, gennemførte han radikale reformer af det nationale sundhedsvæsen. Man mente, at udvidede valgmuligheder for borgerne og konkurrence mellem institutioner, der leverer service, var den sikreste vej til at opnå effektiv og retfærdig service af høj kvalitet.

Disse ideer blev omsat til praktisk politik i England fra 2003 til 2005, og de fik også afgørende indflydelse på dansk sundhedspolitik. Sundhedspraksis søges ændret med henblik på at omdanne borgerne fra passive patienter og modtagere af ekspert-normerede ydelser til aktive forbrugere, så kvaliteten af sundhedsvæsenets ydelser kan forbedres gennem konkurrence.

Sundhedspraksis baseret på solidaritet er udfordret. Man opgiver ikke princippet, at nationens velfærd, og herunder også dens sundhed, måles på dens evne til at sikre en ligelig fordeling af behandlingsydelser. Det nye er, at borgerne gennem tilfredshedsundersø-

gelses og valgmuligheder skal være med til at udvikle kvaliteten af de fordelte goder.

Sundhed er en vigtig bestanddel af menneskelig velfærd eller velbefindende (well-being). Velbefindende udvikles ved at sikre mennesker rådighed over egne livsbetingelser. Dette sikres imidlertid ikke alene gennem adgang til bestemte behandlinger, heller ikke selvom jeg har haft mulighed for at vælge mellem forskellige tilbud. At have rådighed over egne livsbetingelser kræver, at man også er i stand til selv eller med støtte at udvikle nye handlemuligheder, når omstændighederne ændres (f.eks. efter en sygdomsperiode).

Hvis jeg rammes af en alvorlig sygdom, er det afgørende, at jeg kan modtage professionel og effektiv behandling. Den medicinske og teknologiske udvikling har sikret, at stadig flere overlever alvorlige sygdomme som blodpropper, kræft etc. Mange får efterfølgende et langt liv med kronisk sygdom og udfordringen at skulle leve et liv under ændrede betingelser. Ved rådighed over de ændrede betingelser, herunder udvikling af nye handlemuligheder, vil man kunne leve et sundt liv også efter endt behandling, eller samtidig med at man måske er under livslang behandling.

Det er et gode, at ældre mennesker eller handikappede kan få kommunalt distribuerede middagsretter, der er produceret med hensyntagen til nødvendig næringsværdi mv. Men der skal mere til, hvis man vil sikre velbefindende hos den ældre medborger, der altid har lavet sin egen mad og værdsat dette som en vigtig del af hendes daglige livsførelse. Opgaven er yderligere at bidrage til at sikre hendes handleevner til igen at kunne udføre sin gamle praksis omend på en anden måde og underlagt forskellige begrænsninger.

Filosoffer, økonomer og sundhedsprofessionelle har gennem de seneste årtier bidraget til at give videnskabeligt og praktisk belæg for en sådan ny forståelse af folkesundhed. Nobelpristageren i økonomi Amartya Sen (f. 1933) og filosofen Martha Nussbaum (f. 1947) har været banebrydende i en nytænkning af velfærd og sundhed, som gør den enkeltes mulighed for selv og sammen med andre at have rådighed over livsbetingelser til hjørnesten i en retfærdig sundhedspolitik.

Demokrati og videnskab kan skærme mod et dystopisk sundhedssamfund

Idealerne om *et sundt samfund* blev formet i en tid, hvor epidemier og dødelige sygdomme var et samfundsvilkår. Vi er i dag på vej ind i et *sundhedssamfund*. Sundhed er på tale og søges håndteret overalt. Ikke blot i sundhedsvæsenet, men i hverdagslivet, på det private marked, i medier m.m. Selve sundhedsbegrebet transformeres. 'Sundhed' er et positivt ladet ord, der anvendes til at promovere mangfoldige former for aktiviteter (motion, fitness, turisme), produkter (kost, vitaminer, medicin, kosmetiske indgreb), information og teknologi (internettet, apps etc.). Sundhedssamfundet er imidlertid ikke det sunde samfund, som har været en central del af sundhedsutopier siden Thomas More i 1516 udsendte sin *Utopia*.

Mores værk har givet navn og struktur til en særlig form for tænkning om og orientering i forhold til fremtiden. *Utopia* er et ikke-eksisterende samfund, hvor dannelse og læring er en af de afgørende forudsætninger for et fællesmenneskeligt liv, hvor den enkelte kan udfolde sin individualitet, ikke på bekostning af andre, men netop som en forudsætning for et godt liv i fællesskab. Mores *Utopia* er den første sundhedsutopi. Hos More er individuel og fælles sundhedsfremme udtryk for renaissanceidealer. Dannelse og uddannelse, Utopias fundament, bidrager til borgernes sundhed, men samtidig er begrænset arbejdstid og regulering af det samfundsmæssige liv også nødvendige forudsætninger for det fuldstændige legemlige, mentale og samfundsmæssige velbefindende, som legemliggøres i *Utopia*.

Den tyske filosof Ernst Bloch (1885-1977) skelner mellem abstrakte utopier og konkrete utopier. Abstrakte utopier kommer til udtryk i dagdrømme og ønsketænkning, som f.eks. forestillinger om, hvordan man ville leve, hvis man vandt den store gevinst i lotto. Konkrete utopier tager i modsætning hertil afsæt i foreliggende tendenser, interesser og muligheder. De giver en retning og motivation til mennesker, der gennem fælles handling søger at fremme betingelser for et bedre liv for den enkelte og for fællesskabet.

More var ikke bare filosof og forfatter, men også politiker og embedsmand, og han iværksatte folkesundhedsinitiativer i London. Hans utopia er konkret. Det samme gælder Virchows liberal-demokratiske visioner om og aktiviteter for et sundt samfund, hvor der sikres retfærdighed i sundhed gennem arbejde, uddannelse og demokratisk indflydelse. Velfærdsstaternes sundhedsvæsen, der blev etableret i kølvandet på 2. Verdenskrig, var utopiske i samme forstand. Oven på krigens barbari og ødelæggelser forenedes politiske og folkelige

kræfter i bl.a. England i det, som Ken Loach i en dokumentarfilm om perioden har kaldt 'The Spirit of 45'.

Verdenssundhedsorganisationen (WHO) har formuleret konkrete utopier i *Sundhed for alle* (1984) og i sit *Ottawa Charter* (1986) og herved bidraget til at understøtte nationale og internationale bestræbelser for udvikling af sundhedspraksis med fokus på øget lighed og retfærdighed og med inddragelse og deltagelse af borgerne.

Der er mange grunde til, at det aktuelt fremvoksende sundheds-samfund ikke kan ses som en videreførelse af rækken af europæiske sundhedsutopier. Der er derimod risiko for, at vi fremmer en sundhedsdystopi, et samfund, som det af mange grunde vil være uønskeligt at leve i.

Når sundhed bliver et markedsprodukt, bliver investorernes økonomiske gevinst drivkraft for udviklingen. Sundhedsapps kan være et nyttigt redskab til hurtigt at få kontakt med en læge. Visse lidelser kan diagnosticeres via kontakt over mobiltelefonen. Men mange ældre og svage, der har mange forskellige lidelser (co-morbiditet), behøver grundige undersøgelser og samtaler. Et privatmarked med lægekontakt via sundhedsapps kan bidrage til at underminere det offentlige sundhedsvæsen med lige adgang for alle.

Samarbejde mellem statslige sundhedsvæsenere og private aktører kan være hensigtsmæssigt på en række områder og bidrage til udvikling af nye behandlinger eller forebyggelsesinitiativer. Men borgernes demokratiske inddragelse i sundhedspraksis, som har taget form gennem de seneste 30 år, vil blive vanskeliggjort under sådanne nye organisationsformer med en uklar eller uoverskuelig ansvarsfordeling.

Nationale og transnationale aktører (som Verdensbanken og IMF) regulerer udviklingen af sundhedsindsatser uden demokratisk deltagelse og ofte med alvorlige sundhedsmæssige konsekvenser i udviklingslande eller lande i økonomisk krise. Nye former for overvågning og kontrol vinder frem. Der er generelt en risiko for et voksende demokratisk underskud i håndtering og udvikling af sundhedsrelateret praksis i det fremvoksende sundhedssamfund.

En anden vej er mulig. Klinisk, samfundsmedicinsk og biologisk viden kan understøtte krav om borgernes deltagelse i og indflydelse på udviklingen af sundhedspraksis i forskellige sammenhænge.

Ophavsmanden til evidensbaseret medicin, den engelske samfundsmediciner Archie Cochrane (1909-1988), krævede videnskabelig dokumentation for effekten af biomedicinske behandlinger, ikke fordi han mente, at sundhedsproblemer ville blive løst, jo flere evidensbaserede, specifikke behandlinger der tilbydes. Han var tværtimod

skeptisk over for udviklingen af specifikke behandlinger. Han havde visioner om en sundhedspraksis med bredere indsatser, som i højere grad udnytter menneskers kropslige ressourcer (han talte om naturens selvhelbredende kræfter) og de ressourcer, der er i menneskeligt fællesskab i form af støtte og omsorg.

De senere års udvikling inden for biologisk forskning understøtter denne tænkning. Der er et opgør med den reduktionistiske filosofi, som har domineret dele af lægevidenskab og behandlingssystem. Interaktionen mellem gener og omgivelser er i fokus i aktuel biologisk forskning. Genetik må tænkes i sammenhæng med omgivelser i tid og rum. I evolutions- og udviklingsammenhæng og i interaktion med fysiske og samfundsmæssige omgivelser fra fødslen og før fødslen. Specielt forskningen i epigenetiske processer og hjernens plasticitet, dvs. dens svar på omgivelsesmæssig påvirkning eller stimulation, støtter ideen om, at sundhed og sygdom er fænomener, der må forstås og håndteres med inddragelse af dagliglivets interaktion og de mere omfattende samfundsmæssige sammenhænge, mennesker lever og udfolder sig i.

Reformation
Treenighed
Eksistens
Politik
Grænser
Omverden
Strid
Autoritet
Indflydelse
Hverdag
Rammer

Arbejde Erhvervsliv Kunst

Arbejde

af Niels Højberg, politolog og filosof, stadsdirektør Aarhus Kommune

78

Arbejdet er begrundelsen for, at fælles værdier kan blive vore egne værdier

Ordet “arbejde” er i den indoeuropæiske sprogkreds oprundet af den negative betegnelse for hård fysisk og ensformig aktivitet og tæt knyttet til hierarkiske magtrelationer, hvor arbejdet udøves under forskellige former for tvang og opleves som “kval” og “møje”. Det er først med det moderne samfunds udvikling af arbejdsdeling, arbejdsteknikker og -metoder, at arbejdet får en betydning af nyttig aktivitet uden at være tæt forbundet med lidelse.

I Luthers perspektiv var arbejdet afsættet for at sikre familiens materielle sikkerhed og dermed fuldbyrde meningen med de gaver og muligheder, vi er blevet udstyret med i livet. Luther havde et billede af Guds herredømme som delt i et åndeligt regimente, hvor den individuelle tro var vejen til nåden og frelsen, og i et verdsligt regimente, hvor det at leve efter loven og kaldet i samfundet var målet.

Arbejdet blev i de forskellige protestantiske bevægelser i 1500-tallets Nordeuropa set som en moralsk pligt. Frelsen for den enkelte er usikker, men et liv i dydigt og asketisk arbejde bliver i hverdagen set som en vej til at undgå synd. Max Weber (1864-1920) lancerede begrebet “protestantisk etik” i forhold til arbejdet i sin analyse fra 1904-1905 ved at hævde, at protestanterne i Vesten omsatte frelses-usikkerheden gennem et asketisk kaldsarbejde.

I et politisk-filosofisk perspektiv modsvarer dette individualiserede perspektiv på arbejdets betydning af de ideer, der især blev udviklet af den engelske samfundsfilosof John Locke (1632-1704), der argumenterer for, at netop den enkeltes nedlagte arbejde i at sikre sig sin del af de fælles ressourcer giver den enkelte eksklusivret til resultaterne af arbejdet. Denne argumentation var et opgør med feudalsamfundets orden, hvor tilegnelsen af værdier på forhånd blev fordelt gennem den hierarkiske samfundsorden, og resultatet af de enkelte

individuers arbejde blev tvangsmæssigt overdraget til andre gennem den samfundsmæssige orden.

John Locke argumenterer videre for, at netop beskyttelsen af de værdier, som den enkelte har tilegnet sig gennem sin arbejdsindsats, også er begrundelsen for, at det enkelte menneske skal have indflydelse på det samfund, der i første omgang skal skabe beskyttende rammer om arbejdets frugter. Den samfundsmæssige "kontrakt" med samfundets øvrige borgere bliver derfor, at "jeg" afgiver noget af "min" individuelle frihed til fællesskabet, for at fællesskabet kan forsvare retten til frugterne af "mit" – og i Luthers perspektiv – min families arbejde.

Den nye forståelse af det levede liv og arbejdet i både religiøst og samfundspolitisk perspektiv i perioden omkring reformationen bliver derfor afgørende for konstruktionen af det liberalt demokratiske samfund og for de demokratiske politiske rettigheder og styreformers, der vokser frem i England og senere i USA og det øvrige Nordvesteuropa. Gennem det dedikerede, individuelle arbejde kvalificerer det enkelte menneske sig til at kunne modtage Guds nåde og til at blive en fuldgyldig samfundsborger.

