

Det teologiske Menighetsfakultet

# Forandring og stabilitet

Katolsk teologi og tanken om menneskets rett –  
teologiske forutsetninger for en anerkjennelse  
av menneskerettighetene.

Ralph Alexander Maurice Golding

Veileder: Professor dr. theol Gunnar H. Heiene

AVH 5010 – Masteravhandling (60 ECTS)

Program: Master i Teologi



2011  
Høstsemester

# Takk

At veien frem til ferdigstillingen av denne avhandlingen har vært lang, det vet alle som kjenner meg. Hvorfor jeg i utgangspunktet startet å studere teologi kan jeg ikke huske, og hvordan og hvorfor jeg har fortsatt år inn og år ut virker nesten like uforståelig. Nå er det kanskje ikke meningen at jeg skal finne svar på disse spørsmålene i dag, men det som er sikkert er at jeg aldri ville kommet meg gjennom disse studiene uten støtte og tillitt fra utallige mennesker.

Det vil ikke kunne gjøres å nevne alle som har gjort denne reisen mulig, men de fortjener en takk alle som en, enten de er venner, søsken, medstudenter, bibliotekarer, vitenskapelig ansatte, eller tilhører en annen kategori mennesker i mitt liv.

Noen føler jeg det riktig å takke spesielt fordi de på en særlig måte har vært eller blitt involvert i denne avhandlingen.

Først og fremst takker jeg min hovedveileder, professor dr. *Gunnar H. Heiene*, for gode faglige samtaler på kontoret. Han har ledet meg gjennom dette arbeidet på en elegant måte der han uten å legge store føringer har gitt gode råd i rette tid. Jeg takker også min biveileder, professor II dr. *sr. Else-Brit Nilsen*, som i en tidlig fase av dette arbeidet ga meg råd om litteratur og tematikk. En stor takk rettes også til professor dr. *Bernt T. Oftestad* som har vært til stor hjelp både som samtalepartner og gitt råd i forbindelse med den historiske kartleggingen i denne oppgaven. *Heidi Øyma* har vært en medstudent jeg har hatt stor glede av å prate med og som også har tatt seg tid til å lese igjennom oppgaven og kommet med kommentarer både av språklig og faglig karakter.

Deretter er det på sin plass å takke mine foreldre for støtte og kjærighet i alt. Jeg har nok gitt dem mang en natt med dårlig søvn. Noen ganger skyldtes det nok at mamma måtte lese korrektur inn i de små timer, noe som også var tilfelle med det foreliggende arbeidet. Den viktigste støtten har allikevel vært at jeg alltid har hatt noen å dele bekymringer med. Tusen takk for all støtte og oppmuntring, takk for at dere har gitt meg alt!

En særlig takk bør også rettes til *Christine Palm*. Hun har mer en noen måttet forholde seg til de opp- og nedturen jeg har hatt i forbindelse med denne avhandlingen. Jeg takker henne for at hun har vist interesse og tålmodighet, for at hun har lest korrektur, og for at hun har vist meg at det er viktigere ting i livet en utdanning og akademisk!

Ralph Alexander M. Golding

Oslo 11. oktober 2011

## Innhold

1. Innledning .....	1
1.1 Motivasjon bak oppgaven .....	1
1.1 Tema .....	2
1.2 Problemstilling .....	4
1.3 Materiale .....	4
1.3.1 Primærlitteratur .....	4
1.3.2 Sekundærlitteratur .....	6
1.4 Struktur .....	6
1.5 Metode .....	7

## Del 1 Historisk møte mellom Kirke og menneskerettigheter

---

Kapittel 2 Historisk bakteppe; innledning til 1. hoveddel .....	9
Kapittel 3: Fordømmelsen av Den franske revolusjons rettighetskrav .....	13
3.1 Nye ideer sprer seg i Frankrike .....	14
3.2 De pavelige svar på de nye ideer .....	15
3.2.1 Klemens XIII – In dominico Agro og Christianae Reipublicae .....	15
3.2.2 Klemens XIV Cum Summi .....	16
3.2.3 Pius VI – Inscrutabile, Adeo Note og Charitas .....	18
3.2.5 Gregor XVI – Mirari Vos .....	19
3.2.6 Pius IX Quanta Cura og Syllabus Errorum .....	20
3.3 En tid preget av vanskelige forhold .....	21
Kapittel 4 - Kirken nærmer seg en aksept for individuelle rettigheter (1878-1958) .....	23
4.1 Leo XIII, .....	23
4.1.1 Rerum Novarum .....	26
4.1.2. Leos pontifikat, en ny retning .....	32
4.2 Pius X .....	34
4.3 Benedict XV .....	34
4.4 Pius XI .....	35
4.4.1 Sosialisme og kommunisme .....	36
4.4.2 Fascismen og nazismen .....	37
4.4.3 Retten, eller plikten til å gjøre opprør .....	39
4.5 Pius XII – en ny pave, en ny krig .....	39

4.5.1 Religionsfriheten .....	42
4.5.2. Pius og verdenserklæringen .....	42
Kapittel 5 Stadig tilnærming og dialog (1958-1965).....	44
5.1 Johannes den XXIII – en ”overgangspave” .....	44
5.1.1. Personen som grunnlag, vei og mål – menneskets verdighet, friheter, rettigheter og plikter .....	45
5.1.2 Troen på utviklingen og menneskets fornuft. ....	46
5.1.3 Internasjonal orden .....	47
5.1.4 Menneskerettighetene – Verdenserklæringen og Pavens menneskerettighetserklæring ..	48
5.1.5 Religionsfrihet .....	51
5.1.6 Johannes XIII - En pave som ønsket forandring forandring.....	53
5.2 Det andre Vatikankonsil .....	53
5.2.1 Gaudium et Spes.....	54
5.2.2 Dignitatis Humanae .....	56
5.2.3 Konsilet – et vendepunkt.....	61
Kapittel 6: Kirken gjør seg til rettighetenes forsvarer (1965-).....	63
6.1 Paul VI.....	63
6.1.1 Popolorum Progressio .....	64
6.2 Johannes Paul II .....	67
6.3 Benedikt XVI .....	73

## Del 2 Teologi, Kirke og rettighetskrav

---

Kapittel 7: Innledning .....	78
Kapittel 8: Utvikling og kontekstualisering.....	80
8.1 Sannhet og forandring.....	80
8.2 Kirken som sannhetsformidler .....	81
8.3 Tradisjon, sannhetsformidling og samfunnsaktør.....	84
Kapittel 9: Menneskerettighetene, et sosialteologisk anliggende .....	87
9.1 Sosiallærens absolutter .....	89
9.1.1Menneskets verdighet.....	90
9.1.2 Det felles gode.....	92
9.1.3 Subsidiaritetsprinsippet.....	93
9.1.4 Solidaritet .....	95

9.2 De grunnleggende verdiene .....	97
9.2.1 Sannhet.....	98
9.2.2 Frihet .....	99
9.2.3 Rettferd .....	100
9.3 Kjærligheten – som overgår prinsippene og verdiene .....	101
9.4 Kommentar til prinsippene og verdiene. ....	102
Kapittel 10: Ulike typer rettighetskrav .....	103
10.1 Påtvungne rettighetskrav .....	103
10.2 Mulige rettighetskrav .....	104
10.3 Umulige rettighetskrav.....	105
10.4 Det mulige unntak – de minste av flere onder.....	106
Kapittel 11: "U-svingen" en realitet? .....	106
11.1 De tidligere avvisninger av religionsfrihet.....	107
11.2 Den nyere oppslutningen .....	108
Kapittel 12: Avslutning .....	110
12.1 Sammenfatning .....	110
12.2 Utblikk .....	112
Bibliografi .....	114
Primærkilder:.....	114
Sekundærlitteratur:.....	119
Oppslagsverk: .....	122

# 1. Innledning

## 1.1 Motivasjon bak oppgaven

Jeg tror at ethvert akademisk arbeid på en eller annen måte dreier seg om å forstå og/eller forklare en større eller mindre del av en virkelighet. Når vi mennesker prøver å forstå og forklare, gjør vi ofte dette på en sammenlignende måte, der vi tilnærmer oss noe og ser på hva som er spesielt eller likt med det vi ønsker å forstå eller formidle. Denne måten å nærme seg verden på er også viktig for hvordan vi forstår oss selv, og blir derfor avgjørende for min forståelse av et *jeg* til forskjell fra *den andre*. Jeg forstår meg selv som noe annet enn alle andre, men jeg forstår også meg selv som noe likt. I denne forståelsen av meg selv som noe annet og noe likt dannes derfor ikke bare forståelsen av meg selv og *den andre*, men også forståelsen av et *oss* og *de andre*.

Jeg tror at det er viktig for oss som mennesker å være klar over disse likhetene og forskjellene som er med på å avgrense oss, men også med på å danne fellesskap med rom for ulikheter. Når jeg i denne avhandlingen har valgt å skrive om katolsk teologi og menneskerettigheter, så er nok en del av motivasjonen å prøve og forstå noe av det som er felles for mennesket, men også noe som er spesielt for det katolske. Ved å se på forholdet mellom katolsk teologi og menneskerettigheter nærmer man seg både forståelsen av noe partikulært og noe universelt. Jeg håper at avhandlingens tema, som jeg snart vil komme tilbake til, kan være med på å gi en forståelse og en forklaring knyttet til Kirkens møte med en moderne rettighetstanke. Slik håper jeg avhandlingen kan være med på å si noe om hvordan jeg som katolikk og Kirken som helhet kan forholde seg til et større *vi* og *den andre*, men også noe om hvordan samfunnet som helhet kan forholde seg til Kirken.

Dersom *jeg* og alle nivåer av *vi* skal kunne leve i et best mulig samfunn, tror jeg det er avgjørende å prøve og forstå oss selv og den andre. Dette ikke for å kunne gjøre den andre mest mulig lik en selv, men for å bli bevisst på hva jeg er og hva jeg ønsker å være. Da prøver jeg ikke å gjøre den andre til meg, men i noen sammenhenger finner jeg det kanskje fornuftig å prøve å bli litt mer lik den andre, men alltid på en slik måte at jeg forblir meg selv.

## 1.1 Tema

Menneskerettighetene forbindes vanligvis med De Forente Nasjoners Verdenserklæring om menneskerettigheter (Verdenserklæringen), en erklæring som så dagens lys i etterkant av Den 2. verdenskrigs grusomheter. Verdenserklæringen må nok med rette forstås som et resultat av krigen og verdenssamfunnets behov og ønske om å sikre en varig fred, noe som ikke er overraskende da man for andre gang i løpet av et halvt århundre hadde vært vitne til en svært grusom og multinasjonal krig.

Verdenserklæringen har vist seg å få en helt spesiell posisjon i verdenssamfunnet, og dokumentets rettigheter fungerer i dag nærmest som en internasjonal etisk kodeks. Både internasjonale forbund, stater, borgere og "non-governmental organizations" bruker rettighetene som målestokk for hvordan enkeltmennesket bør behandles i samfunnet. Det er nok ingen overdrivelse dersom man velger å påstå at Verdenserklæringen er et av de viktigste dokumentene som er produsert i det 20. århundre.

Selv om Verdenserklæringen i utgangspunktet er en avtale mellom stater som forplikter statene til en gitt behandling av enkeltpersoner innenfor deres territorium, er erklæringen i praksis blitt mer enn en slik mellomstatlig forpliktelse.

Verdenserklæringen tar sikte på å beskytte enkeltmennesket i møte med staten, og den gjør dette ved å vise til en felles tro på at mennesket er født med en umistelig verdighet.<sup>1</sup> Ved å vise til en slik verdighet avslører man også et antropologisk utgangspunkt eller grunnlag for de rettigheter som følger. Dette utgangspunktet avslører også at Verdenserklæringen heller ikke er blitt til i et idéhistorisk tomrom. For selv om menneskerettighetsbegrepet ofte knyttes til Verdenserklæringen, har tanken om at mennesket har verdighet, eller for den saks skyld ideen om at det har visse rettigheter, røtter langt tilbake i forskjellige tradisjoner.

Den franske filosofen Jacques Maritan har uttrykt at " "[w]e agree on these rights, providing we are not asked why. With the 'why' the dispute begins."<sup>2</sup> Maritan avslører her at til tross for enighet om de enkelte rettighetene, ligger det vidt forskjellige tradisjoner og forståelse til grunne for en slik enighet, og dersom man begynner å grave i de ulike motivasjonene og begrunnelsene for anerkjennelsen av Verdenserklæringens rettigheter, beveger man seg inn på et område preget av uenighet.

I dag gir Den katolske kirke sin tilslutning til Verdenserklæringen og de rettighetene som nevnes i denne, og i ulike fora og sammenhenger gjør Kirken seg til rettighetenes forsvarer både gjennom ord

---

<sup>1</sup> Verdenserklæringens innledning

<sup>2</sup> Maritain 1951, 77

og handling.<sup>3</sup> Ved Kirkens karitative arbeid fremmer hun rettighetene i praksis. Ved sitt diplomatiske arbeid deltar hun på den internasjonale arena, og ved hennes utstrakte nærvær har man sett at hun i en rekke land både lokalt og nasjonalt har talt rettighetenes sak.

Selv om Kirken er en stor aktør innen bistands- og utviklingsarbeid, og selv om hun viser seg å være aktiv på den politiske arena, kan man ikke redusere Kirken til en politisk eller humanitær institusjon. Ut fra sin selvforståelse må Kirken forstås som noe mer en dette, og forut for hennes samfunnsengasjement ligger en religiøs tro. Denne troen må danne grunnlaget for hennes videre aktiviteter og da først og fremst for hennes religiøse aktiviteter, men også for hennes engasjement i samfunnet og med andre samfunnsaktører. Når da Kirken de siste tiårene har vist seg som støttespiller og forkjemper for menneskerettighetene, kan ikke denne støtten forstås uavhengig av hennes religiøse dimensjon. Til grunn for hennes støtte og promotering må det derfor ligge en forståelse av at menneskerettighetene er i samsvar med Kirkens tro og lære, og hennes verdenssyn som helhet. Både rettighetene isolert sett, og Verdenserklæringen som helhet må man derfor fra Kirkens side finne forenlig med den kristne tro for øvrig.

Den anerkjennelse av menneskerettighetene som Kirken viser i dag, er alt annet enn en selvfølge. Siden opplysningstiden har Kirken gjentatte ganger uttrykt seg sterkt kritisk til tanken om individuelle rettigheter og de implikasjoner slike rettigheter kan ha for samfunnsordenen. Kirken har også avvist rettigheter som er til forveksling like dem som kommer til uttrykk i Verdenserklæringen.<sup>4</sup> Dersom Kirken tidligere har tatt avstand fra rettighetskrav som hun i dag støtter opp om og promoterer, er det vanskelig å forstå hvordan Kirken kan sies å ha den samme tro og virkelighetsoppfatning i dag som den hun hadde for 250 år siden. Kirkens endring i møte med rettighetskrav generelt, så vel som konkrete rettigheter, oppfattes av enkelte så radikal at den karakteriseres som et brudd eller i det minste som en u-sving.<sup>5</sup> Dette tyder på at man står overfor en utfordring med tanke på hvordan man kan forstå Kirken som en stabil og troverdig formidler av evigvarende og universelle sannheter. I etterkant av Det andre Vatikankonsil gikk erkebiskop Lefèbvre i skisma med Roma, og argumentasjonen var at Kirken hadde brutt med sin egen tradisjon. Især var konsildokumentet, *Dignitatis Humanae* som omhandlet religionsfriheten, en motivasjon for dette bruddet, noe som illustrerer viktigheten av at temaet blir tatt opp og diskutert.

Tematikken knyttet til Kirkens forhold til menneskerettighetstanken finner jeg også spennende fordi den vil kunne avsløre noe om forholdet mellom Kirken og verden. Ved å se på hva som har skjedd i Kirkens møte med menneskerettigheter vil en også kunne se hvordan Kirken over tid kan forandres,

---

<sup>3</sup> Eksempler på en slik støtte vil jeg komme tilbake til i senere kapitler.

<sup>4</sup> Man kan blant annet vise til Gregor XVI's ensyklika *Mirari Vos* og Pius IX's Syllabus Errorum.

<sup>5</sup> Hornsby-Smith 2006, 119



utvikles eller endres i møte med nye ideer og nye tider. Å se på hvordan Kirken har tenkt i fortiden og hvordan endringene har funnet sted, vil slik kunne være med på å fortelle oss hvor Kirken vil eller kan gå, både i relasjon til menneskerettighetstenkning og nye rettighetskrav, men også i møte med andre samfunnsspørsmål.

## 1.2 Problemstilling

Det er relasjonene mellom menneskerettighetene og Den katolske kirke jeg ønsker å ta for meg i denne avhandlingen. Dette er et forhold som ikke er uten motsetninger. Det er kanskje disse motsetningene som har fått Hornsby-Smith til å karakterisere Kirkens møte med menneskerettighetene som en u-sving i katolsk teologi.<sup>6</sup> Dette er en ganske kraftfull uttalelse om katolsk teologi, og oppgavens hovedproblemstilling blir da å stille spørsmål ved om det er hold i en slik beskrivelse.

For å kunne komme til rette med en slik uttalelse om katolsk teologi er det nødvendig å trekke opp et større historisk bilde av Kirkens forhold til rettighetstanken. Den første underproblemstillingen vil derfor være å se på hvordan Kirken har forholdt seg til rettighetstanken over tid. Dette blir da et forsøk på å danne et bilde av denne historiske utviklingen, for å se om Hornsby-Smiths karakteristikkk kan stemme og eventuelt innenfor hvilke rammer og hvordan en slik beskrivelse bør forstås.

Dersom svaret på den første underproblemstillingen viser seg å åpne for en slik karakteristikkk, vil det i neste omgang være relevant å stille spørsmål ved hva slags teologisk metode som kan brukes for å forstå denne utviklingen i Kirkens teologi. Først når dette er besvart, vil man kunne ta stilling til om utviklingen er en u-sving, eller om dette er en for sterk karakteristikkk.

## 1.3 Materiale

### 1.3.1 Primærlitteratur

Offisielle kirkelige dokumenter og pavelige uttalelser vil selvfølgelig være av avgjørende betydning for dette arbeidet. Disse kildene vil være viktige både for å lokalisere eventuelle endringer, men også for å se på argumentasjonen og motivasjonen bak ulike påstander. De kirkelige dokumentene det i særlig grad vil være hensiktsmessig å se på, vil være de som enten direkte tar opp rettighetsproblematikken, eller som mer generelt er knyttet til sosialetiske og samfunnsmessige

---

<sup>6</sup> Hornsby-Smith, 119

spørsmål. Dette er et enormt materiale, og det vil være umulig å komme inn på alt, og derfor er det nødvendig med en avgrensning i forhold til kildene. Jeg vil ikke gå lenger tilbake enn perioden rundt den franske revolusjon, og fremover. De dokumentene jeg så velger å kommentere i oppgaven er de som jeg finner av særlig interesse for vår problemstilling, enten grunnet deres innhold eller deres faktiske betydning. Av de dokumentene som nevnes ved navn, er det igjen enkelte som vies mer plass enn andre. Dette fordi de på en helt spesiell måte både i innhold og virkningshistorie trekker frem noe nytt og fører med seg betydelige endringer. Noen av disse bør allerede nå nevnes:

*Caritas* ble skrevet av Pius VI i 1791, og er sammen med *Adeo Nota* fra samme år to viktige dokumenter i møte mellom Kirken og den franske revolusjon. De berører det "klima" som den franske rettighetserklæringen er vokst frem i.

Encyklikaen *Quanta Cura* fra 1864 og den medfølgende *Syllabus Errorum* er også spesielt interessante, da disse dokumentene ofte trekkes frem som eksempler på en Kirkelig fordømmelse av en rekke modernistiske ideer som man finner paralleller til i Verdenserklæringen.

*Rerum Novarum* representerer en viktig dreining i Kirkens forhold til den moderne verden. Encyklikaen fra 1891 er blitt spesielt viktig for fremveksten av Kirkens sosiallære, og er derfor av stor interesse for hvordan man ser på menneskets plass i samfunnet og ulike samfunnsaktørers etiske ansvar og forpliktelser.

*Pacem in Terris* (1963) og *Populorum Progressio* (1967) av henholdsvis Johannes XXIII og Paul VI er to encyklikaer som tar for seg en rekke samtidige sosiale og politiske utfordringer. De er også av særlig interesse fordi de er skrevet av to konsilpaver, den ene under konsilet og den andre kort tid etter. Når konsilet da ofte sees på som et viktig vendepunkt i Kirkens møte med rettighetene, blir disse dokumentene ekstra viktige.

*Dignitatis Humanae* er kanskje det mest sentrale dokumentet fra Det andre Vatikankonsil i forbindelse med menneskerettighetene. Dette fordi dokumentet tar for seg religionsfriheten – den rettighet som kanskje var vanskeligst å akseptere fra Kirkens side. *Gaudium et Spes*, konsilets konstitusjon om Kirken i verden av i dag, vil selvfølgelig også ha relevans, da den gir føringer på Kirkens plass og rolle i møte med den sekulære virkelighet som blant annet Verdenserklæringen er et resultat av.

Andre primærkilder man selvfølgelig vil måtte berøre, er de store moderne "rettighetserklæringene" som Kirken relaterer seg til. Her vil det spesielt være den franske *Déclaration des droits de l'Homme*

*et du Citoyen* av 1789/1791, og den allerede nevnte *Verdenserklæringen*. Den amerikanske *Bill of Rights*, av 1789/1791 bør da også nevnes, selv om jeg ikke kommer til å bruke denne mye i denne sammenheng da den er noe utenfor Kirkens kontekst som i samtiden i all hovedsak var europeisk.

### 1.3.2 Sekundærlitteratur

I første del av oppgaven vil primærkildene stå sentralt i fremstillingen, men i arbeidet med å tolke disse og deres sammenheng, vil jeg blant annet benytte meg av Frank J. Coppas bok *The Modern Papacy since 1789* og Rodger Charles' tobindsverk *Christian Social Witness and Teaching*. Historiske verk som *The New Cambridge Modern History* og i noen grad også Strauss og Cropseys *History of Political Philosophy* benyttes også. I oppgavens andre hoveddel vil blant annet Avery Dulles være sentral og da særlig samleverket *Church and Society*. Michael P. Hornsby-Smith *An introduction to Catholic Social Thought* vil også bli brukt. *Compendium of the Social Doctrine of the Church* utgitt av Det pavelige råd for rettferdighet og fred brukes også. Sistnevnte er et dokument som nok ligger i grenseland mellom primær- og sekundærlitteratur.

## 1.4 Struktur

Problemstillingen jeg har beskrevet ovenfor har vært styrende for at jeg i det videre har valgt å dele oppgaven inn i to hoveddeler. I den første hoveddelen, fra kapittel to til seks, tar jeg for meg det historiske møte mellom Kirken og menneskerettighetstankegangen. I kapittel to gir jeg en kort innledning til den første hoveddelen, hvor jeg ser på noen forhold som er avgjørende for forståelsen av Kirkens situasjon i Europa mot slutten av 1700-tallet. I kapittel tre vil jeg først rette blikket mot den franske revolusjon som en arena for moderne rettighetskrav. Videre i kapittelet vil jeg se på hvordan samtidens paver reagerte på de ideer og holdninger som lå bak disse kravene. Dette kapittelet strekker seg frem til slutten av 1800-tallet, og frem til starten på Leo XIII's pontifikat. I kapittel fire tar jeg for meg perioden fra Leo den XIII og frem til valget av Johannes XXIII i 1958. Dette er en periode preget av nye sosiale og økonomiske forhold, både i Europa og i verden for øvrig. Men det er også en periode preget av to verdenskriger og forskjellige politiske ideologier. Her er Kirkens møte med en verden i bevegeles i fokus, og da selvfølgelig hva Kirkens svar sier om menneskets rettigheter under til dels vanskelige forhold. Kapittel fem tar for seg Johannes XXIII's pontifikat og Det andre Vatikankonsil. I dette korte tidsrommet endres mye i Kirken. Religionsfriheten blir særlig viktig i denne perioden, men også Kirkens holdning til menneskerettigheter generelt er preget av fornyelse, tilnærming og dialog mellom Kirken og rettighetstanken. Kapittel seks er det siste kapittelet i første

hoveddel og tar for seg tiden fra pave Paul VI og frem til i dag. Dette er en periode preget av en rekke ulike strømninger og forandringer, men det er også en periode hvor Kirken tydelig har støttet opp om FNs menneskerettighetserklæring.

Oppgavens andre hoveddel fra kapittel 7 til 11 tar for seg ulike begreper og teologiske metoder som tar utgangspunkt i den historiske fremstillingen og som kan brukes for å forstå den. I kapittel 7, som fungerer som en innledning til den andre hoveddelen, prøver jeg å knytte sammen de to delene blant annet ved å vise til oppgavens hovedproblemstilling. I kapittel 8 diskuterer jeg forholdet mellom historisk utvikling, pluralitet, sannhet og forandring og hvordan tradisjonsbegrepet kan fungere i forståelsen av teologisk utvikling eller forandring. I kapittel 9 ser jeg på menneskerettighetene som en del av Kirkens sosiallære og trekker opp hvordan ulike begreper er avgjørende for behandlingen av sosialteologiske problemstillinger. I kapittel 10 ser jeg på hvordan det er mulig å snakke om ulike typer rettighetskrav i lys av de foregående kapitlene, og hvordan dette kan påvirke Kirkens reaksjon på nye rettighetskrav. I kapittel 11 kommer jeg tilbake til hovedproblemstillingen og ser på holdbarheten i Hornsby-Smiths karakteristik. Kapittel 12 er et avslutningskapittel som først gir en kort sammenfatning og så et utblikk mot fremtidige utfordringer.

## 1.5 Metode

Denne oppgaven trenger et visst spenn med tanke på den metodiske tilnærmingen. Oppgavens første del vil være preget av en historisk tilnærming, som er systematisk med tanke på dens utvalg av primærkilder og tematisk fokusering. Selv om jeg ikke ønsker å bedrive historisk-kritisk forskning på primærkilder, vil jeg allikevel måtte forholde meg til en historisk fremgangsmåte og til historiske presentasjoner av disse kildene og deres kontekst. Jeg vil med andre ord ta sikte på å beskrive Kirkens reaksjon og tilnærming til rettighetstanken, på en måte som tar hensyn til de historiske dimensjonene.

Oppgavens andre del er systematisk-teologisk; her prøver jeg å danne en tolkningshorisont som kan være med på både å forklare Kirkens teologiske utvikling, og å beskrive hvordan Kirken kan bedrive teologi i møte med nye utfordringer av sosial karakter. I så måte er det også tydelige fundamentalteologiske elementer i denne delen. Arbeidet skjer hele tiden innenfor rammen av Kirkens læreembete som både er det man søker å forstå og forklare, men som man samtidig befinner

seg innenfor og er bundet av.<sup>7</sup> Dette metodiske mangfoldet i kombinasjonen av åpenhet mot verden og en forpliktelse på Kirkens tro, er i seg selv beskrivende for katolsk sosiallære som er det teologiske kjerneområdet jeg her arbeider innenfor.

---

<sup>7</sup> Dette berører på mange måter en problemstilling knyttet til forholdet mellom teologi og magisterium, men også forståelsen av Kirkens læreembedet som et normerende og konstituerende element. Jeg vil komme noe tilbake til dette i kapittel 9.

# Del 1 Historisk møte mellom Kirke og menneskerettigheter

---

## Kapittel 2 Historisk bakteppe; innledning til 1. hoveddel

I etterkant av reformasjonen forandres Kirkens stilling i Europa radikalt, og Kirken blir stilt overfor helt nye og hittil ukjente utfordringer. Fra å være den suverene åndelige størrelse og premissleverandør for tro, og i stor grad også moral, blir Kirken en av flere slike leverandører. Den katolske tro var ikke lenger konstituerende for Europas livssynsmessige enhet, noe som preger forhold både mellom nasjoner og internt i de ulike land og riker. Den religiøse pluralismens nye utfordringer kommer raskt til syne i Det tysk-romerske riket, der splittelsen mellom katolikker og protestanter vekker behovet for en form for sameksistens på tvers av konfesjonelle skillelinjer. For Det tysk-romerske rikets katolske keiser var dette selvfølgelig ingen ønskelig situasjon, men de politiske forhold og hans avhengighet av fyrstenes militære og politiske støtte, gjorde det ikke mulig for ham å slå ned på den nye religiøse bevegelsen. Dette skyldtes nok i stor grad den ytre trussel, tyrkernes hærtog i øst og at man i tillegg sto i et konfliktfylt forhold med Frankrike. En intern konflikt ville utsatt keiserdømmet for en enorm trussel fra flere fronter. Keiseren hadde slik sett lite annet valg enn å gjøre sitt ytterste for å beholde enheten på tross av religiøse skillelinjer. Keiserdømmets løsning ble derfor at de forskjellige fyrstedømmer ble bundet av den lokale herskers konfesjon.<sup>8</sup> På kontinentet for øvrig begynte konfesjonsbaserte konfliktene også å melde seg mellom ulike nasjoner, noe som førte med seg behov for å finne løsninger mellom de ulike nasjoner. Med *freden i Westfalen* og Trettiårskrigens avslutning i 1648 kom man frem til en internasjonal overenskomst, som blant annet innebar en holding til konfesjonsspørsmålet som lignet den tyske.<sup>9</sup>

De dels konfesjonsbetingede konfliktene på 1500- og 1600-tallet var i stor grad med på å begrense Kirkens "universelle" appell på det europeiske kontinent. Selv om Kirken fortsatt påberopte seg universalitet som sannhetsformidler og en eksklusivitet som Kristi ene og rettmessige Kirke, ble hun nødt til å forholde seg til den faktiske splittelse som hadde funnet sted.<sup>10</sup> En sto nå overfor en situasjon hvor Kirkens innflytelse i enkelte land ikke bare var svekket, men fullstendig fraværende.