79

Arbejdets værdi bliver i industrisamfundet til et mål for løn og afkast

Industrisamfundets afgørende gennembrud i begyndelsen af det 19. århundrede betyder, at markedsmekanismens logik kommer til at være den afgørende ramme for transaktionerne i samfundet og for, hvordan arbejdet skal forstås i den samfundsmæssige virkelighed.

Arbejdets frigørende karakter i feudalsamfundet underordnes nu i stadig højere grad markedet og bliver til lønarbejde for andre, der tilegner sig merværdien af arbejdsindsatsen. Industrisamfundet fører, som især Karl Marx viser, til en omfattende fremmedgørelse af arbejdet. Meningen med den enkeltes indsats forsvinder og erstattes overvejende af kampen for en prisfastsættelse af arbejdsindsatsen, der kan sikre en ordentlig levestandard i det daglige.

Dilemmaet mellem på den ene side den protestantiske etik om arbejdet som den enkeltes gode indsats og på den anden side den fysiske elendighed, der var resultatet i industrisamfundets tidlige fase,

var til at få øje på. Modstanden mod forarmelsen af arbejderne i England havde derfor også især i den første halvdel af det 19. århundrede et religiøst afsæt. Det var medmenneskeligt uacceptabelt, at arbejdende mennesker blev udsat for så usle vilkår, som det var tilfældet. Kampen for bedre muligheder for at høste frugterne af ens indsats i livet både åndeligt og materielt blev drivkraften for en stor del af den politiske indsats mod industrialismens rå samfundsmæssige konsekvenser.

Industrialismen sikrede imidlertid også en uset og stadigt stigende effektivitet i produktionen af materielle goder, der gjorde det muligt for mange i de industrialiserede byer og lande at få markant forbedrede levevilkår.

Industrisamfundets stadig skarpere globale arbejdsdeling og udnyttelse af billig arbejdskraft koblet med dets formidable evne til teknologisk innovation og billiggørelse af produktionen reducerer gradvist arbejdets betydning i den samlede økonomiske sammenhæng. Arbejdets klassiske betydning som fundamentet for økonomien i de udviklede lande svinder i de samfundsformer, der nu følger efter industrialismen. Arbejdet er ikke længere i den klassiske forstand grundlaget for adkomsten til personlige og materielle goder og rettigheder i de rigeste og mest udviklede samfund.

80

I et levet medborgerskab kan arbejdet give mening til eksistensen

I de mest udviklede postindustrielle samfund er arbejdets betydning faldende. I en klassisk økonomisk kalkule betyder medarbejdernes aflønning stadig mindre i det samlede regnestykke. Automatiseringen af produktionsprocesserne har reduceret arbejdskraftens betydning til 5-7 % af den samlede værdi af produktionsomkostningerne, og tendensen fortsætter. Men udviklingen ledsages af en stadig større koncentration af rigdommen med store konsekvenser for ligheden i også udviklede rige samfund, som især den franske økonom Thomas Piketty (f. 1971) har vist i sin enestående skarpe analyse fra 2013 om kapitalismen i det 21. århundrede.

Det afgørende bliver nu i højere grad evnen til innovative tiltag, der på én og samme tid bruger teknologien og udvikler den i et marked, hvor

priserne langt mindre end tidligere afhænger af de produktionsmidler, herunder arbejde, der er medgået til produktionen.

Dermed forsvinder båndet mellem arbejdet og de politiske rettigheder for den enkelte, og samtidig betinger sekulariseringer et svagere gennemslag af en protestantisk arbejdsmoral i hverdagen. Selvom arbejdet stadig i høj grad definerer den enkeltes identitet, er det tydeligt, at der sker en erosion af grundlaget for, hvordan arbejdets betydning defineres.

For velfærdssamfundets selvforståelse og for den enkeltes rolle har den ovenfor beskrevne afvikling af arbejdets almindelige betydning store konsekvenser. For det første bliver det fortsat sværere med bevægelsen væk fra industriel produktion at få de konkrete arbejdsprocesser til at definere den enkeltes bidrag til den fælles værdiskabelse. For det andet bliver det vanskeligere at forklare velfærdssamfundet som den organisme, der skal sørge for de fælles funktioner for alle arbejdende, når arbejdet ændrer karakter. For det tredje bliver det tydeligt, at arbejdet i de rigeste samfund ikke længere er afgørende for den fysiske overlevelse, jf. de spændende forsøg med borgerløn i Finland.

Automatisering, kunstig intelligens og nye bioteknologier kommer lynhurtigt til at ændre betingelserne for produktion og social interaktion, og det på en måde, hvor det kan være svært at bevare overblikket. Det er sikkert, at rammerne for produktion og viden fortsætter med at ændre sig med stor hastighed, og de fænomenele men også skræmmende muligheder, kunstig intelligens og bioteknologi giver os, gør det påtrængende, at vi træffer valg om den samfundsmæssige ramme, de skal indgå i, både for at bevare muligheden for politisk at sætte en retning og for at sikre en fysisk og social bæredygtig udvikling.

Det forekommer derfor også indlysende at tro, at vi fremover kommer til at skulle forstå rammen om vores fælles sociale liv og velfærdsordninger anderledes. Hvis vi vil bygge en stor del af forståelsen af os selv på vores samfundsmæssige forståelse af arbejdet, står vi derfor foran behovet for en redefinering af arbejdsbegrebet som sådan.

Vi vil formentlig fortsat skulle yde en form for aktiv indsats for at sikre den materielle produktion, der udgør grundlaget for vores daglige liv, men det er usikkert i hvilket omfang. Allerede nu kan vi i vores del af verden se, at den nuværende opbygning af vores velfærdsløsninger finansieret af beskatning af borgernes arbejdsindtægter er under pres. Det er dyrt fortsat at udvikle de forskellige velfærdstilbud i en verden præget af omfattende globalisering og benhård økonomisk konkurrence.

Nogle af svarene på dette pres bliver, at vi i højere grad end nu skal skabe rammerne om det fælles sociale gennem den måde, vi lever vort postindustrielle liv på. Vi skal se os selv som en del af de ressourcer og kræfter, der gennem det levede medborgerskab sikrer rammerne for det fælles, både det, der sikrer rammer om det gode meningsfyldte daglige liv, og det, der sikrer støtte til de medborgere, der står med udfordringer for at få livet og dagligdagen til at fungere.

På mange måder kommer vi til at skulle forstå vores samlede samfundsmæssige aktiviteter og indsats som “vores arbejde”, det arbejde, der sikrer både den materielle værdiskabelse og rammerne om et fællesskab, der udspringer af et levet medborgerskab. De samlede aktiviteter, arbejdet, giver mening til den postindustrielle eksistens.

Erhvervsliv

af Steen Hildebrandt, professor emeritus i organisations- og ledelsesteori, Aarhus Universitet

81

Et nyt virksomhedsbegreb fremmer globalt medansvar

Et nyt Europa er meget mere end justeringer af det gamle liberalistiske og kapitalistiske Europa. De gamle industri- og velfærdssamfund. Et nyt Europa handler om en ny æra, hvor Europa viser vej for verden ved at gå helt nye veje.

Én af de store europæere, Adam Smith (1723-1790), viste vej. Fra ham har vi arvet den forestilling, at hvis hver enkelt virksomhed arbejder på at nå sine egne lokale mål, så vil en usynlig hånd sørge for, at denne adfærd samlet set vil føre til det bedste resultat for helheden. Det hedder fuldkommen konkurrence, og der er modeller, der viser, at Adam Smith har ret. Under en række forudsætninger – som næsten aldrig er opfyldt i praksis. Så hvad der under visse modelantagelser vil føre til maksimal velstand for alle mennesker, fører nu til produktion af gigantiske mængder af produkter og ydelser og efterhånden tillige til næsten uoverstigelige globale problemer. Europa er måske den verdensdel, der i succes og selvforherligelse er stivnet mest i den gamle tænkning, og samtidig den del af verden, der har de største potentialer for at vise en ny vej.

Sit banebrydende værk, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, forkortet *The Wealth of Nations*, publicerede Adam Smith i 1776, og hans tanker har siden haft stor indflydelse overalt i verden. Det er åbenbart, at de forudsætninger, hans tænkning bygger på, ikke længere er til stede, og bl.a. derfor har en række lande gennemført utallige love, der skal regulere konkurrencen. På trods af det træffes der mange beslutninger i virksomheder verden over, der ikke gavner helheden. Det sker både inden og uden for lovens rammer; uden for rammerne finder vi bl.a. de mange virksomheder, der snyder fællesskaberne for milliarder af kroner i skat.

Adam Smiths forestilling om et stort antal hver især små og næsten lige store virksomheder er fuldstændig og aldeles gennemhullet.

Der findes virksomheder, der økonomisk er større end lande, og der findes virksomheder med millioner af ansatte. Den ufuldkomne konkurrence har kronede dage, også selvom f.eks. EU har en konkurrencekommissær. Inden for dette i sandhed ufuldkomne konkurrencesystem kæmper virksomheder – i en såkaldt globaliseret verden – om at nå de bedste resultater målt med den alen og ud fra de regnskabssystemer, der nu engang er gældende, og de er lige så ufuldkomne som det fundament af konkurrence, som de hviler på.

Regnskaberne og alle de registreringer, som gennemføres i virksomhederne, har jo bl.a. til formål at regne ud, hvilke udgifter og omkostninger der er forbundet med at fremstille virksomhedens produkter og ydelser, og her er sandheden, at mange af de omkostninger eller ofre, der er forbundet med at gennemføre en given produktion, enten slet ikke medregnes eller medregnes til for lave priser. Det har konsekvenser for, hvilke beslutninger der træffes i virksomhederne, herunder for de markedspriser, der bliver gældende. Mange virksomheder påfører deres omgivelser stor skade; klimaet, dyr og naturen lider; millioner af mennesker verden over nedslides, dør eller bliver invaliderede på grund af arbejdsrelaterede ulykker. Mennesker og dyr påføres sygdomme på grund af de produktionsprocesser og kemikalier, som de medvirker i og kommer i berøring med. Uerstattelige ressourcer, f.eks. metaller og olie, og meget langsomt erstattelige ressourcer, som f.eks. træ, udnyttes efter helt kortsigtede hensyn i virksomhederne. Grundtænkningen i de økonomiske modeller og ræsonnementer, der ligger bag hele dette system, er, at der er nok af alt – det handler kun om at finde den såkaldt rigtige markedspris. Alt dette fører til en enorm skævvridning, overudnyttelse af og rovdrift på naturen. Vi kan ikke fortsat ubekymret lade markedet afgøre al produktion og forbrug. Der er ikke ubegrænsede, men tværtimod begrænsede mængder af en række ressourcer. Solens stråler er måske det eneste, der er til rådighed i ubegrænsede mængder.

Det ovenfor nævnte kunne muligvis alligevel gå an i en verden, hvor der var én eller to milliarder mennesker, men det kan helt sikkert ikke gå an i en verden, hvor der er syv og flere milliarder mennesker, og hvor virksomhederne samtidig dag for dag bliver større og større. Det er umuligt, og derfor er en stor udfordring lige nu at afløse den adskillelses- og opsplitningstænkning, der har karakteriseret videnskab, økonomi, virksomhedsdrift og meget andet i de sidste 300-400 år, med en systemisk helhedstænkning, hvis udgangspunkt er, at den helhed, som det først og fremmest handler om, er jorden og den bio- og atmosfære, som den er en del af. Jorden og jordens ydelser er udgangspunktet. Ingen virksomhed, intet menneske og intet dyr kan

eksistere uden jordens såkaldte økosystemserviceydelser, f.eks. luft og vand.

Da jeg studerede økonomi og organisationsteori i 1960'erne, stod der i lærebøgerne, at "økonomi er videnskaben om knaphedens lov. Økonomi handler om at holde hus med knappe ressourcer". Og så stod der: "Der findes knappe ressourcer, og der findes frie ressourcer. Som eksempler på frie ressourcer eller goder kan nævnes luft og vand". Ja, det stod der! For 50 år siden var grundopfattelsen, at der var rigelige mængder af luft og vand til rådighed, så luft og vand var der ingen grund til at bekymre sig om. På et halvt århundrede er verdens tilstand ændret så meget, at disse to – for al eksistens – nødvendige ressourcer ikke længere er til rådighed i tilstrækkelige mængder. De er – tværtimod – til rådighed i smerteligt begrænsede mængder. At det kan og er sket, er et alarmsignal.

82

Mål og vækst er stadig vækst inden for visse grænser

Det er en gammel sandhed, at man ikke kan lede uden at have noget at lede efter. Det er også sandt, at mange – både private og offentlige – virksomheder énøjjet har sigtet mod simpel, kortsigtet økonomisk gevinst, når de traf deres beslutninger. Og det skyldes, at vi har indrettet en verden, hvor økonomi og penge ikke bare er vigtige, men er totalt dominerende i alt, hvad vi tænker og gør. Inden for politik, virksomhedsledelse, kunst, hospitals- og skolevæsen og meget andet taler vi hele tiden om penge. Vi hører ikke politikere, ledere og andre tale om ret meget andet end penge, vækst, konkurrence, udgifter, besparelser, produktivitet og lignende begreber. Vi hører dem ikke tale om meningen med det hele, om værdier, om ansvaret for jordens udvikling, om medansvaret for de endnu ikke fødte generationer o.lign. Det er fraværende, og det har skabt en meningsmæssig fattigdom, for ikke at sige en meningsmæssig bankerot.