---

<sup>8</sup> Oftestad 1998, 33-39

<sup>9</sup> Haas 2008, 61-63

<sup>10</sup> Ishay 2008, 69-70

I Kirkens øyne måtte det som nå hadde funnet sted i Europa, nærmest ha fortonet seg som en tragedie av soteriologiske dimensjoner. I Kirkens forståelse var hun av Kristus konstituert som det fellesskap som alene var gitt ansvaret for å våke over den kristne tro og slik føre menneskeheten frem til frelsen. Når folket da ble revet løs fra Kirken, var ikke dette bare et maktpolitisk problem, men det ble også sett på som fatalt for frelsesmuligheten for store deler av den europeiske befolkning.<sup>11</sup> Den kamp Kirken først og fremst kjempet, var ikke politisk, men ble sett på som en kamp om sjelenes frelse.

Selv om Kirken fokuserte på de åndelige anliggender, var dette også et maktpolitisk spørsmål. Skillet mellom verdslig og åndelig makt og mellom enkeltpersoners og samfunnets tro var vanskelig å tegne. Grunnleggende for de fleste øvrigheters legitimitet var troen på Guds aktive deltagelse i alle forhold som angår denne verden. Den kristne øvrighet har sin styrende myndighet og autoritet fra Gud og er selv valgt av Gud for å styre folk og land. Derfor blir ikke bare sjelenes frelse et problem i og med konfesjonssplittelsen, men fra Kirkens side blir det også en utfordring å legitimere den verdslige myndighet i de land og områder som regjeres av en "frafallen" øvrighet. Spørsmålet om verdslige styresmakters autoritet er dog ikke det eneste maktpolitiske problem. Kirken var også selv en verdslig makt, og ikke bare indirekte som den enerådende "livssynsleverandør". Da stater og land løsrev seg fra Den katolske kirke, førte dette med seg at Kirken mistet enorme rikdommer og stor innflytelse gjennom sitt embetsverk.<sup>12</sup> Kirken mistet ikke bare det kristne folk, men den mistet også betydelige eiendeler. Den viktige posisjon Kirken hadde hatt i samfunnet, blant annet gjennom utdanning og som jordeier, satte henne i en situasjon hvor hun også kunne være en aktiv politisk aktør. Når den verdslige styresmakt overtok disse eiendommene og den katolske embetsstrukturen forsvant, mistet Kirken en enestående mulighet til å utøve innflytelse over de protestantiske styresmakter.

Denne maktdreiningen er i de protestantiske land en viktig faktor i styrkelsen av monarkienes myndighet, og indirekte er den også med på å styrke de andre europeiske kongehusene i århundrene etter reformasjonen. Det er flere forhold både av politisk og idéhistorisk art som er med på å prege denne utviklingen, men for Kirkens vedkommende blir konsekvensen at man i mindre grad får innflytelse over og beskyttelse av de europeiske kongeriker og keiseren. Det kirkelige hierarkis og i

---

<sup>11</sup> Denne åndelige dimensjonen er helt grunnleggende i argumentasjonen fra den såkalte motreformasjonen. Dette ser man blant annet eksempler på i Tridentinerkonsilets innledning til den 6. sesjonen (Tanner, 671).

<sup>12</sup> Man må allikevel ta forbehold om at Kirkens sentralmakt og mulighet til direkte å ha innvirkning på regionale forhold var begrenset sammenlignet med i dag. 2)Oftestad 1998, 23-39

siste instans Pavens makt til å korrigere de verdslige myndigheter med bakgrunn i Kirkens ubestridte myndighet til å tolke den kristne tro, var nå vesentlig svekket.<sup>13</sup>

Den kristne tro, som tidligere hadde vært et enhetsdannende element i store deler av Europa, var nå ikke bare splittet, men de land og stater som fortsatt var rent katolske hadde også i stor grad løsrevet seg fra den sentraliserte kirkemakt. Keiserdømmet var på ingen måte lenger en forsvarer av den rette lære og en kirkelig enhet. De katolske monarkiers økende frihet og ønske om økt innflytelse i kirkelige spørsmål førte kirkemakten inn i en situasjon der den stadig måtte balansere i et vanskelig politisk landskap. I etterkant av religionsfreden i Augsburg kunne Kirken ikke lenger regne med keiserens kamp mot heretikere, ei heller kunne hun regne med katolske kongers kamp mot andre stater etter freden i Westfalen i 1646.<sup>14</sup> Vest-Europas enhet i religiøse spørsmål var fragmentert, og den katolske tro var ikke lenger et felles reisverk i denne kulturen.<sup>15</sup> Dette enhetsbruddet er da heller ikke et brudd som berører forholdet mellom de forskjellige riker, men også et brudd som både offisielt og uoffisielt preger den indre nasjonale situasjonen i flere land. Den kristne åpenbaringen og dens fortolkning hadde vist seg å gå fra å være en forenende faktor til selv å bli en kilde til splittelse og uenighet. Samtidig som Europa kommer frem til praktiske løsninger på de konflikter som dels springer ut av det religiøse skisma, vokser det frem en ny forståelse av rasjonalitet og fornuft som nok på flere måter fylte tomrommet etter en enhetsskapende ideologi som Kirken tidligere hadde fylt.<sup>16</sup>

Den filosofiske, og især de samfunnsfilosofiske, bevegelse på 1600- og begynnelsen av 1700-tallet bærer preg av flere ulike retninger. En fellesnevner for de nye samfunnsforståelsene kan allikevel være at man søker å løse de utfordringer som oppstår når man ikke på en unison måte kan legitimere styresmaktens myndighet i en felles guddommelig åpenbart og religiøst betinget styresmakt. Det blir avgjørende for de styrende institusjoner at man har en legitimitet i noe annet enn guddommelig utvelgelse bekreftet av de religiøse institusjoner. Dette vil med nødvendighet få konsekvenser også utover det konkrete spørsmål knyttet til den styrende myndighets legitimitet. For når den rådende samfunnsstrukturens berettigelse settes under lupen, kan ikke dette gjøres uten at det settes spørsmål også ved de lover, regler og retningslinjer som denne øvrighet fastsetter. For å opprettholde samfunnsstrukturen er det derfor nødvendig å etablere et felles fundament for den verdslige myndighet, som ikke har sin basis i motstridende eller konkurrerende religiøse påstander. I mange land, især i det lutherske Nord-Europa, gikk man fra en situasjon hvor det var Kirken som bekreftet

---

<sup>13</sup> Oftestad 1998, 23-39

<sup>14</sup> Ibid 38

<sup>15</sup> Skillet mellom øst og vest brukes her som det religiøse og geografiske skille mellom Øst-kirken og Vest-kirken, og grensene er derfor annerledes enn det som var tilfelle i etterkant av 2. verdenskrig.

<sup>16</sup> Ishay, 70



den verdslige myndighets legitimitet til en situasjon hvor religionen ble avhengig av den myndighet som er gitt til kongen.<sup>17</sup>

Nye økonomiske strukturer, mer kostnadskrevede militære strategier og en forflytning av økonomiske midler fra adelen til handelsmennene førte til at kongen i større grad ble avhengig av handelsstanden fremfor adelen. Parallelt med at kongens religiøse makt økte, at adelen mistet innflytelse og en generell erfaring av at det var nødvendig for freden at enheten i et rike konstitueres i én myndighet, vokste det frem en tanke om kongens absolutte myndighet. Denne tanken om den suverene monark ble begrunnet religiøst, men også samfunnsfilosofisk. Det er disse tankene vi blant annet finner i Hobbes' teori om den sosiale kontrakt, der borgerne for sitt eget og fellesskapets beste enes om å gi en hersker den øverste myndighet i samfunnet. Hos Hobbes gis dermed kongen den absolutte myndighet, men dette er en myndighet som enkeltmenneskene i samfunnet overgir til ham og som han forvalter gjennom de lover han stadfester.<sup>18</sup> I stor grad kan man da også si at 1600-tallets forsøk på å skape ro og orden nærmest får paradoksale konsekvenser, men som tross alt er forståelige. Man ser på den ene siden at maktens legitimitet skyves nedover i samfunnet, samtidig som den sentrale øvrighetens autoritet blir sterkere.

Selv om tenkerne kunne argumentere forskjellig, er den praktiske konsekvensen i all hovedsak den samme: Det absolutte enevelde kan ha religiøse dimensjoner, men står friere ovenfor det etablerte religionsvesen og finner sin legitimitet i det folk det utøver den absolutte myndighet over. En slik generell dreining i spørsmålet om samfunnets legitime grunnlag blir helt avgjørende for den utvikling som leder frem mot den franske revolusjon på slutten av 1700-tallet. Selv om myndigheten fortsatt ligger i konger og fyrsters hender, har det skjedd en fundamental forandring i forståelsen av enkeltmenneskets plass i samfunnet. Folket styres av en absolutt autoritet, men det er i prinsippet en ensom autoritet, en autoritet som er avhengig av en mye bredere støtte i folket enn den adelsstanden hadde utgjort.

I de nye tankene som oppsto hadde enkeltmenneskene en viss grunnleggende rett, selv om denne rett i praksis ofte var overlatt i myndighetenes hender. De indirekte maktfaktorer i samfunnet var nå spredt mye tynnere ut. Den friere fornuft som var forankret i enkeltmennesket (og ikke i mer abstrakt religiøs metafysikk), sammen med en sterkere og mer fri økonomi, dannet stadig på nye måter et reelt motstykke til øvrighetens maktmonopol. På denne måten tok enkeltmennesket den plass som tidligere var fylt av Kirkens hierarki og religiøse autoritet. Disse nye maktfaktorene er også

---

<sup>17</sup> Oftestad 1998, 55-62

<sup>18</sup> 1) Oftestad 1998, 55-62; 2) Haas 2008, 21

langt mindre oversiktlige og forutsigbare, noe som også fører med seg muligheten for raske og mindre kontrollerbare forandringer.

Etter reformasjonen har vi sett at Kirken på relativt kort tid har fått en endret posisjon i Vest-Europa. Selv om hun fortsatt har verdslig makt i Pavestatene er hennes innflytelse i andre stater og land betraktelig svekket. Når vi nå står ved terskelen til den franske revolusjon, er det avgjørende å ha i mente denne forandringen for å kunne forstå hva som ligger i Kirkens reaksjoner på det som nå skjer i Europa. Sammenlignet med Kirkens politiske situasjon på 1400-tallet har svært mye forandret seg.

### **Kapittel 3: Fordømmelsen av Den franske revolusjons rettighetskrav**

I siste halvdel av det 17. århundre begynner blant andre den engelske filosofen Locke å skrive om hvordan samfunnet og den enkelte stat kan forstås og struktureres på en måte der det religiøse mangfold ikke fører til stridigheter, og hvor forskjellige troende kan leve side om side. Lockes argumentasjon går i korte trekk ut på at religiøse spørsmål først og fremst må tilhøre den privates sfære, og at staten ikke vil være tjent med å utøve press mot religiøse grupper, dersom man ønsker å bevare freden.<sup>19</sup> Locke videreutvikler også Hobbess' tanker om den sosiale kontrakt, men i motsetning til Hobbess vil Locke fastholde at individet også innenfor staten har gitte rettigheter. Locke hevder at staten har et ansvar for å ivareta og beskytte disse grunnleggende rettighetene, både mot overgrep fra myndighetene og fra medborgere.<sup>20</sup>

I siste halvdel av 1600-tallet er det fortsatt en del konflikter i det engelske samfunnet som er knyttet til religion. Dette blir spesielt tydelig med 1688-revolusjonen, der den katolske kong Jakob II avsettes og protestantene Vilhelm III og Maria II overtar den engelske tronen.<sup>21</sup> I etterkant av dette nedskrives og ratifiseres den engelske "Bill of rights", som har til hensikt å sikre borgerne, og især parlamentsmedlemmene, større frihet og sikkerhet mot forfølgelse.<sup>22</sup> Lockes samfunnsteori går derfor parallelt med en utvikling i samfunnet for øvrig, noe som også muliggjør at han kan komme hjem fra eksil i Nederland etter 1688.<sup>23</sup> Lockes tanker sprer seg også til Amerika, og Thomas Jefferson skal ha latt seg inspirere av Locke i sin kamp for den amerikanske uavhengighet.<sup>24</sup> Locke som selv

---

<sup>19</sup> McGrath 1998, 215

<sup>20</sup> Strauss & Cropsey, 505-508

<sup>21</sup> Encyklopædia Britannica, Glorious Revolution

<sup>22</sup> Haas 2008, 21, 41; Encyklopædia Britannica, Bill of Rights

<sup>23</sup> Encyklopædia Britannica, The influence of Locke

<sup>24</sup> Haas 2008, 22

hadde levd i eksil for sine tanker og ideer blir også en forkjemper ikke bare for religiøs, men også for vitenskapelig frihet. En frihet som er en nødvendighet for opplysningstidens kamp for fornuften.

Selv om filosofer som Hobbes og Locke setter nye tanker på dagsorden, er det lite som tyder på at Den katolske kirke beskjeftiger seg med disse tenkerne direkte. Dette skyldes nok flere grunner, men først og fremst det faktum at de stort sett fikk tyngst nedslag i den engelsktalende verden, hvor Kirken i mindre grad hadde forfeste. En annen grunn er også at det utover 1700-tallet i stor grad blir de franske filosofene som bringer disse ideene videre. Det er først når nytenkningen sprer seg til Frankrike, "kirkens eldste datter", at Kirken virkelig får øynene opp for disse nye tankene, men ikke minst for de samfunnsmessige omveltninger dette kan og vil føre med seg. For det er når disse tankene for fullt sprer seg til kontinentet, at de begynner å utgjøre både en åndelig og politisk utfordring for Kirken og hennes relativt sterke posisjon i de katolske land.

### 3.1 Nye ideer sprer seg i Frankrike

Utover 1700-tallet begynte det i Frankrike å vokse frem et ønske om økt toleranse, især hva angikk religiøse spørsmål. På 1600-tallet hadde franske kalvinister hatt begrensede rettigheter og privilegier som en minoritetsgruppe, men i 1685 hadde kong Ludvig XIV trukket tilbake disse rettighetene og gjort sitt ytterste for å få dem til å konvertere til Den katolske kirke.<sup>25</sup>

I 1761 ble kalvinisten Jean Calas dømt til døden og henrettet for å ha drept sin egen sønn. Imidlertid tydet mye på at sønnen hadde tatt sitt eget liv og at det var andre motiver bak rettergangen mot Calas. Ryktene gikk ut på at det var hans konfesjonelle tilhørighet som var grunnlaget for den strenge straffen, noe som fikk Voltaire til å ta Calas' side. Det var i forbindelse med denne prosessen Voltaire skrev sin kjente *Traktat om toleranse*, med den opprinnelige undertittelen *à l'occasion de la mort de Jean Calas* (1763). I denne teksten argumenterer han for at samvittighetsfriheten er grunnnet i naturretten.<sup>26</sup> Voltaire hadde tidligere blant annet i perioder oppholdt seg i eksil i London, og der sett hvordan et pluralistisk samfunn faktisk kunne fungere uten at det nødvendigvis førte til konflikt.<sup>27</sup> Hans ideer var ikke helt nye i Frankrike, men som dyktig skribent og på grunn av det faktum at hans skriv fikk stor utbredelse, ble han viktig for en dreining i folket.