Hvis hver enkelt af os vedholdende gør det, der isoleret og kortsigtet betragtet gavner den enkelte mest, lokal optimering, så tror jeg, at vi med sikkerhed kan sige: Så går det for alvor galt på denne lille klode. Udviklingen på jorden har gennem de sidste 200-300 år og specielt i årene efter 2. Verdenskrig accelereret så stærkt, at mange – måske de

fleste – forskere i verden er enige om, at jorden og menneskeheden ikke fortsat kan tåle det. Vi er nået til nogle alvorlige tipping-punkter, hvor meget alvorlige katastrofer er følgen, såfremt vi som menneskehed ikke ændrer retning på en række områder. Dommedagsprofeti? Døm selv. En lang række forskere, bl.a. en stor international gruppe omkring lederen af *Stockholm Resilience Center*, professor Johan Rockström (f. 1965), deler denne opfattelse. Jeg har samtidig den opfattelse, at hvis vi sadler om, så kan vi på en række områder skabe en meget bedre verden for mange flere mennesker. Europa – vore virksomheder, forbrugere, civilsamfundsorganisationer, politikere og mange andre – har store roller at spille her.

Det indebærer, at hver enkelt ikke udelukkende praktiserer lokal optimering, men i praksis først og fremmest tager et globalt medansvar og på den baggrund gennemfører lokale optimeringstiltag. Det vil sige optimerer den lokale virksomhed ud fra nogle nye og ændrede mål og kriterier og med respekt for nogle nye og ændrede begrænsninger. Johan Rockström taler om, at vi går fra at tale om *Grænser for vækst* til at tale om og praktisere *Vækst inden for visse klart definerede grænser*. Rockström taler om planetariske grænser. Når det kommer til målene for vort virke, er vi i dag for første gang i menneskehedens historie i den situation, at der er formuleret 17 mål for verdens bæredygtige udvikling, nemlig de såkaldte SDG'ere eller FN's verdensmål for en bæredygtig udvikling (vedtaget af FN's generalforsamling i september 2015). Jeg tror, at disse mål både er en gave og en nødvendighed. En gave, fordi de åbner veje for at udvikle en bedre verden for mange flere mennesker, og nødvendige, fordi det, der er kaldt "den store acceleration", i de sidste 25 år har katapulteret jorden ind i en ny geologisk epoke, der nu kaldes den antropocæne epoke til afløsning af den ca. 12.000 år gamle holocæne epoke.

Den antropocæne epoke kalder på lederskab af en helt ny karakter, globalt lederskab, eller omsorgsfuldt globalt lederskab kunne vi kalde det. Omsorgsfuldt globalt lederskab skal afløse den lokale form for lederskab, som vi ser og har set praktiseret i hundredvis af år, men hvis negative konsekvenser og omkostninger nu er ved at blive så voldsomme, at virksomhedslederne selv kan se, at dette er ubæredygtigt. Det antropocæne indebærer et krav om bæredygtigt lederskab, et krav om respekt for de planetariske grænser og en respekt for FN's 17 verdensmål og de dertil hørende 169 delmål. Det skal blive overordentlig interessant at se, hvordan dette vil blive udfoldet i de kommende år. Vi kan sagtens finde aktuelle eksempler på virksomheder, der er langt fremme med hensyn til at forstå og implementere målene. Blandt de største og mest kendte i Danmark finder vi en virksom-

hed som Novozymes, der offentligt har erklæret, at de 17 verdensmål er en del af virksomhedens identitet og nye strategi. Blandt de mindste og ukendte virksomheder finder vi en trykkerivirksomhed i Hvidovre med ca. 60 ansatte, KLS Pure Print, der ligeledes har taget verdensmålene til sig, og som i den sammenhæng er blevet certificeret efter et af verdens strengeste systemer, nemlig Cradle to Cradle. Det er meget interessant, og vi kunne finde mange andre virksomheder i Danmark og ude i verden, der er kommet langt i deres bestræbelser på at være bæredygtige og arbejde for verdensmålenes implementering.

FN's verdensmål handler om vækst, men ikke om blind og kortsigtet økonomisk vækst, som de klassiske erhvervsøkonomiske og ledelsesmæssige modeller forudsætter. Den kortsigtede væksttænkning, der har været praktiseret de fleste steder i verden gennem mange år, skal afløses af et meget mere nuanceret vækstbegreb, således som det f.eks. kommer til udtryk i verdensmålene, hvor der f.eks. tales om sundhed, ligestilling, uddannelse, bæredygtig byudvikling, internationale partnerskaber, innovation, retfærdige samfund m.m. Alt dette repræsenterer nye forestillinger om og nye former for vækst. Det indebærer f.eks., at vi begynder at måle resultaterne af offentlige og private virksomheders virke og resultaterne af den samlede indsats i samfundene på mere nuancerede og flerdimensionale måder, hvor én dimension selvfølgelig handler om økonomi, penge og økonomisk bundlinje, men hvor der også er andre bundlinjer og resultatdimensioner, som ikke nødvendigvis skal omsættes til kroner.

Den blinde tro på kortsigtet økonomisk vækst, som prædikes af mange politikere og virksomhedsledere, er ved at blive afløst af en mere bæredygtig og balanceret tænkning. Hovedsynspunktet er, at vi skal passe på naturen, mennesker og dyr. Vi skal ikke gøre alting, blot fordi det kortsigtet betaler sig. Vi skal ikke tømme havene for fisk, selvom det er profitabelt lige nu. Vi skal ikke bruge alle forekomster af olie, gas og metaller, selvom det lige nu kan betale sig. Vi skal ikke fælde flere og flere træer i regnskoven, selvom det lige nu er en god forretning. Vi hylder den globale konkurrence; vi taler om en fri prisdannelse; vi taler om kræfternes frie spil; vi taler om markedsøkonomi, og vi har bildt hinanden ind, at denne såkaldt frie prisdannelse er den eneste realistiske måde at fordele verdens goder og indsatser på. Det er ikke sandt. Det er én måde, og det er formentlig rigtigt at hævde, at denne form for prisdannelse og ressourceallokering har fungeret ganske tilfredsstillende i mange år, men den er ikke en del af løsningen på fremtidens bæredygtige europæiske og globale udvikling. Den er en del af problemet, og derfor står vi over for den udfordring, at vi skal udvikle en ny økonomisk tænkning, der ikke lader, som om der er

ubegrænsede mængder af alt, men som tværtimod handler om at dele byrder, ansvar og opgaver, herunder dele et medansvar for de endnu ikke fødte generationer af mennesker.

83

Den nye verdensborger forvandler hjemmefødning til global medborger

Verden er som vore tanker. Bl.a. derfor er al uddannelse og undervisning vigtig. Et nyt Europa kræver nye mentale modeller og værdier. Vores evne til at skifte fra hele tiden at reagere på fortiden, så det i virkeligheden er fortiden, der bestemmer, til i stedet for at være kreativt medskabende og lærende i forhold til fremtiden, er måske vor tids mest centrale lærings- og lederskabsudfordring. Mange gamle mønstre er ikke bæredygtige. Og vi er i en situation, hvor bæredygtighed begynder at blive et tema, som mange virksomheder og lande i verden beskæftiger sig med. Bæredygtighed i et systemisk, langsigtet og helhedspræget perspektiv kan blive et videns- og praksisfelt, en filosofi og livspraksis, og på sigt et formidlings- og forretningsområde, hvor Danmark og Europa har og kan videreudvikle helt særlige kompetencer. Der er tilstrækkelig viden om, hvordan universet fungerer, til at vi kan vide, hvilke handlinger der understøtter bæredygtighed, og hvilke der leder mod kaos og destruktion. Vi er ved at genopdage, hvordan alle former for liv er afhængige af hinanden og af miljøet.

Sammen med en kollega besøgte jeg i januar måned 2016 Johan Rockström i Stockholm. En kold vinterdag sad vi på hans kontor og talte om klodens tilstand, resiliens og bæredygtighed. Vi talte om, at der i alt, hvad der foregår, er en ydre side, der vender ud mod verden, og en indre side, der vender indad i det enkelte menneske og handler om det enkelte menneskes indre orienteringssystem, værdier, mentale billeder, forestillinger, fremtidsforventninger, angst, frygt, forhåbninger etc. Den ydre verden er en spejling af menneskets indre. Det ydre bestemmes i vid udstrækning af mennesker og menneskers beslutninger; af politiske ledere, forbrugere og virksomhedsledere. Det indre handler bl.a. om disse beslutninger, om de bevæggrunde, motiver, visioner, værdier m.m., der inde i mennesker ligger til grund for, at netop disse beslutninger træffes.

Ud fra hvilket verdensbillede, natur- og menneskesyn kommer

alle disse beslutninger og dispositioner? Og hvis verdens udvikling skal ændres, hvorledes må da vi, der lever nu, arbejde med at ændre disse syn på naturen, mennesket, kloden, klodens udvikling m.m.? Det er meget vigtige spørgsmål. På mødet var vi enige om vigtigheden af at arbejde med den indre side af menneskets udvikling. Det er den kognitive og pædagogiske udfordring, og det er ligeledes vigtigt at overveje, om vi ad denne vej tilstrækkelig hurtigt kan uddanne og danne mennesker til at træffe de beslutninger, der lige nu anses for nødvendige for at bringe kloden tilbage på et bæredygtigt udviklingsspor. Vi kommer ikke ud af farezonen uden en aktiv indsats.

Filosoffen og teologen Peter Kemp (f. 1937) taler om dannelse af verdensborgere. Der er et behov for at danne og uddanne verdensborgere, der kan leve i og være ansvarlige borgere i den antropocæne epoke, den nye epoke, hvor mennesket i kraft af teknologi, fossile brændsler, moderne kommunikationsteknologi m.m. på godt og ondt har taget jorden i besiddelse. Dette er formentlig en irreversibel proces, dvs. der er ingen vej tilbage til en situation, hvor kloden populært sagt igen kan klare sig selv, således som det var tilfældet i alle de foregående år, herunder i den holocæne epoke. Hvis det er rigtigt, betyder det, at menneskeheden fra nu har et overordnet og konkret ansvar for klodens udvikling, og at dette ansvar i øjeblikket handler om at gennemføre meget betydelige ændringer på kloden, der fører os tilbage på den rigtige side af de kritiske planetariske grænseværdier, som vi allerede har overskredet. Dette forekommer at være en næsten uløselig, men nødvendig opgave. Europa kan og bør gå foran.

Mennesket har magten og ansvaret – og dermed med den verdenskendte biolog E.O. Wilsons (f. 1929) ord muligheden for at skabe et paradys på jord: “Human beings”, siger han, “have enough intelligence, goodwill, generosity, and enterprise to turn Earth into a paradise both for ourselves and for the biosphere that gave us birth. We can plausibly accomplish that goal, at least be well on the way, by the end of the present century”. Jeg er overbevist om, at Wilson har ret. Det afhænger af den menneskelige vilje, om det sker. Vi har teknologi, organisations- og lederskabsevner, ressourcer og viden til at forstå og løse mange af de problemer, verden er konfronteret med – hvis vi som mennesker vil. Hvis vi skal bevæge os i retning af Wilsons paradisiske tilstand, kræver det en global bevidsthed om, at alting på kloden er forbundet. Et systemisk syn. At arbejde med dette systemiske syn er én af vor tids største udfordringer. Det kræver en fokusering på det hele menneske, på kloden som en helhed, og det kræver, at vi interesserer os ikke blot for de ydre processer og manifestationer, men også for de indre emotionelle, mentale og sociale processer i mennesker.

Sagt med titlen på J. Rifkins (f. 1945) bog handler det om at udvikle en *Empathic Civilization* – en empatisk civilisation. Et mere empatisk Europa?

Naivt? Ja, måske! Siden jeg som 24-årig i 1968 blev ansat som amanuensis på Handelshøjskolen i Aarhus, senere Aarhus Universitet, har jeg sagt mange naive ting. I min ph.d.-afhandling fra 1975 skrev jeg f.eks. på én af de første sider: “Produktivitet, profit, effektivitet og vækst er imidlertid begreber, hvis måling, indhold og fortolkning ingenlunde er selvklare, således som de måske var det eller blev opfattet som værende det i operationsanalysens udvikling under 2. Verdenskrig og i genopbygningsperioden efter krigen”. Det, der på ét tidspunkt forekommer at være naivt, er måske nogle få år senere selvklart. Jeg har talt om produktivitet, profit, effektivitet, vækst, ledelse, økologi, meditation, spiritualitet, helhedssyn, bæredygtighed og social ansvarlighed i næsten 50 år, ofte på måder, der har fremkaldt overbærende smil, kritik, modstand m.m., men sagt i al ubeskedenhed: Ingen vil i dag hævde, at disse begreber er uvigtige, irrelevante end-sige glemt. De er tværtimod overordentlig relevante og vigtige. Det er ikke min fortjeneste, men jeg er nødt til at medtage det ord, som man meget let også kan hæfte på f.eks. FN’s verdensmål, nemlig ordet naive. Jeg tror, at det er dybt relevant, realistisk og nødvendigt at tale om, respektere og arbejde med disse mål – i verden og som en del af et nyt Europa.