En personbasert naturrettsstanke var også tidligere publisert i Frankrike med den franske Encyclopedia av 1755, der artikkelen om "naturrett" fremhevet at denne var forankret i menneskets

---

<sup>25</sup> Hunt 1996, 6

<sup>26</sup> Ibid

<sup>27</sup> Det kan selvfølgelig stilles spørsmål om hvor pluralistisk det engelske samfunnet var, men tanken og muligens også idealet om en pluralisme kan man anta var tilstede.

mulighet til å tenke rasjonelt og i en felles menneskelig følelse. Denis Diderot, forfatteren av artikkelen, hevder at en slik naturrettsstanke er selvnlysende for det tenkende menneske. Det fremheves at det enkelte menneskets fornuft og den felles menneskelige vilje er grunnlaget for all lovgivning. Denne felles viljen ga grunnlaget for det sosiale og politiske liv, så vel som å opplyse mennesket om dets naturgitte rettigheter.<sup>28</sup>

Den personbaserte naturrettsforståelsen som ble brukt som basis for den toleranse, rettighetsforståelse og samfunnsforståelse som vokste frem i Frankrike, utfordret selvfølgelig både kongemakten og Kirken, både i Frankrike og i Roma. Det gjorde heller ikke situasjonen bedre at en del av opplysningsfilosofene, med utgangspunkt i fornuften og naturretten, i en del tilfeller gjorde seg til dommere over de religiøse sannhetene. Slik ble den "nye rasjonaliteten" gjort til målestokk for den kristne tros åpenbaring, skriftens budskap og den kristne tradisjons autoritet. Flere av de toneangivende filosofene, blant annet Diderot, var sterkt kritiske til kristendommen generelt og katolisismen spesielt og ønsket nok et samfunn frigjort fra et forangent kristent verdensbilde.<sup>29</sup>

## 3.2 De pavelige svar på de nye ideer

### 3.2.1 Klemens XIII – *In dominico Agro* og *Christianae Reipublicae*

Fra Kirkens side kommer det en rekke encyklikaer som både indirekte og direkte tar opp disse nye tankene. Pave Klemens XIII (1758-1769) kommer inn på dette i både encyklikaen *In dominico Agro* (1761) og i *Christianae Reipublicae* (1766).<sup>30</sup> I *In dominico Agro* som handler om undervisningen i den kristne tro, kommer det tydelig frem at Klemens XIII ser de forandringer som skjer, og at de nye tankene slår rot både i og utenfor det kristne (katolske) folk. Paven oppfatter dette som en trussel mot Kirkens sanne lære og påminner biskopene deres ansvar for at disse nye ideene ikke infiserer det kristne folk. Han trekker frem at den Romerske Katekismen, utarbeidet i kjølvannet av konsilet i Trient, må være mal for all kristen undervisning, både hva angår de tematiske emnene det undervises i og at undervisningen må holde seg til de sannheter som er nedskrevet i katekismen.<sup>31</sup> Slik fastholder han at den kristne undervisning må kretse rundt trosbekjennelsen, sakramentene, budene og Herrens bønn.<sup>32</sup> Denne enheten i både undervisningsmetode og innhold ser han på som avgjørende for å beholde den katolske enhet, og han fastholder at han og Kirkens biskoper er forpliktet til å forsvare den sanne kristne lære. Til tross for et ønske om å bevare dørene åpne for de "villfarne",

<sup>28</sup> Encyclopedia 1755, i Hunt 1996, 35

<sup>29</sup> McGrath, 221- 226

<sup>30</sup> 1) *In dominico Agro*, 2) *Christianae Reipublicae*

<sup>31</sup> *In dominico Agro*, §3-5

<sup>32</sup> The Roman Catechism

påpekes det at det også er viktig å slå hardt ned på og forhindrer at vrangforestillingene spres videre blant de kristne sjeler.<sup>33</sup>

Dette poenget om å forhindre spredningen av de antikristne og heretiske ideene kommer enda tydeligere til uttrykk i *Christianae Reipublicae*. Her kritiserer Paven vitenskapen, som til tross for at den beskjefter seg med Guds skaperverk, ikke greier å se Gud som åpenbares i naturen. Klemens går spesielt til angrep på de ateistiske holdningene, samt holdningene til dem som undergraver Guds aktive tilstedeværelse i verden. Samtidig er han også sterkt kritisk til den rasjonalistiske selvgodhet, som med selvsikkerhet mener at mennesket på egenhånd kan forstå tilværelsens kompleksitet. At man også forsvarer tankens frihet, kategoriserer Paven som en avskyelig og nok også en hovmodig holdning, som gir mennesket mot til å sette seg opp mot sannheten slik den er åpenbart av Gud og forkynt av Kirken. Han poengterer at dette er aggressive angrep på den autoritet som er gitt Kirken og slik også en fornærmelse mot Gud og den gode ordening han har fastsatt for sitt skaperverk. For å beskytte Kirken, sjelene og den "naturlige" ordening som Gud har fastsatt, oppfordrer han derfor biskopene i samarbeid med de verdslige herrer til å forhindre utbredelsen av disse onde skrifter. Den åndelige og verdslige autoritet, som begge har sin myndighet fra Gud, må derfor stå sammen i kampen mot disse nye ideer.<sup>34</sup>

### 3.2.2 Klemens XIV Cum Summi

Liknende holdninger kommer også til uttrykk i Klemens XIVs (1769-1774) encyklika *Cum Summi*. Også Klemens XIV fokuserer på viktigheten av Kirkens enhet og på hennes biskoper og Pavens autoritet som sannhetsformidlere. I tillegg bruker han også en del plass på å påpeke biskopenes forbilledlige eksempel og oppfordrer biskopene til selv å leve etter de holdninger man forventer å finne hos folket. Han kritiserer de nye ideers tanke om en autoritet gitt nedenfra og fastholder den gudgitte myndighet som er gitt øvrigheten. Han påpeker også at det er Skriften og Tradisjonen som er det normative grunnlag for all lovgivning, og det er ut fra disse at borgere og samfunn kan finne sine rettigheter. Slik henter loven sitt innhold i overensstemmelse med Skrift og Tradisjon og får sin autoritet gjennom de myndigheter som er utvalgt av Gud for å styre det kristne folk. Det fremheves også at det å betvile dette er et angrep på ro og orden, og vil føre til både manglende trygghet og uvisshet. Det oppfordres derfor sterkt, for det felles gode – både i det sivile liv og i Kirken å vise lydighet mot både lov og autoritet.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> In dominico Agro, §6-8

<sup>34</sup> Christianae Reipublicae

<sup>35</sup> Cum Summi



### 3.2.3 Pius VI – *Inscrutable*, *Adeo Note* og *Charitas*

Av de pavelige encyklikaer som kom ut i forkant av revolusjonen, er det nok pave Pius VI ( 1775-1799) *Inscrutable* (1775) som er tydeligst i sin kritikk av ”de nye ideer”.<sup>36</sup> I encyklikaen, promulgert ved begynnelsen av Pius’ pontifikat, setter han fokus på de problemer han ser som særlig store. Selv om det i denne encyklikaen er lite nytt i synet på de nye filosofiske retningene, er han svært tydelig i sin avvisning av den filosofien som vektlegger at mennesket er født fritt, og han poengterer at de som står bak denne tanken, har til hensikt å ødelegge samfunnets enhet. I tillegg slår han hardt tilbake mot dem som går imot lydlig underkastelse overfor samfunnets autoriteter og sier at slike opprør fører til et moralsk forfall og på ingen måte er tjenlig for folket. Han artikulere også en kritikk mot dem med høyere utdanning som søker kunnskap, men som ikke tilegner seg kunnskap om sannheten. Det er tydelig at han her henvender seg til den moderne vitenskapelige eliten. Det er også interessant at Paven peker mot ”korene”, altså geistligheten, og viser til at disse nye ideene også får forfeste her. Dette blir nok sett på som en helt spesiell utfordring da de tanker Paven anser som uforenelige med den kristne tro får nedslag blant dem som skal forsvare og forkynne den kristne lære.

Som pave under den franske revolusjonen, opplevde Pius hvordan opplysningsfilosofiens liberalistiske og sekulære ideer fikk politisk gjennomslag i den katolske verden. I revolusjonens første fase forholder Paven seg relativt taus til den utvikling som finner sted. Det er nok flere grunner til en slik taushet, men to mulige faktorer kan nevnes. For det første støttet store deler av geistligheten i Frankrike, spesielt den lavere geistlighet, opp om borgerskapets innledende krav om forandring.<sup>37</sup> Den andre faktor er at Paven ikke ønsket en konflikt med den franske kongen, en konge han også hadde stor tiltro til og som han regnet med ville greie å håndtere de utfordringer han sto overfor som et forbigående problem.<sup>38</sup> Vi ser da heller ingen umiddelbar reaksjon eller tilbakevisning av *Déclaration des Droits de L’homme et du Citoyen*. En kommentar til denne kommer først med encyklikaen *Adeo Nota* (1791). I denne encyklikaen rettet til de pavelige stater, tar han et oppgjør med og avfeier menneskerettighetserklæringen, som han ser på som grunnlag for opprør som ulmer innen enkelte av pavestatene.<sup>39</sup> I denne encyklikaen omtaler han også kort den franske sivileden, som han noen dager tidligere hadde skrevet om i encyklikaen *Charitas*, som var rettet mot Kirken i Frankrike.

---

<sup>36</sup> *Inscrutable*

<sup>37</sup> Coopa, 19-21

<sup>38</sup> Antydninger på dette finner man i benevnelsen av Pavens korrespondanse til Kongen som det refereres til i *Charitas*, § 4-5

<sup>39</sup> 1) *Adeo Nota*. 2) Bernt T. Oftestad, *Religionsfriheten og den katolske personalismen*, Upublisert artikkel 2010.

I *Charitas* kritiserer paven på det sterkeste den franske sivileden som nasjonalforsamlingen i Frankrike forpliktet geistligheten til å signere. I denne eden skulle geistligheten blant annet forplikte seg til lydighet overfor konge og stat samtidig som embetsutnevnelser skulle skje utelukkende på initiativ fra staten og etter mer demokratiske prinsipper. Sanksjonene knyttet til ikke å signere denne eden var strenge og innebar blant annet rettergang og tap av statsborgerskap.<sup>40</sup> Det er mot denne eden, et direkte angrep på pavens autoritet til å styre Kirken, paven protesterer i encyklikaen. I *Charitas* ekskommuniserer han også kardinal de Lomenie for at han hadde signert eden og fordi kardinalen hadde ordinerte biskoper uten først å ha konsultert pavestolen.<sup>41</sup>

Det Paven i poengterer i denne encyklikaen, er at ethvert forsøk på å frarøve Kirken hennes indre suverenitet strider mot den rett som tilkommer Kirken. Pius fordømmer med andre ord statens forsøk på å styre Kirken. I praksis forkaster paven også i dette dokumentet den franske menneskerettighetserklæringen og da spesielt erklæringens 3. punkt, som fastholdt at ingen institusjon eller person kan utøve en autoritet som ikke kommer direkte fra nasjonen.<sup>42</sup>

### 3.2.5 Gregor XVI – *Mirari Vos*

Til tross for at forholdet mellom Frankrike og Roma til en viss grad stabiliserte seg i 1814, stilnet ikke pavenes kritikk av de moderne liberalistiske ideer.<sup>43</sup> Dette kan vi blant annet se i Pius VIII's encyklika *Traditi Humilitati* (1829) der Paven igjen uttrykker sin misnøye med den liberalistiske filosofi.<sup>44</sup> Pave Gregors encyklika *Mirari Vos* fra 1832 er et tydelig eksempel på det samme. I denne encyklikaen fokuserer han blant annet sterkt på Pavens rett og autoritet til å styre Kirken, og i så måte avviser han all form for "folkelig" styre av Den katolske kirke. Videre går han, som paver før ham, til angrep på de modernistiske ideene og tanken om folkestyre. Pius går enda lenger enn sine forgjengere da han også går til angrep på tanken om at hvert enkelt menneske fritt skal kunne følge sin samvittighet.<sup>45</sup> Videre retter han angrep mot dem som prøver å føre folket bort fra lydighet overfor de verdslige autoriteter, og han påpeker at dette strider mot både guddommelig og menneskelig lov. I dette henseende henviser han også til Augustins beskrivelse av de første kristne som viste lydighet mot sin verdslige myndighet, men også var lydøve overfor Gud. Et eksempel han tydelig fremhever

---

<sup>40</sup> 1) Charles, 1998 Vol. 1, 292-83. 2) The Civil constitution of the Clergy. 3) Goodwin, 1965 Vol. 8, 689-697. 4) <http://www.newadvent.org/cathen/13009a.htm>

<sup>41</sup> *Charitas*, § 9-10

<sup>42</sup> *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen*, §3

<sup>43</sup> Coopa 48.50

<sup>44</sup> *Traditi Humilitati*

<sup>45</sup> *Mirari Vos*



som et ideal og den eneste legitime grunn for å være ulydig mot den verdslige myndighet, er om den setter seg opp mot Guds endelige autoritet.<sup>46</sup>

### 3.2.6 Pius IX *Quanta Cura* og *Syllabus Errorum*

Encyklikaen *Quanta Cura* og den tilhørende listen *Syllabus Errorum* kom begge ut i 1864 og kan på mange måter sees på som en sammenfatning av de siste hundre års tilbakevisning av opplysningstidens liberalistiske samfunnsfilosofi, så vel som liberalistiske tendenser innen katolsk teologi. I encyklikaen tilbakeviser og fordømmer Pius IX en rekke av de moderne ideene som han mener strider mot Kirkens rettigheter og mot naturretten.<sup>47</sup> For det første fordømmer han tanken om at samfunnene er avhengige av religiøs frihet for å kunne utvikle seg. Innenfor den samme argumentasjonen avviser han at det i samfunnet ikke er behov for at myndighetene forhindrer angrep på den katolske kirke. Han poengterer da at friheten til å promotere det som klart og tydelig ikke er en del av sannheten, er en absurd frihet. På samme måte er det like absurd at en myndighet som har borgernes beste for øye, skal tillate at falske religioner fritt skal kunne forpuste samfunnet. Han avviser likeledes at folkets vilje på noen som helst måte er i stand til rettmessig å konstituere lover uavhengig av guddommelig innvirkning.<sup>48</sup> Pius poengterer også at dersom man utelukkende tror at mennesket mottar frihet ved fødselen og dermed ikke søker noe mer fra Gud og slik glemmer Gud som skaper, så avsverger mennesket også den myndighet som har gitt denne frihet i utgangspunktet. Slik sier han at det å snakke om menneskets frihet uten å forankre denne i Skaperen er en absurditet.<sup>49</sup> Videre fordømmer han de feil han finner innen kommunisme og sosialisme, som tankesett hvor religionen fjernes fullstendig og hvor blant annet foreldres rett til å oppdra sine barn undergraves. Et samfunn hvor Gud fjernes på denne måten, nullifiserer både menneskelige og guddommelige rettigheter, og disse samfunnene baserer seg da utelukkende på det ene mål å øke velstanden. Paven fastholder også Kirkens autonomi og autoritet i forbindelse med utforming og håndheving av den kirkelig lovgivningen, og især fordømmer han tanken om at Kirkens lovgivende myndighet er avhengig av en sivil myndighets anerkjennelse. Han fastholder derfor Pavens rett til fritt å styre Kirken og til å gi retningslinjer for det kristne folk.