Kunst

af Mogens Pahuus, professor emeritus i filosofi, Aalborg Universitet

84

Kunsten åbner vore øjne for verdens rigdom

I sin lille fortælling *Fusijama* fortæller Johannes V. Jensen (1873-1950) om, hvilket indtryk det gør på ham, da han på en jordomrejse vågner op i sin kahyt ud for Japans kyst og gennem køjet ser det smukke kegleformede bjerg Fusijama løfte sig op over disen ved foden af bjerget – og aftegne sig mod den klare blå himmel. Han får her svar på det spørgsmål, han stillede året før i et andet skrift: om der er en mulighed for, at mennesker kan finde forløsning for deres sjæls store længsel i det, der er – efter at Guderne er faldet magtesløse ud af menneskers bevidsthed. Han forstår nemlig her, “at den højere verden vi stunder imod, kun kan være den, der er, men at vi aldrig i det givne øjeblik er nået op til den, at vi dagligt er blinde for den”.

Men hvad kan vi da gøre for i højere grad at få sanserne åbnet over for vores omverden? Jo, vi kan prøve at lade være med kun at bruge synssansen. Vi kan aktivere de andre sanser, både nærsanserne: mærke sandet, der giver efter, når vi går tur langs stranden, indsnuse duften af hav og tang – og høresansen: lytte til bølgenes brusen og havfuglenes skrig. Når vi bruger de andre sanser, kommer vi automatisk til også at bruge synssansen på en rigere måde. Vi kommer væk fra brugen af synet til blot at registrere, hvad der omgiver os, og til at orientere os. Vi kommer til også – og i højere grad – at opleve farverne: den helt særegne grøn-blå farve i havet, hvidheden i sandet – og til at opleve former: stejlheden i klinten eller rundheden i klitten, den mægtige flade i havet, horisontlinjen.

Denne udvidelse af vores sanseevne medfører ofte en udvidet brug af kroppen. Vi supplerer det kropsbeherskende med en hengivelse til selve de rytmiske bevægelser, som er indeholdt i gåturen langs stranden: penduleringen med armene, den dybe vejtrækning. Og det medfører igen, at vi helt ubevidst kommer til at efterligne vore omgivelser med kroppen, f.eks. bølgerne, der på lavt vand rejser sig og kammer over i en solgennemlyst kaskade. Måske bemærker vi slet

ikke, at vi går og praktiserer en kropsligt-motorisk identifikation, men det er noget af det, der gør, at vi mættes af gåturen, både på den måde, at vi føler en kropslig forløsning, og at vi bliver en smule udmattede. Når man på denne måde aktiverer alle sanserne og kroppen, da følger også følelserne med. Da oplever vi omgivelserne som gennemtrængt af en atmosfære, en stemthed. Hvis gåturen foregår om dagen i klart vejr, solskin og frisk blæst, er stemtheden typisk præget af energi eller livsmod og muntherhed. En helt anden stemning kan præge en gåtur ved vandet om aftenen, som der, hvor det om Henrik Pontoppidans (1857-1943) Lykke-Per (der går en spadseretur langs vandet den aften, hans forlovelse fejres) hedder, at han i flere minutter stod stille “og lyttede til de bløde klunk af vandet langs med stranden” og her “betoges på ejendommelig måde af denne ensformige lyd, der i den dybe stilhed lød som selve uendelighedens fortrolige småsnakken”.

Pointen med at give et eksempel hentet fra litteraturen er netop, at kunsten i alle dens former er et privilegeret sted at lære at åbne sig for omverdenen, for verdens rigdom. Jeg begyndte med at citere Johannes V. Jensen, og det var ikke tilfældigt, for kun få har haft evne til sansning som han, og han har alene med sine naturdigte lært os alle at opleve “hvor smiler fager den danske kyst” og hvor “sødt gynger byggen sit silkehår”. Og går vi videre til de andre digtere fra det stoffige gennembrud, kan vi sige, at f.eks. Jeppe Aakjær (1866-1930) har åbnet vore sanser for de lydende rytmiske bevægelser, mens f.eks. Thøger Larsen (1875-1928) har lært os, at der er en forbindelse mellem, at “det bløder af glæde i mit sind”, og at “så klare dagene rinder”.

Lige så indlysende er det, at vi her kan lære uendelig meget af de bildende kunster. I hvilken udstrækning har ikke de sidste 500 års landskabsmaleri lært os at opleve vore naturlige omgivelser. For det meste ved vi slet ikke, hvor meget vi har lært af at se og opleve denne kunst, så vi kan godt komme til at misagte en sådan kunstart. Nu hvor efterhånden de fleste mennesker på kloden lever i storbyer, er det en central opgave for kunsten at lære os at opleve disse omgivelser at kende i alle deres mange – både positive og negative – aspekter. For mit eget vedkommende må jeg her henvise til vores hjemlige grafiker Palle Nielsens (1920-2000) og en af de største europæiske grafikere Frans Masereels (1889-1972) træsnits- og linoleums-serier, der fra først til sidst er skildringer af storbyen. Her artikuleres stemte indtryk af storbyen, som man ikke kan blive færdig med.

Kunsten afdækker, hvem vi selv er

Det var på Luthers og reformationens tid, at kunsten kom til at spille en rolle i almindelige menneskers liv. Bogtrykkerkunsten bragte litteraturen ud til folket, og de nye grafiske medier (træsnit, kobberstik og raderinger) gjorde billedkunsten tilgængelig for de mange. Men hvad er det, kunsten giver os? Kunsten har gennem tiderne haft mange funktioner, men i de 500 år, der er gået siden Luther slog sine tesar op, vil jeg mene, at dens vigtigste funktion har været at gøre os klogere på os selv og på tilværelsen.

Når vi åbner os for vores omverden – med sanser, krop og følelser – da lærer vi samtidig os selv at kende, sådan som man allerede fornemmer det i det korte citat fra *Lykke-Per* i tese 84. Det er oplevelsen af naturen og vandet på denne spadseretur samt oplevelsen af den frodige natur i Østjylland, hvortil Per kommer kort tid efter, da han følger kisten med sin mor over Kattegat, der viser Per, at han hidtil ikke har forstået og i sit liv givet plads til det i ham selv, der har med selvhenvelse og det dvælende at gøre. Omgivelserne bliver – når vi oplever dem på den involverede måde, der netop er beskrevet – transparente for noget i os selv. Vore stemte indtryk er både indtryk af omgivelserne og vore indtryk, dette, at netop vi bevæges, fordi vi er dem, vi er, og rummer de tilskyndelser, som vi gør. Men naturligvis gør vi os også erfaringer med os selv og med menneskelivet som sådan i det liv, vi fører, og det liv, vi lever sammen med andre. Erfaringer, som også har med stemthed eller det følelsesmæssige at gøre. Vi kommer herved til at forstå os selv bedre og bedre.

Men er det ikke noget, der sker af sig selv? Eller er det noget, vi skal lære? Og hvorfor er kunsten et privilegeret sted at lære det? Jo, hvis vi lytter til den aldrende *Lykke-Per*, så er det hans erfaring, at “uden et stort, ja eventyrligt mod til at ville sig selv i guddommelig nøgenhed, når ingen til virkelig frigjorthed”. Selvom det måske til at begynde med kan virke som en overraskende påstand, tror jeg, at de fleste ved nærmere eftertanke vil give Pontoppidan ret. Uanset hvor lykkelig en opvækst vi har haft, vil der altid være tale om en grad af sammenstød mellem vort livsmod og det modsatte, således at vi også kommer til at rumme noget forsagt, ængsteligt, fejlt. Ligesom der vil ske en indskrænkning af vores livsglæde og den hermed forbundne evne til at glæde sig over og dvæle ved det givne, opstår der en vis grad af skuffelse, tomhedsfølelse, mismodighed. Men sådanne følelser undgår vi ofte at se i øjnene. Samtidig vil der altid være tale om en spænding mellem det krævende og det nemme, bekvemme og behagelige, og da opstår der svigt, skam og skyld, som det er endnu mere

krævende at erkende hos sig selv. Altså skal der faktisk mod til at se sig selv i øjnene, som man er, og overtage sig selv.

Men hvad skal vi overhovedet med denne selverkendelse og selvovertagelse? Jo, vi skal jo for det første helst finde det, Lykke-Per et sted kalder vort "naturlige voksested", de omstændigheder, hvor vi helt og fuldt kan være os selv i den forstand, at vi kan være til på en fri og utvungen måde, hvor vi har adgang til vore spontane energier – i stedet for at skulle leve på betingelser, vi kun kan klare på en anstrengt og forceret måde. Kun hvis man finder sit naturlige voksested, vil man "kunne lære den højeste menneskelykke at kende: at blive sig sit eget selv fuldt og klart bevidst". Det skal ikke forstås som det at være sig selv nok og lukke sig omkring sig selv, for "hvad det for ethvert menneske kom an på, var at bringe sig i så vidt mulig selvstændig og umiddelbar forbindelse med tingene i stedet for at sanse dem gennem andres organer, således som f.eks. også de gjorde det, der levede på overleverede forestillinger. Et sådant, virkeligt levende forhold til livet var den nødvendige forudsætning for at kunne høste frisk erkendelsesglæde af enhver oplevelse, den ringeste såvel som den største, ja selv af den smerteligste. Den, der ikke af erfaring kendte den lykke, som det var, når en hidtil uoplukket afkrog af tankens eller virkelighedens verden oplodes for en, vidste overhovedet ikke, hvad det var at leve". Og for det andet er vores selverkendelse en helt nødvendig betingelse for, at vi kan leve på en ordentlig, konstruktiv og berigende måde sammen med andre. Ellers har vi alt for let ved at se splinten i den andens øje uden at bemærke bjælken i vort eget øje – sådan som evangeliet og Luther formulerer det.

Men hvordan lærer vi os selv at kende? Det gør vi naturligvis ved at tænke over de erfaringer, som vi gør i vort liv, og ved at drøfte disse erfaringer med andre. Og vi kan videre hente hjælp i såvel videnskaberne om mennesker som i forskellige former for eksistentielle og terapeutiske samtaler med professionelle. Men det privilegerede sted for denne erfaringsbearbejdelse er den kunstneriske artikulation af disse erfaringer.

Ingen har så kort og fyndigt peget på sammenhængen mellem kampen for selverkendelse og kunstens bidrag hertil som Henrik Ibsen (1828-1906) i hans ultrakorte digt:

At leve er – krig med trolde i hjertets og hjernens hvælv.
At digte – det er at holde dommedag over sig selv.

Ifølge Milan Kundera (f. 1929) er romanens historie historien om opdagelsen af bestandigt nye aspekter af mennesket og tilværelsen. Noget tilsvarende gælder de mange andre former for kunst. For blot at nævne nogle få mere personlige eksempler: For mig er der ingen komponist, der som Franz Schubert (1797-1828) har klarlagt forskellen og sammenhængen mellem de to former for det kraftfulde i vort liv: på den ene side den kraft, der vælder frem og bærer os oppe, de spontane energier (f.eks. de vuggende og besættende sidetemaer i 3. og 4. sats i 9. symfoni), og på den anden side den viljesbårne kraft og indsats, hvormed vi møder det tunge og tragiske (som i symfoniens første og anden sats). For mig er der heller ingen, der som Ernst Barlach (1870-1938) og Käthe Kollwitz (1867-1945) både i deres grafik og i deres skulpturer har kunnet klarlægge dybderne i den aktive medfølelse og medleven, som jo også var og er kristendommens og Luthers hovedanliggende.

86

Kunsten hjælper os til at udvikle en duelig livsholdning

I *Den afrikanske farm* skriver Karen Blixen (1885-1962) i forbindelse med omtalen af sine naboer, masaierne: "Deres særegne stil er ikke påtaget og heller ikke nogen efterligning af fremmed væsen, den er vokset ud indvendig fra og er udtryk for selve deres race og deres historie". Blixen ser masaierne som et forbillede for os, for vi fejler ofte, når det gælder om at give vores tilværelse stil. Men hvad er stil? Stil er den livsholdning, som et menneske gradvist udvikler, og hvormed det tager imod, hvad der overgår det, og som leder det i dets valg og fravalg, dets bestræbelser og indsatser. Ved med sin holdning at give sit liv form og stil sikrer man, at man er tro mod det inderste og mest levende i sig selv og ikke bliver et bytte for skiftende og overfladiske tilskyndelser.

Holdning, stil og form betyder ikke, at man ikke er involveret og er selvforglemmende optaget af det, man kommer ud for, men det betyder, at man ikke ligger under for det, der sker, men netop ud fra det inderste i sig selv opfatter, tager imod og udformer situationen. Holdningen indebærer videre, at man ikke lader sig gå på af alle mulige småting og irritationsmomenter, ligesom den også sætter en i stand til at tage på sig og bære det vanskelige og lidelsesfyldte. Og

endelig indebærer udviklingen af en duelig livsholdning, at man undgår det ensidige og virkeliggør det dannelsesideal, som Wilhelm von Humboldt (1767-1835) formulerede: “den højeste og mest velproportionerede eller afbalancerede udvikling af sig selv”.

At nå frem til både udvikling af de mangfoldige kræfter og evner i en selv og til en afbalancering af denne mangefold er det samme som at skabe en enhed i mangfoldigheden, og netop heri ser mange kernen i kunstværket og kernen i den kunstneriske kvalitet: Jo mere man i værket indfanger de mange aspekter af mennesket og dets liv, og jo mere man samtidig kan fastholde det i den enhed, som den kunstneriske form udgør, jo mere dueligt er kunstværket. Det er derfor, kunsten også her udgør et privilegeret sted for det at blive bedre til at skabe både mangfoldighed og enhed i sit liv, altså nå frem til en duelig livsholdning.