*Syllabus errorum* som fulgte med encyklikaen, har fått mye oppmerksomhet. Dette skyldes nok i stor grad tekstens klarhet. Dokumentet lister opp en rekke heretiske påstander som fordømmes med

---

<sup>46</sup> Ibid

<sup>47</sup> *Quanta Cura*, §2

<sup>48</sup> Ibid, §3, 4

<sup>49</sup> Ibid

bakgrunn og henvisning til tidligere encyklikaer.<sup>50</sup> Selve teksten er delt opp i 10 deler, som hver for seg tar opp overordnede fenomener eller filosofiske tendenser. I første del fordømmer Pius *panteisme, naturalisme* og den *absolutte rasjonalisme*. Deretter avfeies påstander knyttet til en mer moderat form for rasjonalisme. I dokumentets tredje del avvises både *indifferentisme* og *latitudinarisme*<sup>51</sup> og i fjerde del avfeier han sosialisme, kommunisme, hemmelige selskap, bibelselskaper og liberale geistlige selskap. Videre går han løs på feilaktige påstander om Kirken og hennes rettigheter, for så å bevege seg mot det sivile samfunn isolert sett og dets forhold til Kirken. I syvende del tar han for seg feil knyttet til naturlig og kristen etikk, for så å berøre ekteskapet i den åttende delen. I den niende og tiende delen tar han opp henholdsvis pavens sivile myndighet og feil knyttet til moderne liberalisme. Det er særlig verdt å merke seg fordømmelsen av religions- og samvittighetsfriheten i artikkel 15 og 77, og at artikkel 15 er knyttet direkte opp til spørsmålet om hva som er sant. Dette er viktig, fordi Pavens fordømmelse ikke nødvendigvis gjelder menneskets frihet, men en avvisning av at det er likegyldig hvordan mennesker forholder seg til sannheten.

Disse to dokumentene, som jeg leser som en sammenfatning av Kirkens holdninger overfor ulike sider ved den moderne vitenskap og filosofi i denne perioden, viser at Kirken i denne "fordømmelsesperioden" ikke først og fremst går til frontalangrep på menneskets konkrete rettigheter, men snarere på hele det filosofiske system som ligger til grunn for promoteringen av ulike rettigheter. Som vi har sett, refererer Kirken også i en rekke tilfeller til både guddommelige og menneskelige rettigheter, men den kan ikke akseptere de betingelser rettighetene etableres innenfor i den moderne filosofi og samfunnsteori. Man kan heller ikke akseptere hvordan rettighetene brukes for å motarbeide Kirkens suverenitet over det som blir ansett som kirkelige forhold.

### 3.3 En tid preget av vanskelige forhold

På den ideologiske front har Kirken tydelig tatt avstand fra en rekke filosofiske ideologier som ble karakterisert som uforenlige med den kristne tro og Kirkens lære. Kirkens grunnholdning i tilnærming til disse nye ideene har hele tiden vært at hun ikke kan akseptere de nye filosofienes overdrevne tro på menneskets rasjonelle evne og dets autonomi. Med utgangspunkt i dette har hun heller ikke kunnet akseptere ulike moderne grunnlag for en samfunnsstruktur der det alene er menneskets rasjonelle egenskaper som danner fundament for og gir autoritet til de myndigheter som burde styre samfunnet. Kirken fastholdt at sannheten, og dermed sann og rett lovgivning, strekker seg ut over

---

<sup>50</sup> I behandlingen av Syllabus er det også viktig å trekke frem at dette er et usignert tillegg, som i seg selv ikke har myndighet ut over de dokumenter det refererer til. Hvor stor grad av autoritet som tilkommer dette dokumentet kan det derfor stilles spørsmål rundt.

<sup>51</sup> En kirkelig strømning som søker en romslig kirke som er åpen for et mangfold av teologiske tilnærminger.

hva mennesket selv er i stand til å erkjenne ved hjelp av fornuften. Kirken fastholdt at mennesket i søken etter sannheten er avhengig av Guds åpenbaring, som åpenbarer for mennesket en sannhet om tilværelsen som de menneskelige kapasiteter i seg selv ikke er i stand til å forstå. Fra et ideologisk perspektiv kjemper Kirken en kamp om sannhet, en oppgave hun føler seg forpliktet til. Kirkens "åndskamp" kan hverken forstås som en kamp mot menneskets fornuft, eller mot fornuftens søken etter det som er godt. Kirken ønsker derimot å kjempe for det som er "fornuftig" i hennes øyne, for den sannhet hun mener er henne gitt gjennom den kristne åpenbaring.

Når Kirken fra et ideologiske ståsted fordømmer den franske menneskerettighetserklæringen, vil en kunne anta at Kirken gjør dette på bakgrunn av de grunnleggende prinsipper som erklæringen bygger på, så vel som ut fra de konsekvensene disse førte med seg. For når erklæringen fordømmes, er det menneskehetens rasjonelle autonomi, som konstituerende grunnlag for erkjennelsen av sannheten, som fordømmes. Man fryktet også at disse tankene kunne føre med seg opprør i andre stater. Når Kirken fordømmer tanken om religionsfrihet, kan dette kanskje ut fra to dels overlappende posisjoner: For det første avviser man at mennesket har rett til å feiltolke den naturlige verdensorden. For det andre fordømmer man statens ansvarsfraskrivelse ved at staten ikke tar ansvar for den enkelte borger og fellesskapets beste. Når statsmakten ikke tar stilling til sannhetsspørsmålet, og slik lar det enkelte mennesket ut fra sin egen fornuft fritt bestemme hva som er sant og falskt, beskytter man verken borgeren mot seg selv, eller fellesskapet fra de feilskjær som enkelte borgere promoterer.

Kirkens kamp er også en politisk kamp. I denne turbulente perioden settes Kirkens politiske posisjon under press. Kirken står overfor en overhengende trussel om å miste herredømme over store områder som står i fare for å bli invadert av fremmede styrker. Slik erfarer pavene at de kontinuerlig må kjempe for sin rett som verdslige overhoder, og de prøver iherdig å unngå at kirkestatene i for stor grad blir influert av opplysningstiden. Man står ovenfor en situasjon der Paven må fastholde og kjempe for det kirkelige hierarkis rettmessige ordning, og dermed også hans rett til å styre Kirken og hennes territorier.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Coppa, 33-116 gir et kort men detaljert overblikk over den politiske situasjonen.

## Kapittel 4 - Kirken nærmer seg en aksept for individuelle rettigheter (1878-1958)

I 1870 blir Roma invadert og innlemmet i det samlede Italia. Denne gangen konstitueres Roma som det samlede Italias hovedstad, og det er lite som tyder på at pavedømmet igjen kan oppnå den posisjon det en gang hadde. Dette året kan derfor anses som det endelige nederlag for den samfunnsordenen pavedømmet i over hundre år har kjempet for å beholde. I etterkant av reetableringen av pavestaten i 1814, hadde man fått et lite håp om at det var mulig å "skru tiden tilbake" og at Kirken til en viss grad skulle gjenvinne sin tradisjonelt så sterke politiske posisjon. Men med Romas fall i 1870, som også førte til at Det 1. Vatikankonsil ikke igjen ble samlet, innså man at dette ikke var mulig og at Kirkens kamp om verdslig myndighet var tapt.<sup>53</sup>

### 4.1 Leo XIII,

Når pave Leo den XIII i 1878 overtar pavemakten, er Kirkens posisjon i all hovedsak redusert til en åndelig autoritet. I praksis har man på de fleste områder tapt kampen mot den politiske liberalisme som Kirkens overhoder hadde kjempet mot siden midten av 1700-tallet.<sup>54</sup> De foregående pavenes møte med den moderne verden hadde i praksis ført til at Kirken var blitt isolert med tanke på diplomatiske forbindelser til ulike nasjoner. Dette var selvfølgelig ikke blitt bedre med pavestatens fall, som på sett og vis utydeliggjorde og minimaliserte Kirkens politiske posisjon på den internasjonale arena. Denne diplomatiske isolasjonen var noe Leo XIII raskt satte i gang med å forbedre, vel vitende om at det var lite som skulle tilsi at Kirken igjen kunne vinne en verdslig myndighet og suverenitet over en verdslig stat. Noe av det første den nyvalgte paven gjorde var å rekke ut en diplomatisk hånd blant annet til det tyske keiserrike og til den franske republikk.<sup>55</sup>

Til tross for at den nye paven ønsket å bedre de politiske relasjonene til omverdenen, fortsatte han (om ikke like bastant som Pius IX) å kritisere de ideologiske forandringene som hadde preget Europa de siste hundre årene. Dette viser han blant annet i sin encyklika *Inscrutabili Dei Consilio*, hvor vi tydelig kan se at paven fortsetter kampen mot opplysningstidens ideer med de samme ideologiske argumentene som sin forgjenger.<sup>56</sup> På lik linje med tidligere paver er det fortsatt spørsmålet om sannhet som står i fokus for hans tilbakevisning, så vel som en deistisk eller ateistisk verdensforståelse hvor Gud fjernes som utgangspunkt for politisk makt.

---

<sup>53</sup> Coppa, 108-113

<sup>54</sup> Ibid, 117

<sup>55</sup> Ibid, 119

<sup>56</sup> *Inscrutabili Dei Consilio*

En annen holdning som er verdt å merke seg hos den nye paven, er at han til tross for tilbakevisning av nytidens filosofiske ideologi, ikke ønsker en kamp mot det moderne samfunn som helhet. Kardinal Pecci (senere Leo XIII) hadde allerede før han ble pave vist tendenser til en mer positiv holdning til det moderne. I 1877, året før han ble pave, hadde kardinalen i et brev om "Kirken og sivilisasjonen", fremhevet at Pius, eller Kirken, ikke var fiendtlig innstilt til fremskritt hverken i forbindelse med kunst, industri eller vitenskap. Han henviser også til Pius' *Syllabus*, og trekker frem at det Pius faktisk ønsket, ikke var å fordømme "sann utvikling" eller "den sanne sivilisasjon", men kun den utvikling og sivilisasjon som ønsker å erstatte kristendommen og destruere de elementer som kristendommen har tilført samfunnet.<sup>57</sup>

Leo XIII artikulere en distinksjon mellom det positive og det negative i de siste århundres utvikling. Han fortsetter å fordømme forsøket på å fjerne Gud fra forståelsen av verden, men han fremhever den positive kunnskap, som man til tross for en avvisning av Gud, har kommet frem til. Paven viser dermed en mer pragmatisk holdning der "den nye verden" ikke avvises som helhet, men hvor elementer kan kritiseres. En kan dermed si at Leo på flere områder krystalliserer og appliserer en dualitet der han skiller mellom det som er perfekt og det som er imperfekt, mellom historiens endelige mål og historiens mer kortsiktige mål, mellom evige og timelige sannheter. Dette gir ham på sett og vis mulighet til å integrere med det som i utgangspunktet ikke er perfekt, uten at han dermed samtidig går på bekostning av den perfekte målestokk. Når han søker å forbedre forholdet til blant annet de verdslige myndigheter og vitenskapen, kan han gjøre dette uten å gå på akkord med endelige idealer og mål, men for å oppnå midlertidige goder. Han gjør det da også mulig å forholde seg til en del av en gitt situasjon, uten å gi avkall på den sannhet den gitte ideologi har forkastet eller misforstått.

Noe annet Leo XIII sto ovenfor da han overtok posisjonen som Kirkens øverste hyrde, var de store sosiale utfordringene knyttet til fremveksten av en ny økonomisk orden og den nye samfunnsorden som i stor grad ble påvirket av industrialiseringen av samfunnet. I stadig økende grad vokste det frem en katolsk arbeiderklasse både i Europa og i Amerika, der flere flyttet inn til de større byene og tok opp arbeid i den sterkt ekspanderende industrien. Dette førte til at man igjen fikk et samfunn der det var et fundamentalt skille mellom eiere og arbeidere, mellom de som eide og administrerte og de som påtok seg lønnet arbeid i industrien. Svært forenklet kan man da si at deres mål også skilte seg drastisk. Arbeiderens hverdagslige syssel ble i hovedsak å tjene tilstrekkelig til livets opphold ved å arbeide for industriherrene, hvis mål i hovedsak var høyest mulig fortjeneste.<sup>58</sup> Den europeiske befolkning hadde også eksplodert i løpet av 1800-tallet, og industriens behov for arbeidskraft

---

<sup>57</sup> Kraynak

<sup>58</sup> Charles, 1998 Vol. 2, 10-12

samsvarte ikke med den store tilgjengelige arbeidsstokken. I første omgang var resultatet selvfølgelig svært gunstig for industrieierne, som grunnet konkurranse om arbeidsplassene hadde tilgang til rimelig arbeidskraft. For den store arbeiderkaren var derimot situasjonen svært vanskelig. Med lave lønninger, meget lange arbeidsdager og kamp om arbeidsplassene fikk man i Europa en stor gruppe som hadde problemer med å holde liv i seg selv og sin familie, og som sto uten noen mulighet til å forbedre sin egen situasjon. Spørsmålet som utover 1800-tallet stadig meldte seg, var da selvfølgelig knyttet til arbeiderne og deres situasjon i den moderne og industrialiserte verden.<sup>59</sup>

Menneskets frihet og de moderne vitenskapelige fremskritt, og dermed også den frie kapitalistiske økonomien, sto nå ovenfor en ekstrem sosial utfordring. Hvordan kunne man sikre både arbeidernes beste og kapitalistenes frihet fra den statlige øvrighets dominans? Forsøk på å løse disse nye sosiale utfordringer begynner å melde seg. Med tenkere som Marx og Engels med sin sosialistiske og materialistiske samfunnsfilosofi, blomstrer det opp alternativer til den nye frie kapitalistiske samfunnsorden. Både Marx, Engels og en rekke av de nyere sosialistiske filosofene var sterkt kritiske, om ikke fiendtlige, til religion generelt. For de troende var derfor en sosialistisk tenkning i tradisjonell forstand vanskelig. Selv om enkelte katolske tenkere kunne tendere i retning av en samfunnsorden der enkeltmenneskers eiendom kunne bli inndratt av fellesskapet for å sikre en jevn fordeling av godene, var slik sterk inngripen fra statens side i liten grad velkommen blant toneangivende katolikker og i det høyere hierarki.<sup>60</sup> Kirken sto dog ikke alene om å forholde seg til disse spørsmålene. Overalt var det troende som led under harde økonomiske forhold, og ikke bare var det det kristne folk som led, men også deres fromhetsliv ble i mange tilfeller satt under sterkt press grunnet lange og harde arbeidsuker. Dette førte med seg liten mulighet for et åndelig liv, messefeiring og gode familiære relasjoner. Også betydningsfulle katolske biskoper engasjerte seg i de fattiges kamp. Blant dem kan man spesielt nevne Kardinal Manning i London, som i 1889, i forbindelse med en streik blant havnearbeidere i London, støttet arbeidernes sak og slik skaffet seg stor popularitet blant den fattige arbeiderklassen.<sup>61</sup> Til tross for at Kirkens formelle posisjon i samfunnet var blitt svekket drastisk de siste par hundre år, var hun fortsatt en viktig institusjon i møte med de fattigste, og en formidler av veldedighet til de vanskeligst stilte. Slik møtte også Kirken de sosiale utfordringene i stort omfang, også på det "laveste nivå". I flere land var det etablert katolske foreninger, ofte støttet av den lavere geistlighet, som kjempet arbeidernes og de fattiges sak. Kirken var derfor til stede, men til tross for et bredt engasjement på lokalt plan hadde man få, om noen, overordnede tanker om hvordan man skulle møte disse nye utfordringene. I stadig større grad ble det derfor rettet forespørsler til Roma nettopp om retningslinjer for hvordan man kunne

---

<sup>59</sup> Molony, kap 2

<sup>60</sup> Ibid, kap 2

<sup>61</sup> Ibid, kap 2-3

forholde seg til de nye samfunnsmessige utfordringene som Vesten sto overfor.<sup>62</sup> Det var ikke bare biskoper og teologer som henvendte seg til Roma, men også "folk flest". Både i 1885 og i 1887 valfartet franske arbeidere til byen og ytret overfor paven et ønske om hjelp til å møte samtidens utfordringer.<sup>63</sup>

Kirken var ikke lenger en statsmakt, og i de fleste land var den sterkeste ideologiske kampen mot Kirken avsluttet. Kirken hadde heller ingen arbeiderklasse direkte underlagt sitt verdslige virke. Hun befant seg derfor i en helt ny posisjon, og med en helt ny og unik rolle i det internasjonale samfunn. Ved Det første Vatikankonsils lære om den pavelige ufeilbarlighet var også pavedømmets myndighet i teologiske og moralske spørsmål konstituert, og slik var pavens frihet, både politisk og teologisk, styrket. For paven var det å skjelne i nye læremessige spørsmål og å uttale seg om samtidens arbeidsspørsmål allikevel forbundet med vanskeligheter. Til tross for økt handlingsrom er han bundet av og forpliktet på Kirkens lære, og til tross for at han som svar på de moderne utfordringer ikke trenger å definere lære, vil han også måtte vokte seg for å gjøre noe Kirken i fremtiden skulle ønske var blitt gjort annerledes. Balansegangen mellom å gi gode og tydelige råd og skjelninger, men samtidig å holde seg trygt forankret i Kirkens tradisjon, blir derfor Pavens største utfordring når han etterkommer Kirkens ønske om å uttale seg om disse "nye ting".