Når Shakespeare er så stor en dramatiker, som alle er enige om, at han er, så skyldes det ikke mindst, at han får plads til så mange dimensioner i den menneskelige tilværelse – fra de højeste til de laveste – og samtidig formår at sammenholde dem i et kunstværk, der med sin enhedsmæssige form gør indtryk og bevæger os. Når Mozarts musik ikke bare i al sin vellyd er behagelig og nem og dermed meget vel kunne tænkes at blive slidt op (som de fleste nemme og behagelige slagere) men tværtimod er en udødelig klassiker, skyldes det ikke mindst, at han indsmelter det smertelige og tragiske foruden det tunge i alt det lette og muntre.

I alle kunstarter er den erotiske kærlighed i alle dens former, alle dens muligheder og alle dens faldgruber artikularet og klarlagt. Hvor meget har vi ikke alle lært af kunsten om dette centrale fænomen, fra de enkleste kærlighedsdigte eller -sange (som Der var en lørdag aften) til de mest komplekse tolkninger som i f.eks. Milan Kunderas roman *Tilværelsens ulidelige lethed*. Men kunsten har ikke blot lært os noget om dette fænomen isoleret set. Den har også og ikke mindst belært os om, hvordan vi bedst integrerer den erotiske kærlighed i vort liv som helhed. Sådan som Milan Kundera selv gør det med sine begreber om det tunge og det lette, og sådan som en stribe af de største digtere fra Goethe (1749-1832) over Ibsen og Pontoppidan til Martin Andersen Nexø (1869-1954) prøver at klarlægge forholdet mellem den selvhengivelse, der er kernen i den erotiske kærlighed, og den verdenserobrende selvudfoldelse, som er lige så central en del af vort liv.

Kunst rummer ofte et element af leg, er også “til lyst”, og den er i den senere tid blevet et yndet sted for eksperimenter og fornyelse

samt ikke mindst for provokation af det alment accepterede og tilvante. Men kunstens centrale funktion har i det sidste halve årtusinde været at bidrage med en form for erkendelse, som gør livet rigere og mere dueligt for os.

Kunsten skal fortsat være et sted, hvor “tusinde blomster blomstrer”. Den har antaget mange nye former, især i det sidste århundrede, og især inden for billedkunsten, hvor man kan føle, at mange kunstmuseer snarere er blevet til steder for provokation, og hvor mange kunstnere har opprioriteret det legende og det eksperimentelle eller fornyelsen for enhver pris. Men vi mister noget væsentligt, hvis de nævnte bifunktioner bliver det dominerende. Derfor er det vigtigt at lade de tre teser om kunsten fastholde vore forventninger til kunsten og kunstnerne de næste århundreder med.

Reformation
Treenighed
Eksistens
Politik
Grænser
Omverden
Strid
Autoritet
Indflydelse
Hverdag
Rammer

**Skole
Hjem
Rum**

Skole

af Ove Korsgaard, professor emeritus i pædagogik, Aarhus Universitet

87

Luther skal primært betragtes som skolemand

Luthers optræden på rigsdagen i Worms 1521 kaldte N.F.S. Grundtvig (1783-1872) for “skolens sejr over stat og kirke”, idet han betragtede Luther som “skolemand”, dvs. universitetsmand, i konflikt med de statslige og kirkelige myndigheder. Grundtvigs synspunkt understøttes af det forhold, at Luther blev hyldet af samtidens unge humanister. Frem til Luthers optræden i Worms var det ikke let at skelne mellem ‘Erasmianere’, som var tilhængere af Erasmus af Rotterdam (1466-1536), og ‘Martinianere’, som man dengang kaldte Luthers tilhængere. Grundtvig bakkes i dag op af historikeren Heinz Schilling (f. 1942), der i sin store bog *Martin Luther. Rebel i en opbrudstid* (2012, da. overs. 2014) siger, at “reformationen havde sit udspring på universitetet”.

Det har sikkert haft stor betydning, at universitetet i Wittenberg var et nyt universitet. Det blev oprettet i 1502 og var således kun seks år gammelt, da Luther kom til Wittenberg i 1508/09 for at studere teologi og undervise i filosofi. 1. oktober 1512 blev Luther doktor i teologi og overtog stillingen som teologisk professor. I 1513 var universitetet allerede udstyret med 44 professorer og omkring 400 studerende.

Fra efteråret 1516 begyndte Luther at træde offentligt frem i opposition til den skolastiske tradition. Han rettede skarpe angreb på middelalderens videnskab og blev hyldet af samtidens unge humanister for sit opgør med skolastikken. Luther opbyggede efterhånden et akademisk netværk, som var en vigtig støtte for ham, da han med sin kritik af afladshandelen for alvor kom på kollisionskurs med den katolske kirke.

I vintersemesteret 1517/18 mødtes en række af universitetets folk gentagne gange for at udarbejde forslag til forbedring af studiet. Resultatet var en liste af krav til landsregeringen. Det vigtigste resultat af studiereformen var forøgelsen af de filosofiske og teologiske forelæsninger og etablering af to nye professorater, et i græsk og et

i hebraisk. Det græske professorat blev tildelt Philipp Melanchthon (1497-1560), der hurtigt viste sig som en lysende begavelse og en enestående støtte for Luther.

På universitetet opstod der efterhånden et både fagligt og menneskeligt usædvanligt kollegium, der med en hidtil ukendt intensitet og enighed følte sig forpligtet over for en fornyelse af teologien og kirken. Universitetet var således en væsentlig forudsætning for reformationens succes – både når det gjaldt at kunne afværge modstandernes polemik og ved opbygning af den protestantiske lære og den evangeliske kirke. “Alt i alt er det svært at forestille sig”, skriver Heinz Schilling, “at augustinermunken ved noget andet universitet kunne have fundet lige så gode betingelser for udviklingen af sin teologi – og efterfølgende for både det teologiske og organisatoriske grundlag for den protestantiske kirke”.

Luther betragtede en reform af universiteterne som en afgørende nøgle til en reform af kristenheden. Derfor var der for ham “intet mere djævelsk, mere modbydeligt uvæsen end ureformerede universiteter”, som han skriver i sin henvendelse *Til den kristelige adel af den tyske nation* fra 1520. Her opfordrede han den verdslige øvrighed til at sammenkalde til et frit koncilium med det hovedformål at reformere universiteterne. For at give den kristne ungdom en bedre uddannelse, var en universitetsreform nødvendig. Luther beklagede stærkt den indflydelse, som Aristoteles havde fået på universiteterne. “Det gør mig hjertelig ondt, at den fordømte, hovmodige, slyngelagtige hedning med sine falske ord har vildledt og narret mange af de bedste kristne. Gud har på den måde plaget os med ham for vore synders skyld”. Luther ville reducere i antallet af verdslige lærebøger til fordel for religiøse. Hans universitetsreform gik i virkeligheden ud på at gøre *Skriften* til kanon for universitetsstudierne. Samme synspunkt lå til grund for hans øvrige skolereformer.

Efter reformationen blev Wittenberg gennem en hel generation det mest eftertragtede universitet i Tyskland og havde i de 10 år fra 1535-1545 det højeste immatrikulationstal, der toppede i 1544, to år før Luthers død, med hele 814 indskrevne. Antallet af studerende og borgere i Wittenberg var nogenlunde lige stort, hvad der gang på gang medførte sociale konflikter. Universitetet i Wittenberg blev model for alle senere protestantiske universiteter. Det var således Melanchthons universitetsplaner som blev grundlaget for reorganiseringen af Københavns Universitet efter reformationen 1536.

Luther fik størst betydning som skolebogsforfatter

Luther betragtede selv sin *Lille Katekismus* som den vigtigste bog, han havde skrevet. Og det kan eftertiden til fulde bekræfte. Den blev en kanon, der ikke bare sammenfattede, hvad man skulle vide for at komme i Himlen, men også for at begå sig som medlem af samfundet. *Den Store Katekismus* føjede det til, som præsten og degnen skulle have begreb om for at kunne undervise. *Den Lille Katekismus* blev den vigtigste grundskolebog i Danmark i mere end 300 år. Ingen anden lærebog har haft tilnærmelsesvis samme betydning som den. Det minimumskrav til viden, som myndighederne stillede til alle uanset stand, var, at man kunne *Den Lille Katekismus*. Hele befolkningen skulle oplyses om troens grundlag. Det krav var nyt.

Selvom Luther ikke var pædagog i den forstand, at han udviklede et pædagogisk system, beskæftigede han sig i høj grad med pædagogiske spørgsmål. For ham var ungdommens opdragelse og uddannelse et vitalt kristeligt anliggende. Ud over de mange udtalelser om pædagogik, som findes rundt om i hans forfatterskab, skrev han to skrifter om opdragelse og to egentlige lærebøger. Skrifterne er *Til rådsherrerne i alle tyske byer* (1524) og *Prædiken om, at man skal holde børnene til skole* (1530); den første bliver i bearbejdet form udgivet på dansk i 1531 med titlen *Om børn at holde til skole og studium, og at skikke gode skolemestre til dem*.

Med skriftet *Til rådsherrerne*, som fik en central plads i pædagogikkens idéhistorie, udsendte han en appel til byernes råd om at påtage sig ansvaret for at oprette kristelige skoler i alle tyske byer. Med stor lidenskab angreb han her folks materielle indstilling og ligegyldighed over for dannelse og uddannelse. I skriftet opstillede Luther et nyt evangelisk dannelsesideal. Der skulle skabes et undervisningssystem, der tjente evangeliet. At tjene evangeliet krævede, at de centrale embeder blev besat af folk med de rigtige forudsætninger.

Hvis et barn havde anlæg for at lære noget, stod det ifølge Luther ikke forældrene frit for at opdrage det, som de havde lyst til. Forældrene skyldte Gud at sikre barnet en god uddannelse og dermed bidrage til “at bevare begge vore stænder”, det vil sige begge regimenter, idet såvel det åndelige som det verdslige regimente “har brug for dygtige, veluddannede mænd og kvinder. Mændene skal kunne styre land og folk godt, kvinderne skal kunne lede og klare hjem, børn og tjenestefolk”. Ifølge Luther var samfundets evne til at fungere helt og aldeles afhængig af, om der var tilstrækkelig mange præster, embedsmænd, husfædre og husmødre med de fornødne kvalifikationer. At

være husfader og husmoder var et embede, som krævede en ordentlig uddannelse.

Luthers *Lille Katekismus* har tre elementer: En fortale, en hoveddel samt et appendiks kaldet *hustavlen*. I senere udgivelser er fortalen og appendiks ofte udeladt, hvilket er problematisk, hvis man har et ønske om at forstå Luthers intentioner med skriftet. *Den Lille Katekismus* er skrevet som en hjælp til husfaderen, der skulle lære sin husstand den kristne børnelærdom. I selve hoveddelen gennemgår og kommenterer Luther de ti bud, fadervor og trosbekendelsen. Som indledning til gennemgangen af hvert bud skriver han, at det nedestående er, hvad "en husfader skal lære sin husstand". Forsømte husfaderen sin pligt, kunne han blive straffet.

Men hvad hvis folk nægter at lære den kristne børnelærdom? De skal i første omgang trues, siger Luther. De skal have at vide, at de fornægter Kristus og derfor ikke vil få adgang til sakramenterne, og de vil ej heller kunne få et barn døbt i kirken. Men hvad hvis trusler ikke er nok? I så fald skal "forældre og husherrer nægte dem mad" og "fyrsten vil bortjage sådanne rå folk fra landet". Selvom præster ikke har magt til at tvinge de uvillige til at lære den kristne børnelærdom, har fyrster magt til at tvinge dem ud af landet. Det åndelige og det verdslige regimente udgør således ikke to adskilte rum, men to forbundne kar, der virker sammen til fælles bedste.

Efter reformationen i 1536 blev der i det danske rige igangsat et gigantisk folkeoplysningsprojekt med *Den Lille Katekismus* som grundbog. Der blev ligeledes udarbejdet en såkaldt Kirkeordinans 1537/39, der kan betragtes som det nye styres grundlov. *Loven* beskæftiger sig i detaljer med undervisningsvæsenet. I indledningen til afsnittet om skolen fremgår det tydeligt, at skolens formål først og fremmest er af religiøs art. I skolerne skal børn opdrages og få sindet beredt til evangeliet. Det understreges, "at børnelærdommen må være i alle huse", så også bønderbørn får kendskab til det, "som før ikke blot bønder, men adelen med, ja selv konger og fyrster ikke vidste noget om". Hvad alle nu uanset rang skulle kende, var den kristne børnelærdom. I forbindelse med kirkegang skulle præsten og degnen sikre, at der altid blev afsat tid til gennemgang af "børnelærdommen såvel for de unge som de gamle". Hvilken pædagogisk metode, der skulle anvendes, var ligeledes angivet: Præsten skulle holde sig nøjagtigt til *Den Lille Katekismus* og ikke lade sig friste til at "vise sin visdom og skarpsindighed, men al ting skal han gøre til menighedens opbyggelse, for at der altid må høres det samme af alle, og folket må blive des bedre undervist ved lærdommens entydighed (endrægtighed)".

Luthers hjælpedisciplin blev skolens hoveddisciplin

Det er sigende, at begrebet den kristne børnelærdom ikke kun betød indføring i *Den Lille Katekismus*, men også – efterhånden – kom til at indbefatte læsning. Det var kirken og dens mænd, der havde ansvar for – og som også i vidt omfang stod for – udbredelsen af læsefærdigheder i befolkningen. I den katolske kirke var det at deltage i messen det afgørende. At reformationen var et oplysningsprojekt, ses også af de nye møbler, prædikestolen og bænke, der blev sat ind i kirken, og som senere blev grundlag for skolens møblering med kateder samt skoleborde og skolebænke. Man skulle populært sagt vide, hvad det var, man skulle tro på. For den jævne befolkning blev *Den Lille Katekismus* foruden indgangen til troens verden også indgangen til det trykte ords verden.