#### 4.1.1 Rerum Novarum

Med *Rerum Novarum* (1891) kommer Paven med en etterlengtet uttalelse om de spørsmål som ble reist i forbindelse med de nye sosiale utfordringene knyttet til den nye store arbeiderklassen. I den forbindelse var det en rekke problemer som sto på dagsorden. Blant annet måtte Paven ta stilling til sosialismens og kommunismens tanker, videre måtte han ta stilling til eiendomsretten, industriarbeidernes rettigheter og statens rolle i forhold til en fri økonomi. Han måtte også komme inn på lønsspørsmål, regulering av arbeidstider og rett til å etablere frie organisasjoner, særlig fagforeninger. I forlengelsen av disse nye problemstillingene måtte også forholdet mellom det private og det statlige berøres, og herunder forhold knyttet til individet og familiens posisjon i samfunnet. Moralske spørsmål knyttet til de rikes ansvar for å bedrive veldedighet, men også deres eventuelle plikt til å gi en rettferdig lønn til arbeiderne, måtte også behandles. Men arbeidernes plikter må også berøres. Hva skal industrieierne kunne forvente av arbeiderne, hva skal til for at arbeiderne skal kunne legge ned sitt arbeid og på hvilket grunnlag skal arbeiderne kunne gjøre opprør og kreve forandringer i staten? Spørsmålene som har meldt seg både i og utenfor Kirken er

---

<sup>62</sup> Ibid

<sup>63</sup> Ibid

mange, og uttalelser er etterspurt både fra den katolske "høyre-" og "venstreside", men også i samfunnet generelt. I arbeidet med denne sosiale encyklikaen står derfor Leo ovenfor en rekke utfordringer han må beskjeftige seg med, men han står også overfor en glimrende mulighet til å aktualisere Kirkens posisjon i samfunnet.

I encyklikaens første tre avsnitt gir Paven så å si et overblikk over dokumentets innhold. Han peker på at det er utfordringer knyttet til industrialismen, og særlig de fås rikdom i kontrast til massenes fattigdom, som er det grunnleggende problem han ønsker å ta opp.<sup>64</sup> Leo poengterer allerede i avsnitt to at vanskeligheten ligger i å balansere arbeidernes og de rikes rettigheter og plikter, men at det er nødvendig å finne løsninger på disse problemene.<sup>65</sup> I de neste avsnittene av teksten tar han for seg sosialistiske ideer for hvordan samtidens problemer kan løses og peker på at den sosialistiske løsningen ikke er tilstrekkelig. Dette begrunner han i en rekke punkter, som han avleder ut fra menneskets rett til eiendom.

I avsnitt fire tar han for seg sosialistenes ønske om å kvitte seg med privat eiendom og at staten som den kollektive helhet skal administrere dette og slik sørge for at alle kan nyte godt av disse goder.<sup>66</sup> Ett av hans hovedpoeng her er at det er en menneskelig, guddommelig og naturlig rett å kunne eie eiendom, og at dette er en av de tingene som skiller mennesket fra dyrene.<sup>67</sup> Å frata mennesket denne retten til å bestemme over de ressurser det har tjent, er en fornærmelse både mot menneskets frihet og troen på at det kan ta fornuftige avgjørelser.<sup>68</sup> Han trekker også frem at mennesket er forut for staten og også er en eier før staten.<sup>69</sup> Han knytter eiendomsretten til arbeidernes rett til fritt å kunne råde over sin egen lønn da dette er et resultat av deres arbeid, og at mennesket må kunne nyte frukten av sitt arbeid til å investere i mer enn det som på kort sikt konsumeres. Til tross for denne retten poengterer han at det enkelte menneske ikke står helt fritt i sin "administrasjon" av egen eiendom. For til tross for menneskets rett til å eie, er de jordiske ting også en gave fra Gud. Dette er en gave som er gitt til hele menneskeheten, og de naturgitte ressursene som helhet må derfor administreres på en slik måte at det kommer hele menneskeheten til gode.<sup>70</sup>

Videre kommer Paven inn på familiens posisjon og rett i samfunnet. Familiens rettigheter ser han også som en konsekvens av menneskets natur. Paven påpeker at familien, som et mikrosamfunn,

---

<sup>64</sup> Rerum Novarum, §1

<sup>65</sup> Ibid, §2-3

<sup>66</sup> Ibid, §4

<sup>67</sup> Ibid, §6, 11

<sup>68</sup> Ibid, §5

<sup>69</sup> Ibid, §7

<sup>70</sup> Ibid, §8



også har spesifikke rettigheter og plikter uavhengig av staten.<sup>71</sup> Derfor kritiserer han også den sosialistiske tendensen til å eliminere alle former for samfunn innen staten, ved at staten blir det eneste samfunn, hvor det utelukkende er individuelle medlemmer. Familiens behov for selvstendighet knytter han opp til retten til å eie fordi det er en forutsetning for familiens frihet, en frihet staten ikke kan ta fra familien, fordi familiens samfunn går forut for statens samfunn.<sup>72</sup> Staten skal i så måte være en støtte for familien og komme til dens hjelp, men kan ikke gå lenger i sitt oppdrag, da dette vil være å undergrave den rett som tilkommer familien.<sup>73</sup>

Sin avvisning av sosialismen som en løsning på arbeiderproblemet begrunner han først og fremst med menneskets rett til eiendom. Han poengterer også at avvisningen av denne retten ikke bare vil skade menneskets eiendomsrett, men også menneskets andre rettigheter og friheter. Til slutt fremhever han også det han ser på som praktiske konsekvenser, nemlig at mennesket ville ende opp som en slave, og at en manglende rett til eiendom ville trekke alle ned istedenfor å trekke folket opp, fordi stillstand ikke vil kunne motivere det enkelte menneskene til å utøve sitt arbeid, og slik resultere i totalt sett dårligere resultater.<sup>74</sup>

Til tross for at paven går hardt ut mot den sosialistiske løsningen på de sosiale problemene, så er det verdt å merke seg at han også er kritisk til den liberale og frie kapitalismen. Han fremhever at de sosialistiske tankene nettopp er en konsekvens av den frie kapitals grådighet og manglende evne til å se mennesket som annet enn et middel til å oppnå økonomisk gevinst. I sin kritikk av sosialismen underslår han derfor ikke det negative utgangspunktet som har forårsaket kapitalismen, men han fremhever at den sosialistiske løsningen på de sosiale problemene, skapt av den frie kapitalismen, ikke er en god og langsiktig løsning. Dette er en løsning som vil vise seg å være en større trussel for det felles gode over tid.<sup>75</sup>

I det videre går Leo mer konstruktivt til verks i møte med utfordringene ved å peke på elementer som må være til stede for at verden best mulig kan komme til rette med disse. Her viser han i første omgang til idealene for det menneskelige samfunn og Kirkens funksjon i dette samfunnet. Det første han trekker frem er at det i utgangspunktet ikke er noen konflikt mellom de forskjellige klasser i samfunnet, men at de ulikheter som er å finne både mellom "klassene" og hos de forskjellige menneskene er en forutsetning for at samfunnet skal kunne fungere. Kapitalen kan ikke klare seg uten arbeidskraften og arbeidskraften ikke uten kapitalen. De ulike gruppene er kalt til å leve

---

<sup>71</sup> Ibid, §12

<sup>72</sup> Ibid, §12

<sup>73</sup> Ibid, §14 (Ingen øvre instans kan gripe inn i en underliggende uten at det er strengt talt nødvendig (subsidiaritet).)

<sup>74</sup> Ibid, §15

<sup>75</sup> Ibid, §1, 3

sammen i harmoni gjennom gjensidig enighet og ved at de begge husker sine plikter ovenfor den andre og sin forpliktelse på rettferd.<sup>76</sup> Her trekker Paven blant annet frem arbeidsgiverens plikt til å se den menneskelige verdighet i den enkelte person, og å anerkjenne at det arbeid som gjøres er verdifullt, og at arbeidsgiverne må respektere menneskets behov for både å ha tid til religionsutøvelse og til å ivareta sin familie. Arbeidstakeren må videre ta hensyn til arbeidernes alder, kjønn og arbeidskapasitet og sørge for at arbeiderne får en rettferdig lønn.<sup>77</sup> Han viser også til de velstående's veldedige ansvar og plikt til å dele sine ressurser med dem som er fattige, men at denne veldedigheten i utgangspunktet ikke kan være en påtvunget plikt nedfestet i den menneskelige lov. De som har mottatt mye fra Gud, har et ansvar om å forvalte og bruke sine gaver til det gode, til Guds ære og til den andres beste.<sup>78</sup> Videre påpeker han at dette er et ansvar som ligger på de rike, men også et ansvar som ligger på Kirken. Kirken har gjennom sine institusjoner og struktur et ansvar og en plikt til å ivareta og hjelpe dem som trenger det.<sup>79</sup>

Fra avsnitt 31 og fremover beveger han seg i større grad over til statens ansvar og forpliktelser. I denne delen av encyklikaen fremhever han i første omgang statens ansvar for å ivareta det felles beste og å legge forholdene til rette for menneskenes utfoldelse. De rike og fattige må ha de samme rettigheter, men alle har også en plikt til å bidra til fellesskapet etter evne.<sup>80</sup> På grunn av statens ansvar for menneskets fremgang, har den også et ansvar for å sikre fellesskapet mot uro og urettferdighet som kan hindre både det felles gode og menneskets mulighet til utvikling. Dersom arbeidsforhold, streiker eller annet står i fare for å true samfunnsorden, moral eller religionsutøvelse, vil det innenfor begrensede og lovmessige rammer være nødvendig og riktig av staten å gripe inn.<sup>81</sup>

Paven poengterer også at staten har et særlig ansvar for å sørge for at de fattiges rettigheter blir ivaretatt. Dette fordi de fattige i mindre grad er i stand til selv å hevde sin rett og beskytte seg selv mot overgrep. De fattige må i større grad kunne forvente beskyttelse enn de rike og ressurssterke.<sup>82</sup>

Paven fastholder også viktigheten av å legge forholdene til rette for at arbeiderne kan fullføre sine religiøse forpliktelser på søndager, og en generell mulighet til å leve som troende mennesker. Han argumenterer derfor for at arbeidsbyrden ikke må være så stor at denne delen av menneskets liv ikke lar seg gjennomføre.<sup>83</sup>

---

<sup>76</sup> Ibid, §19

<sup>77</sup> Ibid, §20

<sup>78</sup> Ibid, §22

<sup>79</sup> Ibid, §29

<sup>80</sup> Ibid, §33, 34

<sup>81</sup> Ibid, §36

<sup>82</sup> Ibid

<sup>83</sup> Ibid §41-42

Når det kommer til lønn, går Paven noe forsiktig frem. Han fastholder at arbeidslønn bør baseres på en fri avtale mellom arbeidstaker og arbeidsgiver, men han påpeker også at arbeidet strekker seg noe ut over denne personlige dimensjonen fordi det også har til hensikt å gi arbeideren det nødvendige for å overleve. Derfor er lønnen også et moralsk spørsmål og må utmåles på bakgrunn av dette.<sup>84</sup> I avsnitt 45 og 46 er dog Paven litt utydelig når det gjelder hvem som skal kunne bli forsørget av en arbeiders lønn. Det er helt klart at arbeideren skal kunne greie å forsørge seg selv, men det er noe uklart om lønnen skal være tilstrekkelig til å forsørge hans kone og familie i tillegg. Det er dog klart at det er å foretrekke at hver familie skal ha mulighet til å spare litt av sin inntekt for å ha mulighet over tid til selv å besitte eiendom. Dersom arbeiderne får mulighet til eierskap, vil dette bedre forholdene mellom de ulike "klasser". Dette vil også gi menneskene noe å se frem til og det vil gjøre dem mer knyttet til sitt land og i større grad hjelpe dem til et verdig og lykkelig liv der.<sup>85</sup>

Det siste store punktet Paven tar opp i denne encyklikaen, er friheten til å danne og delta i foreninger og mindre "samfunn" innen staten. I dette viktige punktet påpeker Paven menneskenes rett til å etablere fagforeninger og private foreninger. Paven påpeker at mennesket besitter en naturlig rett til å komme sammen i fellesskap for å jobbe for sine felles interesser. Den dynamikken som fagforeningene (og andre foreninger) bygger på, er derfor en dynamikk som samsvarer både med den som ligger til grunn for familielivet og den som ligger til grunn for staten.<sup>86</sup> Paven fastholder ikke bare retten til å danne selvstendige arbeiderforeninger, men setter den inn i en sammenheng der det å danne foreninger og å leve i slike fellesskap er en rett som tilkommer mennesket på alle områder. I Pavens beskjeftigelse med foreninger er det særlig de katolske foreninger han søker å beskytte, og dette skyldes nok spesielt situasjonen i Italia og *Kulturkampen* i Tyskland. Kirken var jo selv i enkelte situasjoner blitt et offer for en manglende rett til å danne foreninger.<sup>87</sup>

På samme måte som Leo fastholdt statens rett og plikt til å gå inn og beskytte arbeiderne når de ble utsatt for urett, fastholder Paven at friheten til å etablere foreninger også har sine begrensninger. Heller ikke retten til å danne foreninger skal kunne gå på bekostning av det som er rett og i så måte stride mot det felles beste. Staten har derfor en mulighet til å forhindre enkelte foreningers eksistens når deres hensikt er "*bad, unlawful, or dangerous to the State*", men dette må gjøres med respekt for "*the rights of individuals and not to impose unreasonable regulations*".<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Ibid §45

<sup>85</sup> Ibid §46-47

<sup>86</sup> Ibid §49-50

<sup>87</sup> Ibid §53 og Coppa, 119-122

<sup>88</sup> Rerum Novarum §52 og Molony kap. 7

Til tross for at Leo kritiserer både sosialismen og en ukontrollert kapitalisme, kommer han ikke med en "fasit" for hvordan det sivile samfunn i detalj bør organiseres. Det Paven derimot gjør, er at han, i rammen av arbeidsspørsmålet, fastslår noen grunnleggende verdier og rettigheter som bør ivaretas og beskyttes i alle samfunn. Samtlige av disse rettighetene forankres i menneskets likhet, en likhet som er et resultat av at mennesket er skapt og at alle mennesker står i en lik avhengighet til Gud.<sup>89</sup>

I både denne og andre encyklikaer peker Paven på at Kirken ikke fremhever en gitt samfunnsorden som den rette, men at samtlige samfunnsordninger utelukkende har sin myndighet fra Gud og at de derfor også er forpliktet på den guddommelige og naturlige rett. Når mennesker går sammen og etablerer samfunn som styres med grunnlag i den menneskelige rett, kan ikke staten, uavhengig av folkerepresentasjon og den allmenne vilje, handelen i strid med den grunnleggende rettferdighet og orden som naturretten og den guddommelige rett legger til grunn. Med dette utgangspunkt poengterer Paven at det er visse forordninger, rettigheter og plikter som intet menneske, eller menneskelig samfunn, kan oppheve. Dette gjelder selv om det måtte være det enkelte menneskets eget ønske å si fra seg disse rettighetene. I forbindelse med tanken om menneskerettigheter gjør han noe viktig, ved å fastholde at det er visse rettigheter mennesket ikke kan fraskrive seg. Og i *Rerum Novarum* poengterer han blant annet at mennesket ikke av egen vilje kan overgi seg selv til slaveri, blant annet ved å frasi seg retten til eiendom.<sup>90</sup>

Historisk sett blir *Rerum Novarum*, men også en rekke av de andre encyklikaene til Leo, veldig viktige fordi Paven langt på vei møter den moderne verden med ord som ikke utelukkende er fordømmende. Han gir en mer positiv reaksjon på demokratiet som styringsform, og han makter å møte verden "der den er" snarere enn utelukkende å se på hvordan den ideelle verden burde være. Han nærmer seg også den moderne individualisme ved å fokusere på enkeltmenneskets posisjon i samfunnet. Likevel er han svært kritisk til en individualistisk holdning der enkeltmennesket ikke sees i en sosial sammenheng som et sosialt vesen. Samtidig kritiserer han deistiske og ateistiske holdninger som utelukkende fastholder at den verdslige autoritet kommer fra folket, og poengterer at all myndighet har sitt opphav i Gud og at samfunnsordenen derfor er forpliktet på de retningslinjer som kommer til uttrykk i den guddommelige og naturlige rett. Folket eller staten kan derfor ikke gå på akkord med dette, og står ikke fritt til å konstituere et samfunn i motsetning til disse. Det finnes grunnleggende prinsipper som mennesket ikke kan utslette, og et forsøk på å oppheve disse ville kunne føre til totalitarisme, enten dette finner sitt uttrykk i et demokrati eller i et enevelde. For hverken demokratiet eller noen annen styreform kan styre på tvers av den naturlige og

---

<sup>89</sup> Molony kap. 4

<sup>90</sup> Molony, kap 9

guddommelige orden. I *Rerum Novarum* setter Leo på mange måter personen i sentrum, men ikke løsrevet fra det som er gagnlig for fellesskapet og medmenneskene.

Leos *Rerum Novarum* er et dokument som omhandler hele samfunnsordenen, og på mange måter moderniteten som helhet. Mange av de fordømmelser som tidligere paver hadde kommet med, kan skimtes under overflaten, men hans fremtoning er en helt annen. Ved lesing av dokumentet er det ikke først og fremst en fordømmelse av en misforstått virkelighetsforståelse som er det fremtredende, men snarere et ønske om å forbedre situasjonen og forhindre de mest negative konsekvensene av slike vrangforestillinger.

#### 4.1.2. Leos pontifikat, en ny retning

Under Leos pontifikat skjedde det store endringer i hvordan Kirken forholder seg til de nye statsformene som har vokst frem både i Europa og Amerika siden 1700-tallet. Fra en i hovedsak fornektelse og fordømmelse av moderniteten og opplysningstidens ideer har Kirken til en viss grad nærmet seg den nye virkeligheten. Selv om Kirken med Leo har vist seg både å akseptere nye samfunnsordninger og på den måten strekke ut en hjelpende hånd i forbindelse med de nye utfordringene, blir dette gjort med reservasjoner. For Leo og Kirken i overgangen til det 20. århundre var eksempelvis de tradisjonelle liberale og ofte ateistiske ideologiene uakseptable. Dette ser vi blant annet i hvordan Paven forholder seg til sosialismen. Vi ser dette også i hans kritikk av kapitalismens tendens til å se på den økonomiske gevinst som menneskets endelige mål.

Gjennom sitt pontifikat viste Leo et ønske om i større grad å komme overens med samtiden, men uten å gå på akkord med Kirkens lære og de sannheter den formidlet. I så måte kan vi si at det Leo ønsker å gjøre er å "katolifisere" moderniteten uten at Kirken av den grunn aksepterer de moderne ideologier. I sin tilnærming til de utfordringer han sto overfor støtter Leo seg i stor grad til tradisjonell katolsk teologi, og da i hovedsak til thomistisk teologi som siden konsilet i Trient var dominerende innen Kirken. Dette gjør han både i møte med de moderne stater og med de moderne sosiale utfordringer. Dette er kanskje spesielt tydelig i hans anvendelse av den tradisjonelle tredelingen av et lovsystem basert på henholdsvis guddommelig, naturlig og menneskelig rett eller lov, hvis alle skal og bør ha sin kilde i den evige lov. Denne "rettstradisjon" blir da også hans utgangspunkt for å uttale seg om menneskets rettigheter i samfunnet. Slik forankrer han ulike former for "menneskerettigheter" i en lovtradisjon som strekker seg ut over mennesket og har sitt utgangspunkt i Gud. Når han da, blant annet i *Rerum Novarum*, snakker om menneskets, og især arbeidernes, rettigheter og plikter, gir han disse sitt utgangspunkt og kilde i Gud. På denne måten antyder han at de rettigheter og plikter mennesket besitter, ikke har sin endelige referanse i det enkelte menneske, men hos Gud. Når Leo da

tar til orde for at den enkelte person har visse ufravikelige rettigheter, er det ikke i kraft av å være et individ, men et resultat av Guds skaperorden. Slik argumenterer Leo for en alternativ forståelse av menneskerettighetene som på vesentlige punkter står i kontrast til opplysningstidens ”absolutte individuelle frihet”, der retten primært har sitt grunnlag i mennesket selv og i menneskets fornuft alene.

Den økende grad av åpenhet man ser under Leo bør ikke bli sett på som en kapitulasjon i møte med liberalismen. Det Paven derimot viser, er en mer pragmatisk holdning der han aksepterer det som er av det gode i moderniteten og gir dette en teologisk dimensjon. Slik ender han opp med å kritisere ulike sider av moderniteten som over tid har ført til uønskede konsekvenser. Kirkens fremtoning blir i utgangspunktet mer positiv, men kritikken virker også sterkere fordi den ikke lenger kan avfeies som reaksjonær. Ikke minst blir dette tilfelle i forbindelse med arbeidsspørsmålet, der Kirken stiller seg sammen med massene i en kritikk av det som ikke fungerer i det moderne, og derfor både gjennom sin lære og sitt karitative engasjement samler om seg den nye prinsipielle autoritet i samfunnet, nemlig folket. Slik kan man si at Kirken på under 150 år har gått fra å bli forbundet med ”det gamle regime” til å stå i allianse med i det minste deler av ”det nye regimet”. At Kirkens politiske forpliktelser som en verdslig autoritet var historie, ga henne en ny mulighet til å fungere som en korreks og på ny være en samlende faktor i et internasjonalt samfunn. Den overstyring som en rekke av de moderne stater hadde forsøkt å gjøre overfor Kirken, hadde også tydeliggjort hennes behov for frihet overfor de verdslige myndigheter. De erfaringer Kirken hadde gjort med de moderne statene, gjorde henne også i stand til å se faren for det totalitære også i de moderne statene og var nok også en viktig motivasjon for Kirkens kamp for foreningsfrihet. I denne sammenheng støttet Paven seg også på den tradisjonelle thomistiske teologien om forståelsen av mennesket som samfunnsvesen, der man snakker om ulike nivåer av samfunn, og hvor man har en subsidiaritetsforståelse som sikrer de mindre samfunns frihet og rett overfor storsamfunnet og staten.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Subsidiaritetsbegrepet er et begrep som omhandler forholdet mellom en høyerestående og en laverestående samfunnsenhet, der dette forholdet skal være preget av en balanse mellom overstyring, tillit og frihet. Vi kommer tilbake til subsidiaritetsbegrepet i kapittel 9

## 4.2 Pius X

Pave Pius X er nok mest kjent for sin åndelige styrke og "Antimodernismeeden". Denne eden var et svar på enkelte moderne tendenser innenfor katolsk teologi, og prester og teologiske professorer ved presteseminarene var forpliktet til å avlegge denne eden.<sup>92</sup> I møte med samtidens sosiale utfordringer fulgte han i all hovedsak i Leo XIII's fotspor. Det man bør merke seg er Pius' relativt sterke støtte til *Katolsk Aksjon*.<sup>93</sup> Gjennom *Katolsk Aksjon* engasjerte katolikker seg i samfunnet, og i enkelte land dukket det også opp katolske politiske partier, som eksempelvis Deutsche Zentrumspartei. Disse partiene var ikke direkte knyttet opp til det kirkelige hierarki, men gav på mange måter Kirken en stemme inn i det nye demokratiske samfunnet.<sup>94</sup> I Italia var det fortsatt problemer knyttet til "det romerske spørsmål", men også her økte legfolkets ønske om å delta i det politiske liv. Paven opphevet også prinsippet "*non expedit*", som forbød katolikker å ta del i det politiske liv i Italia, og det katolske legfolk ble slik friere til å engasjere seg i det politiske liv. Dette var nok i særlig grad et forsøk på å møte sosialistiske tendenser i den italienske politikken.<sup>95</sup> Til tross for at Paven støttet legfolkets politiske engasjement, var han skeptisk til å knytte Kirken til enkelte politiske partier.<sup>96</sup>

## 4.3 Benedict XV

Bare noen måneder før Pius X døde i 1914, brøt første verdenskrig ut. Benedict startet derfor sitt pontifikat i en verden preget av en av de mest ressurskrevende konflikter i historien. Mye av hans oppmerksomhet rettet seg mot krigen og forsøk på å etablere fred, dette ser vi i hans tidlige encyklikaer.<sup>97</sup> Under krigen tok han initiativ og støttet opp om hjelpetiltak rettet mot krigens ofre – både sivile og militære.<sup>98</sup> Blant annet grunnet dette kom Kirken på mange måter godt ut av Krigen. I løpet av krigsårene hadde Kirken ytt en betydelig innsats som en nøytral faktor samtidig som Kirkens kvinner og menn viste tjenestevillighet overfor sine stater. Slik ble Kirkens og presteskapets anseelse styrket og til tross for at Den hellige stol ikke selv ble invitert til å delta i etableringen av

---

<sup>92</sup> Pius X, The Oath against Modernism

<sup>93</sup> *Katolsk Aksjon* kan sees på som en sosialt engasjert legmannsbevegelse som ønsker å påvirke samfunnet gjennom engasjement blant annet i det politiske miljø.

<sup>94</sup> Charles, Vol. 2, 37

<sup>95</sup> Ibid, 40

<sup>96</sup> Ibid

<sup>97</sup> Se blant annet: *Ad Beatissimi Apostolorum* og *Quod iam Diu*

<sup>98</sup> Charles, Vol 2, 45-47

Folkeforbundet - et initiativ Paven i hovedsak ønsket velkommen - hadde man fått vist seg som en internasjonal aktør med praktisk relevans.<sup>99</sup>

I forhold til sin forgjenger var Benedict noe mindre skeptisk til "katolske partier" og gav eksempelvis sin støtte til det italienske partiet *Partito Popolare Italiano*, som til tross for at det var konfesjonsfritt, hadde en katolsk profil.<sup>100</sup> På den sosiale og politiske arena var hans fokus i stor grad preget av forholdet mellom de ulike europeiske stater og behovet for å skape forsoning og fred, og personens plass havnet i skyggen av dette. Men enkeltmennesket glemmes ikke, og paven poengterer sterkt behovet for å vise *caritas* og rettferdighet for å kunne bevare freden.<sup>101</sup>

Etter krigens slutt kom de sosiale utfordringene igjen i fokus. Krigen hadde ikke forbedret de økonomiske forholdene, snarere tvert imot. Arbeiderspørsmålet og spørsmål knyttet til håndteringen av fattigdommen ble derfor igjen aktualisert.<sup>102</sup> Revolusjonen i Russland aktualiserte spørsmålet knyttet til sosialismen, og det var økende frykt knyttet til den sosialistiske bevegelsen i andre europeiske land. Det er dog lite som tyder på at Benedict i møte med disse utfordringene avviker mye fra det som var pavedømmets offisielle linje i etterkant av *Rerum Novarum*. Kirkens holdning til sosialismen var i all hovedsak avklart og dens fremgang var nok også en motivasjon for at Paven i større grad aksepterte og støttet opp om andre alternative politiske krefter. I årene etter Krigen vokste den fascistiske bevegelsen i Italia, men fascismens virkelige gjennombrud skjedde ikke før noen måneder etter Benedicts død i januar 1922.<sup>103</sup>

#### 4.4 Pius XI

Pave Pius XIs pontifikat skulle vise seg å bli preget av en rekke nye utfordringer både for Kirken og verden. Samme år som kardinal Ratti ble valgt til pave, kom Mussolini til makten i Italia. Lenin hadde tatt makten i Russland, og Ratti som blant annet hadde tjenestegjort i Polen fra 1918-1920, hadde erfart Sovjetunionens militære fremstøt i Europa.<sup>104</sup> I løpet av de 17 årene Pius satt på Peters stol ble

---

<sup>99</sup> Ibid, 47-48

<sup>100</sup> Ibid, 48

<sup>101</sup> 1) *Pacem, Dei Munus Pilcherrimum*, 2) Når jeg her velger å bruke det latinske uttrykket *caritas*, gjør jeg det fordi dette rommer både den medmenneskelige kjærlighet som en mer abstrakt holdning og samtidig den mer praktiske dimensjonen knyttet til å utøve veldedighet.