Den protestantiske form for kristendom bidrog til alfabetisering af befolkningen i de protestantiske lande. At lære at læse bringer mennesker ud over den mundtlige traditions horisont, der normalt udgør tre generationer. Med læsefærdigheder får man adgang til en verden, der før var lukket. Udviklingen af læsefærdigheder gav imidlertid ikke kun adgang til fortiden på en ny måde, den var også med til at skabe forudsætninger for en ny fremtid.

At kunne *Den Lille Katekismus* blev med reformationen en forudsætning for at komme til alters. Og altergang var ikke kun en indgang til menighedslivet, men også til samfundslivet, idet en række borgerlige rettigheder var knyttet til altergang. Man kunne ikke stå fadder, man kunne ikke blive viet, man kunne ikke aflægge ed eller overtage en fæstegård uden altergang. For at kunne deltage i altergang skulle man være oplyst.

200 år efter reformationen i Danmark blev der indført konfirmation, det vil sige en offentlig eksamen i *Den Lille Katekismus*. Der var i virkeligheden ikke tale om et nyt princip, idet man også før 1736 kun kunne komme til alters, hvis man var oplyst. Det nye var, at en offentlig eksamen erstattede det tjek, som præsten og degnen tidligere var forpligtet til at foretage. Og det fik uden tvivl stor betydning for tilegnelsen af den kristne børnelærdom. Efter indførelse af konfirmation blev læsefærdigheder næsten en forudsætning for at kunne bestå den eksamen, der udgjorde broen til de voksnes rækker.

Når alle skulle op til en offentlig eksamen i den kristne børnelærdom, måtte staten sikre alle muligheder for undervisning. Det skete med skoleloven af 1739, der medførte undervisningspligt for

alle børn. Det var således kravet om tvungen konfirmation i 1736, der udgjorde baggrunden for skolereformen i 1739. Myndighedernes ambition var at oprette faste læseskoler i alle sogne. Katekismus- og læseundervisningen skulle være gratis, hvorimod der skulle betales for undervisning i skrivning og regning. Selvom myndighederne måtte slække på ambitionerne, blev befolkningens læsefærdigheder udviklet mange år før skoleloven af 1814.

Set i et større historisk perspektiv synes alfabetiseringen at være en vigtig årsag til, at det protestantiske Nordvesteuropa – inklusive calvinismen – såvel økonomisk som videnskabeligt fik en førerstilling i forhold til det katolske Sydeuropa. Ligeledes bidrog alfabetiseringen sikkert til en kraftig forskydning af magtforholdet mellem islam og kristendommen. En vigtig faktor bag denne forskydning var, at sultarnerne i Istanbul, der kontrollerede kalifatet, Islams øverste religiøse autoritet, i århundreder bandlyste Gutenbergs nyopfundne trykmetode, som var en af forudsætningerne for Luthers store gennemslagskraft.

At betragte læsefærdigheder som en afgørende drivkraft bag udviklingen af det moderne Europa betyder ikke en tilbagevisning af Max Webers berømte tese i *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* fra 1905, at det var protestantismens religiøse trosindhold, der udøvede væsentlig indflydelse på samfundsudviklingen i Nordeuropa. Men det betyder, at trosindholdets betydning må vurderes og afvejes i forhold til læsefærdighedernes. Det er klart, at udviklingen af læsefærdigheder i begyndelsen var en hjælpedisciplin, der skulle understøtte trosindholdet, men læsefærdigheder blev sikkert i det lange løb vigtigere for samfundsudviklingen end trosgrundlaget. Læsefærdighedernes udbredelse er muligvis endnu et eksempel på det, som den tyske filosof G.W.F. Hegel (1770-1831) kalder for *historiens list*.

Hjælpedisciplinen listede sig så at sige bag om ryggen på Luther for efterhånden at indtage pladsen som skolens hoveddisciplin. I dag er det svært at finde et job uden at kunne læse, hvad enten man skal være rengøringsassistent, gartnermedhjælper eller politibetjent. I modsætning til tidligere skal børnehaven nu udvikle forudsætninger for, at børnene hurtigt kan lære at læse, når de kommer i skole. Ligesom det at kunne *Den Lille Katekismus* gennem århundreder var en betingelse for at kunne deltage i samfundslivet, er læsning blevet en nødvendig forudsætning for at kunne deltage i nutidens samfund.

Hjem

af Susanne Højlund, antropolog, Aarhus Universitet

90 **Hjemmets vægge skaber både afstand og sammenhæng til verden udenfor**

Hjemmet er et sted. Måske begynder det ved havelågen, måske på den anden side af hækken. Men i hvert fald ved dørtærsklen til huset, hvor gæster bør banke på, mens beboere og venner kan gå lige ind. Der træder man over grænsen. Ind i privaten. Der er noget andet på færde her end 'ude i samfundet'. Det står ikke skrevet over døren, og det er ikke noget, vi taler så meget om. Men her gælder andre regler. Hvis du bor her, er køleskabet åbent for dig, og du ved, om du må tage den gode stol, når der er Disney-show på tv. Men den slags kendskab tager det tid at få.

At kende hjemmet er også at kende dets rytmer. Udenfor ved man ikke, hvor de andre er på vej hen. På fortovet, i trafikken, forretningen og på banegården. Alle er på vej, men hver for sig. Til steder, vi ikke kender. Derude er vi fremmede for hinanden. Ligesom på et hotel. Jo, på hotellet ved vi, at de andre også spiser morgenmad mellem syv og ti og tjekker ud før middag. Men ellers ved vi ikke meget om, hvad de går og laver. Vi er ikke synkroniseret med dem som derhjemme.

Hjemme ved vi, at far skal have badeværelset først, for han har langt på arbejde. Vi ved, at klokken to om eftermiddagen er der stille i huset, mens klokken fem er maden ved at blive lavet, den ene bror skal til fodbold, og den anden laver lektier. Omkring spisebordet sætter vi gafflen i kødet på næsten samme tid. I hjemmet øver vi os i at tage hensyn til de andre ved at synkronisere vores tider. Derude har de andre rytmer. Antropologen Mary Douglas (1921-2007) har pointeret, at man kan se hjemmet som samfundets mindste enhed. Og solidaritet med de andre i samfundet som noget, der bliver muligt, fordi vi i hjemmet lærer om tidens sociale betydninger.

Ikke alene de andres rytmer, men også deres vaner, særheder og normer deler vi bag hjemmets fire vægge. Derhjemme har vi noget på hinanden, som ikke kan fortælles alle steder. Hvem ved, hvad der

sker hos naboen? Skændes de? Er de søde ved deres børn? Hænger toiletrullen med papiret udad eller indad? Må de skarpe knive og det kongelige porcelæn komme i opvaskemaskinen? Skal man tage skoene af i gangen? Måske drikker mor for meget, eller far er voldelig om fredagen. Måske sover de længe om søndagen, men står altid tidligt op om lørdagen. Hjemlighed rimer på hemmelighed. Så hvis man skal forstå hjemmets betydning, skal man lukkes ind over grænsen. Ind i privaten. Ind i fællesskabet.

Men hjem er ikke noget uden dem, der er udenfor. Mit hjem er ikke helt privat. Naboen, skolen, samfundet, staten – de andre har indflydelse på hjemmet på forskellige måder. Der er ideer om hjem derude, som påvirker min måde at gøre hjem på. Der er forestillinger om gode hjem og dårlige hjem. Der er kontrolinstanser, der holder øje med, om mit hjem er godt nok. Sundhedsplejersken kigger min forældreve efter i krogene. Skole-hjem-samtalen er ikke kun et tilbud til forældrene, men også en pligt for det offentlige til at holde øje. Min nabo bør melde mig, hvis han mener, jeg vanrøgter børn eller dyr. Han kan tilkalde hegnspolitiet, hvis mine træer vokser ind over hans grænse. Det, der sker hjemme i privaten, er ikke helt privat. Grænsen er ikke absolut. Et hjem, der ikke er åbent for omverdenen, kan vække dens bekymring.

I Japan er man *Hikikomori*, hvis man ikke kommer ud fra sit hjem. Det japanske sundheds, arbejds- og velfærdsministerium bruger navnet, som betyder 'tilbagetrukket' om det stigende antal mænd omkring de 30, der isolerer sig i hjemmet mange måneder af gangen. De har opgivet samfundet, siger lægerne, og resten af verden spørger sig selv, om det også kunne ske her? Der opstår nye behandlingsmetoder til nye sygdomme. Hvis man kun opholder sig i sit hjem, bliver man måske set som syg.

Hjemmet er et særligt sted. Et værn mod samfundet, en beskyttende rede. En afgrænsning til 'det derude' og samtidig en barriere for det sociale liv. Men det er ikke noget i sig selv. Det særlige kan kun forstås ved at studere grænsen mellem inde og ude, dens fortolkning og dens elasticitet. Grænsen til mit hjem er ikke en definitiv eller en lukket grænse. Den må nødvendigvis være åben, måske være en grænseflade, som den norske antropolog Fredrik Barth (1928-2016) beskriver det.

Vores huse har dette indskrevet i arkitekturen, man tager imod gæsten i entreen og viser sjældent soveværelset frem. Hjemmet har rum, som er konstrueret til at lette overgangen mellem offentligt og privat. Men hjemlighedens arkitektur er ikke universel, grænsefladen mellem privat og offentligt har forskellige materielle udtryk i forskel-

lige kulturer. I arabisk arkitektur er denne rumlige organisering f.eks. af en anden karakter, skarpere adskilt. I Sydeuropa er vinduesskoderne ud mod gaden ofte lukkede, mens nordeuropæiske huse kan have store vinduer med indblik i privatlivet til dagligstuen og køkken-alrummet.

Hvordan vi oplever hjem, har at gøre med, hvad der sker med os, når vi bevæger os mellem inde og ude, mellem privat og offentligt. Det er bevægelsen eller overskridelsen, der giver hjem betydning. At komme hjem, når man har været på arbejde eller i skole. At komme ud i samfundet efter at have gået derhjemme i lang tid, på barsel, med sygdom eller som arbejdsløs. At besøge forældrene i ens barndomshjem. At komme hjem efter en ferierejse. Hvis man kun er hjemme og ikke foretager bevægelsen hen over grænsen, bliver man eneboer, måske asocial, ude af stand til at agere i et samfund.

91

Hjemmets atmosfære opstår i samspillet mellem sanser, følelser og materialitet

Man kan kende sit hjem på duften, på skoene i gangen, på musikken og på det 'hej', der lyder, når man kommer hjem fra arbejde eller skole. Sanserne kender vores hjem – lugten, lyden, lyset, ja, selv smagssansen kan få stærke minder om hjemmet frem. I Danmark har nybagte boller en særlig evne til at fremkalde følelsen af hjem. Og serveres de i et køkken eller en stue, der er oplyst af tændte stearinlys, så er hjemligheden tæt på fuldendt.

Men at føle sig hjemme eller at opleve hjemlighed er ikke udelukkende bundet til det sted, vi kalder hjemmet. Hjemfølelsen, det hyggelige, duften, det trygge genkendelige: Den følelse kan opstå alle steder. I et klasseværelse, på besøg hos naboen eller i en kirke. Her-føler-jeg-mig-hjemme-oplevelsen er ikke begrænset til bag ved hoveddøren, hækken eller hegnet. Følelsen af hjemlighed lader sig ikke afgrænse. Den kan flytte sig hen over grænsen.

Mange vil gerne abonnere på hjemligheden. Plejehjem, børnehjem, vandrehjem – adskillige steder, som ikke er private, benytter sig af betegnelsen hjem. Her bringes ideer om hjemlighed i spil, både i indretning og i praksis. For hjemligheden kan institutionaliseres, den kan iscenesættes, være en politisk strategi. Ofte sker det for at dække

over institutionens anonymitet, rutiner og professionelle relationer. I institutionen er man fremmed, et nummer i systemet, den ene kan skiftes ud med den anden. Du er patient, elev, beboer, børnehjemsbarn eller bruger. Og når du udskrives fra institutionen, er der en anden, der får din plads.

Alligevel kan det føles hjemligt at være der. For hjemligheden kan opleves i det sociale og sanses i det æstetiske. Gennem tonen i samtalerne, gennem dufte og madlavning, med puder, billeder på væggen, blomster og stearinlys efterlignes og opstår muligheden for den hjemlige atmosfære. I hvert fald den danske version, som ofte refererer til 1950'ernes hjem med en husmor, som sørgede for det David MacDougall (f. 1939) kalder 'den sociale æstetik': indretning, stemning, omsorg, mad, relationer.

Hjemlighedsatmosfæren forbindes ofte med begrebet 'hygge'. Hvis du søger på 'hjemlighed' i en ordbog, får du ordet hygge. Men det handler ikke kun om indretning, belysning eller duften af hjemmebag. Det handler også om at være i godt selskab. Eller bare at kende de andre godt. At kunne begå sig uden at føle sig fremmed og at være tryk ved, at de andre vil én det godt. I England er ordet hygge blevet populært. Faktisk er det i 2016 blevet nomineret til 'årets ord' – kun slået af 'Brexit'. Det kan noget, det ord. Noget, der har med følelsen af hjem at gøre.

Man får særligt øje på hyggen, når uhyggen banker på. At være alene hjemme en mørk aften, høre en forkert lyd, forestille sig, at nogen kommer listende, at en tyv bryder ind, kan fremkalde en stemning af uhygge og angst. Aleneheden skærper ens sanser og fornemmelsen af sårbarhed og utryghed. Følelsen af forladthed, at være alene i verden, måske ensom, er en erfaring, der hører 'hjemme' til. Det uhyggelige er uhjemligt. På tysk findes denne forbindelse i sproget: ordet 'unheimlich' er det samme som uhygge på dansk. Det uhyggelige opleves ofte stærkest i hjemmet, når vores tryghed, forudsigelighed og stabilitet trues. Men både hyggen og dens følgesvend, uhyggen, kan opleves alle andre steder.

Hjemlighed er en følelse, vi nok lærer hjemme, men som vi bringer med os ud over grænsen. Hjemmet har givet os en evne til at føle og opleve både hygge og uhygge. Rum, sanselighed og samvær giver hjemmet betydning.

Hjemmet giver os tilhørsforhold, rødder og fødder

“I Danmark er jeg født, dér har jeg hjemme, der har jeg rod, derfra min verden går”. Sådan skrev H.C. Andersen i 1850. Han er ikke den eneste, der har forbundet rødder og hjem. I vores daglige tale hænger de sammen. Når vi tænker tilbage på vores fødeegn, vores barndom eller vores land, bliver hjem ofte omtalt i træ-metaforer. Hjem er mit livstræs rod. Men hvordan skaber hjem rødder hos sine beboere? Hvordan skaber en nation tilhørsforhold for sine indbyggere?

I de børnehjem, som jeg har studeret, blev metaforen ‘rodnet’ brugt, når pædagogerne skulle forklare, hvad hjem betød. De talte om et godt hjem som en sikring mod rodløshed. Et godt hjem skal lede børnene på rette vej, ikke på afveje eller vildspor. For rødder stabiliserer ikke bare, de giver os fødder at gå på. Gå ud i verden, find dig selv, og kom hjem igen som et nyt menneske, er opskriften på den klassiske dannelsesrejse. Med gode rødder kan vi begive os ud over hjemmets grænse. Uden rødder er vi rodløse og ved ikke, hvilken vej vi skal gå. Rødder giver paradoksalt nok mulighed for bevægelse.

Disse tolkninger af hjemlighed kan være en institutionel målsætning – en form for behandling, en pædagogisk hensigt: Når børnene ikke kan få det autentiske hjems rødder, må institutionen være hjemmets erstatning. Hjem og institution inspirerer hinanden, det ligger i den danske velfærdshistorie. Fra præsternes børnehjemsarbejde sidst i 1800-tallet til hattedamernes velgørenhed omkring århundredeskiftet. Fra psykologiens fokus på tilknytning midt i 1900-tallet og til nutidens pædagogiske arbejde. I de sidste mere end hundrede år har hjemlighed været en central værdi i det danske samfund. Men en værdi, der har haft forskelligt indhold og fokus. Før handlede det om at redde vildfarne børn, prostituerede eller alkoholikere hjem til Gud. Nu handler det om at redde de vildfarne på rette udviklingsmæssige spor.

For det rodløse menneske er hjemmet ofte en smertelig erfaring, der planter en længsel efter rødder og en følelse af mangel på identitet. For det anbragte barn, flygtningen eller immigranten er hjemstavn af særlig betydning. Her er hjem mere end et sted, mere end hygge; det er fortid, historie, tradition. Det er tilknytning, tilhørsforhold og nation. Hvis man længes hjem, søger man andre med en lignende forhistorie, med samme rødder. Vietnamesere i Danmark holder nytår sammen, hjælper hinanden og bor i samme områder, det samme gør somaliere og tyrkere. Ligesom danskere i udlandet, om det er på Mallorca, i London eller i USA, søger de sammen med andre,

der er væk hjemmefra, og spiser flæskesteg juleaften eller får sendt lakrids og rugbrød fra dem derhjemme.

At praktisere hjemlighed handler ikke om at forskanse sig bag væggene, svælge i hygge og gro nostalgisk fast i sin fortid. Hjemmets betydningsfuldhed skabes i vores paradoksale omgang med hjem. Sammen med de andre i hjemfællesskabet erfarer vi dilemmaer, modsætninger og paradokser, mellem inde og ude, dem og os, rødder og fødder, hygge og uhygge, nærhed og distance. De betydninger, som hermed opstår, hjælper os både til at kende os selv og til at møde de andre.

Rum

af Kim Holst Jensen, arkitekt, Senior Partner, Schmidt Hammer Lassen Architects

93 **Fremtidens offentlige bygninger skal sikre vores oplevelse af samhørighed**

I dag er det ikke usædvanligt, at en tur til det kommunale Borger-servicekontor også involverer en teater- eller musikoplevelse, aktiv leg for de medbragte børn, cafébesøg, lån af bøger og måske også et hurtigt arbejdsmøde i et lejet kontorrum. Alt sammen foregår inden for væggene af den samme offentlige bygning. Fremtidens byggede miljøer vil i højere grad antage hybride former, og arkitekturen spiller en væsentlig rolle i at sikre oplevelsen af samhørighed.

De offentlige bygninger er i stigende grad blevet hybride og multifunktionelle, og den tendens følges også op i det private byggeri. Arbejdsliv og fritid udspiller sig ikke længere i fysisk adskilte rum. Man kan bo, arbejde, handle og motionere i samme bygning med multiple funktioner samlet under ét tag: børnepasning, parkering, affaldshåndtering og transportmuligheder.

Når flere og flere funktioner samles under ét, er det ikke blot udtryk for samtidens optimeringsfokus. Det handler både om at tilbyde løsninger på de behov, byen og borgerne har, og om at skabe merværdi. For de moderne offentlige bygninger skaber helt nye muligheder for aktivitet, interaktion og involvering. Vi ved også erfaringsmæssigt, at man med klare visioner for et offentligt projekt og ved at anvende en ambitiøs strategi for borgerinddragelse kan skabe steder, der løfter livskvalitet og trivsel for borgerne.

Da befolkningstallet steg markant i Danmark op gennem 60'erne og 70'erne, og den sociale samfundsstruktur var under forandring, ønskede man at planlægge det byggede samfund så optimalt som muligt. Udviklingen i de år baserede sig overvejende på en tilgang, hvor byplanlægningen var præget af lige dele systematik og åbenhed, og med det primære sigte at sikre maksimal udnyttelse af plads og funktion. Mange nye urbane kvarterer med integrerede of-

fentlige funktioner opstod, men tilgangen blev ad åre for generel og mistede relevans.

I mellemtiden er befolkningstallet vokset støt, og de europæiske samfund, vi ser i dag, er mere kulturelt og socialt sammensatte end tidligere. Befolkningstilvæksten i byerne er eksploderet med affolkning af flere landsdele til følge. Samtidig lukker flere af de traditionelle ikke-kommercielle institutioner, der traditionelt har dannet ramme om det frie og fælles mødested, såsom kirken og forsamlingshuset. Som afledt konsekvens oplever vi i stigende grad at miste følelsen af samhørighed – især i de større byer. Det er et demokratisk problem.

I sociologien anses de offentlige pladser, biblioteker, rådhus og kulturcentre som hjørnesten i et demokratisk samfund. Det er her, man frit kan mødes og tage aktivt medborgerskab i (lokal)samfundet. Den offentlige bygning bliver dermed en katalysator for at styrke den sociale samhørighed, og det aktualiserer vigtigheden af at skabe attraktive offentlige mødesteder i et voksende, multifacetteret samfund.

Centralt i udviklingen af den arkitektur, der “tegner” de nye hybride offentlige mødesteder som eksempelvis kulturhuse og biblioteker, står *tilgængeligheden*. Den skandinaviske tradition for at medtænke det demokratiske potentiale i arkitekturen synes også at stå stærkt og understøtter tesen om, at den demokratiske arkitektur kan bane vejen for at mobilisere aktive samfundsborgere, der føler sig inviteret til at indgå i nye fællesskaber.

I arkitekturhistorien har forståelsen af arkitekturens sociale kvaliteter ændret sig i takt med samfundsudviklingen. I dag anskuer vi helt naturligt arkitekturen som medvirkende til at nedbryde barrierer og afstande mellem folket og magthaverne, mellem den almindelige borger og eliten. De moderne biblioteksbyggerier er et godt eksempel på, hvordan værdier som åbenhed og tilgængelighed har udviklet sig til i dag også at rumme forventninger om, at bygninger tillige kan inspirere, understøtte diversitet og virke fællesskabsfremmende. Dermed får arkitekturen en særlig betydning i en tid, hvor vi har brug for at etablere nye sammenhænge på tværs af kulturelle og sociale skel, og oplevelsen af samhørighed er en forudsætning for at lykkes.

Det gode liv i byen favner den urbane mangfoldighed

Opfattelsen af, hvad det gode liv i byen er, og planlægningen af en velfungerende by har udviklet sig radikalt over tid. Tendensen med en voksende tilflytning til byerne har sat fokus på især de miljømæssige udfordringer, men også rejst spørgsmål om mere strukturelle og samfundsøkonomiske udfordringer ved en fortætning af bymassen. Byens identitet og rolle er under forandring. I dag ser vi, hvordan flere aktiviteter og funktioner flytter ind i det urbane rum, som en forlængelse af det daglige liv. Det er forventningen, at den moderne by tilbyder en lang række muligheder, oplevelser og funktioner, som understøtter byboernes daglige liv.

Engang var byplanlægning et pragmatisk greb, som gik ud på at styrke den trafikale adgang til de voksende byer. I 1960'erne og mange år frem blev der skabt utallige motorveje og indfaldsveje til de større byer, hvor trafikårer skar gennem byerne, som svar på det voksende transportbehov. Byplanlægningen skabte samtidig flere boliger ved at udvide byerne i form af forstads kvarterer, hvor tilflytterne kunne bo, typisk i store højhusblokke eller ensartede parcelhuskvarterer. Forståelsen var dengang, at trafikken kom først, og menneskene, som skulle bo i byerne, kom bagefter. Det, har vi senere erfaret, skabte en række nye udfordringer med eksempelvis ghettodannelser og øget forurening forårsaget af den massive trafik.

Den massive fortætning og miljøbelastning i de hastigt voksende byer er blevet særligt aktuel de senere år, ikke bare i global optik og set i nogle af verdens megabyer, men også i Danmark, hvor problemer med f.eks. affaldshåndtering, skybrudssikring, transport, boligmangel og CO₂-udledning er en højaktuel diskussion. På nationalt plan i den danske arkitekturpolitik og ude i kommunerne i de større byer arbejder man nu med initiativer som Smart Cities eller Resilient Cities, og det handler om at sikre en fremtidig byplanlægning, der med et samlet greb giver bæredygtige og robuste løsninger på de komplekse udfordringer, vi står over for. En central værdi i løsningen på byernes udfordringer er begrebet "Livability", som på dansk kan oversættes til byens levedygtighed eller kvaliteten af bylivet.

I Danmark har vi qua en mindre befolkning endnu ikke oplevet så massive problemer, som man ser i megabyer som Mexico City eller Shenzhen i Kina, men problemets skala til trods bliver vi nødt til at fremtidssikre vores byer og dermed også bylivet, så livskvaliteten og det gode byliv bevares. Så hvordan griber vi som arkitekter den nye

byplanlægning an, hvordan skaber vi det gode liv i byen, så det favner den urbane mangfoldighed?

Det moderne bymenneske er en sammensat størrelse med ofte modsatrettede behov; studerende, småbørnsfamilier, ældre og seniorer, singler i alle aldre og store sammenbragte familier – alle lever i byerne, og flere ønsker at flytte dertil. Det moderne bymenneske har valgt at bo i byen eller i tæt afstand til byen, oftest for at være nær sin arbejdsplads eller uddannelsessted, men lige så ofte fordi man ønsker at gøre brug af byens sociale og kulturelle tilbud, der ikke i samme grad findes i de mindre bysamfund, og slet ikke på landet. Det stiller nye krav til boligerne og til byplanlægningen at få disse nye funktionaliteter ind i et godt samspil. Her er nærhedsprincippet væsentligt, da det er et fundamentalt behov for det moderne bymenneske – nærhed til f.eks. institutioner, skoler, arbejdspladser, uddannelsessteder, grønne områder, biografer, teatre, spillesteder og restauranter.

Hvis vi skal forholde os til denne mangfoldighed af mennesker med forskellige behov, skal vores boliger også være mangfoldige. Hvis vi skal kunne rumme alle generationer, skal vi kunne arbejde med et hierarkisk system af rum, der tilfredsstillende de behov, som byboerne søger. Det skal være boligtyper, som er præget af fremsynethed og kan arrangeres i tætte fællesskaber og spille sammen med de offentlige rum.

Oplevelsen af livskvalitet og det gode byliv hænger sammen med følelsen af identitet og samhørighed, og derfor er det vigtigt, at arkitekturen spiller sammen med byens eller bykvarterets historie og ånd. Arkitekturen skal understøtte stedets særegenhed, vise nye veje og kommunikere de værdier, der i generationer har givet netop den bydel eller det kvarter sin egenart. En stærk identitet øger beboernes stolthed og følelsen af at høre til i byen.

Arkitekturen indtager derfor en central rolle, når boligmassen og bystrukturen udvikler sig, og der opstår nye urbane rum, som vi kan mødes i. Det uformelle og ikke planlagte møde med 'de andre' giver os indblik i andres liv og derved en dybere forståelse for det omgivende (lokal)samfund. Man siger ofte, at livet i byerne leves mellem bygningerne – altså på gaden i mødet med den lokale grønthandler, bager eller naboen, i parken, i mødet med andre motionerende, på legepladsen, på spisestedet eller koncertstedet – i mødet med venner og alle de andre, man deler stedet og oplevelsen med.

Den gode by er større end summen af dens dele, mere end blot de individuelle bygninger og karakterfuld arkitektur. Den fortsætter rundt om hjørnet, og den tilhører os alle.

Fremtidens boligformer er bæredygtige og bliver til i samspil med beboerne selv

Når man ser på kravene til den moderne bolig, så viser udviklingen de seneste år, at forbrugerne har høje forventninger til især kvalitet, fleksibilitet og bæredygtighed. Tendensen er klar: Vi ønsker at bo i energirigtige boliger med et minimalt energiforbrug, eksempelvis ved anvendelse af bæredygtige materialevalg til boligen og ny teknologi. Det har sat gang i en positiv udvikling af intelligente løsninger til byggeriet, som f.eks. solceller på taget, udnyttelse af jordvarme, varmepumper, genanvendelse af regnvand og smarte installationer, så boligens energiforbrug kan begrænses. Vi er derfor i dag i stand til at bygge huse, som har et plus på energiregnskabet, altså producerer boligen mere energi, end den forbruger.

Samme tendens ser vi i byernes etagebyggerier, hvor anvendelse af miljøvenlige byggematerialer, grønne planter og solceller på tage og facader, regnvandsopsamling og affaldssortering betyder, at byerne nedbringer deres samlede CO₂-udledning. De grønne tiltag har også betydet en generel omlægning af trafikken, så bilerne ikke længere fylder op i centrum, og i de danske storbyer ser vi en stadigt voksende cykelkultur, der tilmed er blevet et grønt og socialt vartegn for Danmark. Der etableres gågader, offentlige parker og nye fællesskabsfremmende byrum, der afløser tæt trafik og døde parkeringszoner.

Den hastigt voksende tilflytning til de store byer understreger samtidig behovet for, at bymassen både renoveres og udbygges. Det sker blandt andet ved, at tidligere industrielle eller andre udtjente bygninger omdannes til boliger, og ved at der bygges nyt. Der bygges også mere i højden – højhuse er ikke længere et særsyn og bliver en stadig mere integreret del af byernes nye boligformer.

Fremtidens bæredygtige bolig er også et spørgsmål om at skabe nogle rammer, hvor menneskelige værdier er lige så højt vægtet som de miljømæssige værdier. Når vi skal forholde os til mangfoldigheden af mennesker med forskellige behov, skal vores boliger også være mangfoldige. Lad os se på nogle af kravene og behovene, som tegner det moderne menneske i dag – på tværs af generationer.

Når kommende ældregenerationers plejekrævende behov skal dækkes, ønsker de ikke længere at flytte på plejehjem. De ønsker i stedet at bo i særligt indrettede seniorboliger eller i bofællesskaber. Højt på ønskelisten står også adgang til grønne arealer og sociale aktiviteter.

Den unge generation og de studerende ønsker i stigende grad at bo tæt på deres uddannelsesinstitution og i nærhed til sociale og kul-

turelle tilbud i byerne. De yngre generationer efterspørger oplevelser i det offentlige rum samt grønne parker til sociale aktiviteter. De unges transportmiddel er først og fremmest deres cykel, men adgang til den offentlige transport vægter også.

I den modne generation finder vi de købestærke og storforbrugere af byens kulturtilbud. Det er ofte den generation, som sælger parcelhuset og flytter ind til byen, fordi de ønsker at komme tættere på nye fællesskaber, kulturelle institutioner og familieliv med børn og børnebørn. Drømmen om egen have flytter dog også med, og derfor er boliger med adgang til terrasse, gårdhave eller altan ofte et stort ønske for denne gruppe.

Den moderne børne- eller sammenbragte familie har brug for masser af plads og en fleksibel indretning af boligen, mens børnene vokser op og får nye behov. Børnefamilierne tænker meget i økologi og ønsker adgang til grønne fællesarealer samt nærhed til legepladser og børnenes institutioner, kollektiv trafik og arbejdspladser.

På tværs af generationerne går et generelt ønske om at være tæt på naturen, og her har begrebet "urban farming" vundet indpas i de større byer. Ønsket om at spise økologisk og lokalt producerede varer har sat gang i mange projekter på byens tage, hvor der f.eks. dyrkes grøntsager og holdes bier til produktion af den såkaldte byhonning. Denne udvikling forventes at blive mere udbredt i fremtiden.

Planlægningen af det byggede miljø i fremtidens byer bliver derfor mere krævende og mere kompleks. Hensynet til bæredygtighed og menneskelige værdier skal tilgodeses for at opnå en levedygtig by med en boligmasse, som opfylder en mangfoldighed af behov. Det er derfor helt afgørende, at en hensigtsmæssig planlægning af byerne og især af bydele og mindre områder i endnu højere grad bør ske i samspil med de fremtidige beboere og borgerne i byerne.

Borgerinddragelse er et af de stærkeste instrumenter, vi kan anvende for at sikre oplevelse af medejerskab og tilhørsforhold. Vi ved, at der af aktiv borgerinddragelse følger en gavnlig indvirkning, både på fleksibiliteten af vores arkitektur og i det samspil, vores arkitektur skal have med det øvrige liv i byen. En succesfuld fremtidig byplanlægning vil derfor afhænge af politikere og rådgiveres ambitionsniveau på området.

Når arkitekturen skal følge med den voksende mangfoldighed af mennesker med forskellige behov, skal vores boliger også være mangfoldige. Den udvikling ser vi tage sin form i fremsynede boligtyper, som har en høj generel værdi – boliger som er levedygtige – for alle generationer og fremtidige funktionaliteter.

95 nye teser

Dannelse – Åbningsteser

- 1 Dannelsens udgangspunkt er, at et menneske først har brug for kærlighed
- 2 Takt, pli og åbenhed må genoplives som dannelsesidealer
- 3 Identitet er mere end biologiske kendsgerninger
- 4 Samvittigheden vokser ud af eftertanke og opmærksomhed på noget uden for en selv
- 5 En ny humanisme kan opstå af religionsmødet

Treenighed – Gud, ordet, ånden

- 6 Gud er ikke sådan at få styr på
- 7 Gud er der altid meget mere at sige om
- 8 Gud er ikke langt væk
- 9 Mennesker er svarende eller responsive væsner
- 10 Det at kunne overtage ansvar grunder i det at svare
- 11 Et socialt og politisk fællesskab opstår som svars- eller ansvarsfællesskab i forsøget på at finde svar på fælles udfordringer og problemer
- 12 Kroppen skal have ånd
- 13 Sjælen skal have ånd
- 14 Ånden forener gennem adskillelse

Eksistens – Tro, håb, kærlighed

- 15 At tro er som at gribe en bold. Det gælder om at have øjnene på bolden – ikke på hænderne
- 16 At tro er at bruge bolden og at spille med – med omtanke
- 17 I troen er man som en bold i fart. Et frit svæv, fordi man er sendt af sted
- 18 Håb på det umulige
- 19 Europa er en håbshistorie, som bygger på overskridelse, ikke underkastelse

- 20 Verden har altid brug for håbets modstand
- 21 Den romantiske æra er forbi
- 22 Forældrekærligheden har samlet ømheden op
- 23 Venskabet og agtelsens tid er begyndt

Politik – Frihed, sikkerhed og lighed, solidaritet

- 24 Frihed er både en gave og en fordring
- 25 Frihed skal udfoldes i forhold til såvel individ som fællesskab
- 26 Angst og behovet for sikkerhed æder frihed op indefra
- 27 Sikkerhed er human og global
- 28 Lighed er respekt for forskellighed
- 29 Lighed øger sikkerheden
- 30 Vores institutioner skal udvikle en ny solidaritetskultur, der giver plads til mennesker i udkanten af samfundet
- 31 Kampen mellem solidaritet og grådighed er vor tids kamp mellem tro og vantro
- 32 Vær solidarisk med din næste i stedet for kun at kredse om dine nærmeste, og indrøm andre den frihed, du selv kræver

Grænser – Europa, landet, staten

- 33 Respekten for vores ligeværd som mennesker gør os til europæere og er en universel værdi
- 34 Hvis du selv regner dig for europæisk og handler europæisk, så er du det også
- 35 Hvis problemet er større end dig, kan du få magt over det ved at løse problemet sammen med andre
- 36 Europas ydre grænser – ‘naturlige’ grænser er aldrig ‘naturlige’
- 37 Europas indre grænser er glidende overgange mellem kulturregioner
- 38 Beskyttelse af grænser – fra pas til limes i EU
- 39 Farvel til krig mellem stater
- 40 Stærke stater er blevet svagere
- 41 Den dominerende liberale model er i krise

Omverden – Klima, Jorden, byen

- 42** Det ville gavne klimaet, hvis det kostede at handle kortsigtet og egoistisk
- 43** I overflodssamfundet bør det være godt nok at have nok – frem for altid at ville have mere
- 44** I et demokratisk samfund kan store ændringer ikke laves, uden at borgerne tager aktivt ansvar
- 45** Jorden er verdens substans
- 46** Der findes én og kun en Jord
- 47** Jorden er rund
- 48** Byen skal overleve på de gode relationer
- 49** Byen skal tage ansvar for hele nationen
- 50** Byen skal løse verdens klimaproblemer

Strid – Religion, individ, migration og erindring

- 51** Religionsfrihed omfatter også friheden til at betvivle troen
- 52** Mødet mellem mennesker, der hører til forskellige religioner, må bygge på ordets og hørrelsens forandrende magt
- 53** Religionsreform fremmes bedst, hvis alle er inviteret til at deltage i den politiske diskurs
- 54** Det menneskelige individ er uudgrundeligt
- 55** Det menneskelige individ er ikke selvberørende, men alligevel enestående
- 56** Individet har et uudgrundeligt ansvar for den menneskelige fremtid
- 57** Integration kræver gode minder
- 58** Gode minder bliver ikke fundet, men opfundet
- 59** Gode migrationsminder hylder flygtningen og glemmer migranten

Autoritet – Økonomi, videnskab, teknologi

- 60** Økonomien kan ikke og bør ikke give argumenter for at gøre det nødvendige eller give nogen aflad for det gjorte
- 61** Folk bliver narret af økonomernes analyser og deres rundhåndede tilsagn om, at disse giver adgang til sandheden og indsigt i fremtiden
- 62** Ingen kan opnå aflad ved at overlade til økonomerne at definere, hvad der er råd til
- 63** Videnskabens gyldighed er transkulturel, dens tolkning kulturel
- 64** Verden er større og mere kompleks end de videnskabelige teorier herom
- 65** Der findes ingen enhedsvidenskab, for naturvidenskaberne må altid skrives i flertal
- 66** Vores udviklingshistorie og selvforståelse er nært forbundet med teknologiens udvikling
- 67** Teknologiens konsekvenser er politiske og forudsætter politiske institutioner og debatformer
- 68** Teknologisk dannelse handler både om at forstå fortiden, forholde sig kritisk til nutiden og tænke konstruktivt på fremtiden

Indflydelse – Magt, medier, sundhed

- 69** Magt er altid at have ret
- 70** Magt antager i dag konspirationens form
- 71** Magtmodstand er at foretrække at lade være
- 72** Nyhedsmedierne skal genopfinde sig selv
- 73** Journalistik står i fare for at blive til politik og publicisme til aktivisme
- 74** Mental fedmeepidemi. Tomme historier giver dumme mennesker
- 75** Sundhed som etisk fordring rammer underprivilegerede
- 76** Lighed i sundhed kræver samfundsmæssig solidaritet
- 77** Demokrati og videnskab kan skærme mod et dystopisk sundhedssamfund

Hverdag – Arbejde, erhvervsliv, kunst

- 78** Arbejdet er begrundelsen for, at fælles værdier kan blive vore egne værdier
- 79** Arbejdets værdi bliver i industrisamfundet til et mål for løn og afkast
- 80** I et levet medborgerskab kan arbejdet give mening til eksistensen
- 81** Et nyt virksomhedsbegreb fremmer globalt medansvar
- 82** Mål og vækst er stadig vækst inden for visse grænser
- 83** Den nye verdensborger forvandler hjemmefødning til global medborger
- 84** Kunsten åbner vore øjne for verdens rigdom
- 85** Kunsten afdækker, hvem vi selv er
- 86** Kunsten hjælper os til at udvikle en duelig livsholdning

Rammer – Skole, hjem, rum

- 87** Luther skal primært betragtes som skolemand
- 88** Luther fik størst betydning som skolebogsforfatter
- 89** Luthers hjælpedisciplin blev skolens hoveddisciplin
- 90** Hjemmets vægge skaber både afstand og sammenhæng til verden udenfor
- 91** Hjemmets atmosfære opstår i samspillet mellem sanser, følelser og materialitet
- 92** Hjemmet giver os tilhørsforhold, rødder og fødder
- 93** Fremtidens offentlige bygninger skal sikre vores oplevelse af samhørighed
- 94** Det gode liv i byen favner den urbane mangfoldighed
- 95** Fremtidens boligformer er bæredygtige og bliver til i samspil med beboerne selv