<sup>102</sup> Charles 1998, bind 2, 51

<sup>103</sup> Encyklopædia Britannica artikkel om Benedict XV.

<sup>104</sup> Charles 1998 bind 2, 53, Den røde arme gjorde et forsøk på å okkupere Polen fra 1919-1921, men ble forhindret av den polske motstanden ved Warszawa.



han vitne til nye politiske strømninger, økonomisk nedgang og opptakten til Den 2. verdenskrig.<sup>105</sup>

Dette var situasjoner Pius måtte forholde seg til som pave, og i den forbindelse ble særlig personens plass innen staten gjort til et tema i en rekke av hans encyklikaer.

#### 4.4.1 Sosialisme og kommunisme

I møte med sosialismen og kommunismen i mellomkrigstiden kommer Pius med enkelte avklaringer i forbindelse med bolsjevikenes kommunistiske maktovertagelse i Russland og mer moderate sosialistiske tendenser andre steder. I *Quadragesimo Anno*, hans sosialencyklika som ble utgitt i forbindelse med 40 årsjubileet for Rerum Novarum, kommer Paven igjen inn på arbeidernes rettigheter og en del spørsmål knyttet til disse.

Det som er verdt å merke seg i *Quadragesimo Anno*, er at Paven nå forholder seg til en mangetydig form for sosialisme.<sup>106</sup> Kommunismen, som han anser som en mer ekstrem og utkrystallisert form for sosialisme, fordømmes på det sterkeste basert på de samme argumenter som er fremhevet siden Pius IX og især Leo XIII, der det spesielt er klassekampen og fornektelsen av eiendomsretten han går i rette med.<sup>107</sup> Pius XI poengterer også at selv den mer moderate sosialismen er uforenelig med kristendommen, til tross for at den tilsynelatende kan ha felles interesser med den kristne sosiallæren.<sup>108</sup> I tillegg til den tradisjonelle argumentasjonen mot sosialismen er det også et nytt moment som trekkes frem. Paven vier særlig oppmerksomhet til enkeltmenneskets målrettethet og at mennesket er skapt til å utvikle seg i retning av midlertidige, og ikke minst et endelig mål i Gud. Det virker som fokuset i argumentasjonen i noe større grad tar utgangspunkt i den personlige utvikling og det enkelte menneskets frelse, og en påstand om at sosialismen ikke er i stand til å ivareta disse dimensjonene.<sup>109</sup>

Til tross for disse mindre tendensene er pavens budskap i møte med sosialismen i det store og det hele ganske likt det til Leo den XIII. Sosialismen og kommunismen avvises fordi de fratrar mennesket frihet og verdighet samt dets rettigheter overfor kollektivet.<sup>110</sup> Familiens rettigheter undergraves og da spesielt med tanke på foreldrenes rettmessige myndighet overfor sine barn. Det sosialistiske

---

<sup>105</sup> Blant nøkkelhendelsene kan nevnes børskrakket i 1929, som fikk store internasjonale økonomiske konsekvenser, Mussolini og Hitlers økende makt i henholdsvis Tyskland og Italia, og den sosialistisk-fascistiske borgerkrigen i Spania fra 1936-1939.

<sup>106</sup> *Quadragesimo Anno*, §111-113

<sup>107</sup> *Ibid*, §112

<sup>108</sup> *Ibid*, §113

<sup>109</sup> Eksempelvis i *Ibid*: §117-119, 136, 141, 143

<sup>110</sup> *Divini Redemptoris*, §10

systemet er, som en konsekvens av sin ateistiske grunntone, "full of errors... in opposition both to reason and to Divine revelation."<sup>111</sup>

#### 4.4.2 Fascismen og nazismen

En annen utfordring for Kirken var fremveksten av de fascistiske statene i Europa, og da særlig i Italia og Tyskland. Den italienske fascismen under Mussolini var i begynnelsen relativt moderat i sin form og viste evne og vilje til ikke å være like totalitær som den nasjonalsosialistiske bevegelsen i Tyskland skulle bli.<sup>112</sup> Som et alternativ til den sosialistiske bevegelsen, som i stor grad var anti-kirkelig, virket den italienske fascismen å foretrekke. Mussolini viste også velvilje overfor Kirken. Dette kommer kanskje tydeligst til uttrykk i hans håndtering av "det romerske spørsmål", der man kommer frem til en avtale og den formelle opprettelsen av Vatikanstaten i 1929.<sup>113</sup> Til tross for en innledende vennlighet fra fascistenes side skulle det raskt vise seg at den totalitære grunntonen i fascismen skulle komme tydeligere frem. Det fascistiske styret i Italia strammet tidlige grepet og gikk spesielt til angrep på de katolske organisasjonene og bevegelsene som kan samles under overskriften "Katolsk Aksjon". Dette utfordret Kirken og tvang henne til å reagere på den totalitære holdningen. Et uttrykk for en slik reaksjon kan en blant annet finne i encyklikaen *Non Abbiamo Bisogno* (1931).<sup>114</sup> Her er det i hovedsak bevegelsenes rettigheter som tas opp, men Paven angriper fascismens forsøk på å regulere alle samfunnsområder og på å strebe etter et "åndelig monopol" slik at borgerne blir fratatt sin faktiske frihet.<sup>115</sup> Pius poengterer at han er "happy and proud to wage the good fight for the liberty of consciences."<sup>116</sup> Slik argumenterer han ikke bare for menneskets frihet og rett innen sosiale anliggender, men også for en indre frihet til å følge egen samvittighet. Det er viktig å poengtere at denne retten og friheten ikke kan sees uavhengig av menneskets plikter.<sup>117</sup>

Møte med den tyske nazismen skulle vise seg å bli vanskeligere enn først tenkt. I 1935 greide man å få til et konkordat med Tyskland, noe som sikret Kirkens rettigheter, men det nye konkordatet ble raskt brutt og var i praksis ikke verd noe som helst.<sup>118</sup> Med tanke på den statlige absolutismen skjedde det samme i Tyskland som i Italia, bare enda tydeligere og uten at Kirkens protester fikk

---

<sup>111</sup> Ibid, §11

<sup>112</sup> Charles 1998, 54

<sup>113</sup> Coppa 1998, 175f

<sup>114</sup> Non Abbiamo Bisogno

<sup>115</sup> Ibid, § 17-18, Pavens protester førte til en viss grad frem, og den systematiske forfølgelsen av "Katolsk Aksjon" opphørte (Coppa 1998, 176)

<sup>116</sup> Ibid, §41

<sup>117</sup> Ibid

<sup>118</sup> 1) Coppa 1998, 178, 2) Konkordat fra det latinske concordare som betyr å komme til overenskomst. Begrepet brukes om avtaler mellom Stater og Pavemakten.

gjennomslag. For nasjonalsosialismen var Kirkens internasjonale posisjon, og dermed den tyske kirkes forbindelse og lydighet til Roma, en del av problemet. Nazismen strammet omsider grepet så sterkt om Kirken at Pius måtte reagere så tydelig som mulig, noe han gjorde med encyklikaen *Mit Brennender Sorge* (1937). Igjen argumenterte Paven mot det totalitære, i kontinuitet med av hva som tidligere var blitt gjort i møte med fascismen i Italia og de kommunistiske tanker og andre totalitære tendenser etter den Franske revolusjonen. Paven argumenterer her med fokus på enkeltmenneskets rettigheter gitt av Gud som kollektivet ikke kan tillate seg å overkjøre. Paven skriver blant annet i encyklikaen at mennesket

*“as a person possesses rights he holds from God, and which any collectivity must protect against denial, suppression or neglect. To overlook this truth is to forget that the real common good ultimately takes its measure from man’s nature, which balances personal rights and social obligations... Society, was intended by the Creator for the full development of individual possibilities.”<sup>119</sup>*

Vi ser her at Paven ikke utelukkende argumenterer ut fra et ønske om å bevare freden, men bruker menneskets personlige utvikling og de rettigheter som er en forutsetning for denne som argumentasjon for bevaringen av menneskets rettigheter. Dette er av interesse ikke bare fordi Paven gir menneskets rettigheter en grunnleggende antropologisk forankring, men også fordi han med dette indirekte setter rettighetene som en forutsetning for menneskets utvikling og dermed også personens eskatologiske mål. Samtidig poengterer han at ”det felles beste” alltid har den enkelte persons beste for øyet, og at det som er best for fellesskapet som helhet, ikke kan settes opp mot det som er til beste for den enkelte.<sup>120</sup>

Et annet viktig poeng i denne encyklikaen, selv om det uttrykkes noe subtilt, er kritikken av den nasjonalistiske og rasistiske holdningen som gjennomsyrrer den nazistiske ideologi. I møte med disse holdningene peker Paven på at Guds universalitet, Kristi universelle frelsesverk og Kirkens katolisitet indikerer et fellesskap på tvers av nasjoner og raser som kjærlighet til hjemlandet ikke kan ignorere. Han går med dette ikke løs på en nasjonal identitet, men påpeker at denne ikke kan etableres på bekostning av andre deler av menneskeheten.<sup>121</sup> Paven trekker også frem at den menneskelige lov ikke kan motsette seg den evige lov, og slik

---

<sup>119</sup> Mit Brennender Sorge, §30

<sup>120</sup> Ibid, §30

<sup>121</sup> Ibid, §34: ”Sing your hymns to freedom, but do not forget the freedom of the children of God”.

kritiserer han indirekte nazistisk lovgivning, men han kommer ikke direkte inn på den antisemittiske lovgivningen som gradvis ble innført i Tyskland.<sup>122</sup>

#### 4.4.3 Retten, eller plikten til å gjøre opprør.

Til tross for Kirkens sosiale engasjement har den i all hovedsak appellert til fredelige løsninger på de utfordringer verden har blitt stilt overfor. I forbindelse med arbeidsspørsmålet og arbeidernes mulighet til å streike gjorde pave Leo det klart at dersom

*”a strike of workers or concerted interruption of work there should be imminent danger of disturbance to the public peace... there can be no question but that, within certain limits, it would be right to invoke the aid and authority of the law.”*<sup>123</sup>

Vi ser her at det settes begrensninger for hvor langt folket kan gå i sin opposisjon til det de mener er brudd på deres rettigheter.<sup>124</sup> En slik skepsis eller begrensning til folkelig opprør, og især til folkelig opprør mot staten, har Kirken vært skeptisk til, i det minste siden den franske revolusjon. Men i encyklikaen *”Nos es Muy conocida”* fastsetter Paven enkelte premisser for når slike opprør vil være legitime og hvilke forutsetninger og midler som kan aksepteres.<sup>125</sup> I de fem punktene der Paven etablerer generelle prinsipper for folkets mulighet til å *”defend themselves and the nation... against those who make use of public power to bring it [justice and truth] to ruin”* legger han vekt på at disse folkelige protesthandlingene må være legitime i henhold til fornuften (ratio) og ha samsvarighet i forhold til de onder de ønsker å fjerne. Det er også verd å merke seg at Paven i disse avsnittene har en positiv forståelse av rettigheter ved at man utøver sine *”civic and political rights”*<sup>126</sup>.

#### 4.5 Pius XII – en ny pave, en ny krig

Når kardinal Pacelli ble valgt til pave den 2. mars 1939, sto andre verdenskrig for døren. Krigens hendelser kom naturligvis til å prege hans 19 år lange pontifikat. Pius XII's forhold til den nazistiske stat har vært gjenstand for mye diskusjon i etterkant av krigen og helt frem til i dag, men hans bidrag til en katolsk tenkning om menneskers rettigheter av stor betydning, uavhengig av hvordan han i praksis forholdt seg til krigens begivenheter. Ikke minst i hans radiotaler under andre verdenskrig og

---

<sup>122</sup> Coppa, 182

<sup>123</sup> Rerum Novarum, §36

<sup>124</sup> Dette kom jeg også inn på under behandlingen av Leo XIII

<sup>125</sup> Nos es muy Conocida

<sup>126</sup> Ibid

hans programencyklike *Summi Pontificatus* legges et grunnlag for Pius' bidrag til Kirkens forståelse av menneskets plass i samfunnet. I Pavens radiotaler gjennom krigen kommer det tydelig frem hvordan han gjentatte ganger bruker et rettighetspråk og fremhever en rekke rettigheter som tilkommer mennesket som et resultat av dets verdighet som skapt i Guds bilde. Dette kan vi blant annet se i Pius' julebudskap fra 1942 der han fremhever en rekke rettigheter slik som en

*“fundamental personal rights; the right to maintain and develop one’s corporal, intellectual and moral life... the right to religious formation and education; the right to worship God in private and public... the right to marry... the right to conjugal and domestic society; the right to work; the right to free choice of state of life... the right to use of material goods”*<sup>127</sup>

Her ser vi også et rettighetspråk som ligger veldig nær det man finner i Verdenserklæringen av 1948.

Krigens grusomheter fører også med seg at Pius raskt ser behovet for en reorientering av samfunnsordenen, både nasjonalt og internasjonalt. Som nuntius til Tyskland fra 1917 lå nok 1. verdenskrig godt i minnet, og når en ny krig av store dimensjoner igjen bryter ut kun to tiår etter kommer det nok ikke som en overraskelse at Pius ser behov for endringer som for fremtiden kan bevare freden. Dette ønsket om en ”ny verdensorden” uttrykker han allerede i sin radiotale 1. juni 1941 med ordene

*“[t]hese are the principal concepts of man, beloved children, with which we should wish even now to share in the future organization of that new order which the world expects and hopes will arise from the seething ferment of the present struggle to set the peoples at rest in peace and justice”*<sup>128</sup>

Selv om disse ordene er relativt uklare, indikerer de at Paven ser et behov for en ny verdensordning, og når han tidligere i talen sier at *“[t]o safeguard the inviolable sphere of the rights of the human person and to facilitate the fulfillment of his duties should be the essential office of every public authority”* må det være klart at Paven ønsker en verdensorden som har til hensikt å sikre de rettigheter som tilkommer personen.<sup>129</sup>

Bare halvannet år senere uttrykker og utdyper Paven dette nærmere i radiobudskapet den 24. desember 1942. Også i denne talen fokuserer Pius på en etterlengtet etterkrigstid og utdyper sine ønsker og tanker om hvordan verdenssamfunnet kan og bør organiseres etter fredens

<sup>127</sup> Pius XII, Julebudskap 1942. Ett annet eksempel er *Julebudskapet* fra 1944 der en blant annet kan lese at “man is an independent person, namely the subject of inviolable duties and rights”.

<sup>128</sup> Pave Pius XII, Radiotale, 1. Juni 1941

<sup>129</sup> Ibid

frembrudd. Her fremhever Paven behovet for en "*international order*" som baserer seg på den guddommelige lov og som anerkjenner de individuelle statenes frihet, og som da er inneforstått med at et slikt overnasjonalt fellesskap også må ta hensyn til "*the conservation, development and perfection of the human person*".<sup>130</sup> Han poengterer at det er behov for en juridisk orden for å ivareta disse målene, men at jussen alltid må ha til hensikt å tjene samfunnets (og dermed personens) beste – for kun da vil den positive menneskelige lov være i overensstemmelse med den guddommelige og menneskelige lov.<sup>131</sup> Paven viser også til Aquinas bibelske prinsipp "*Opus Justitiae Pax*", og inneforstått med at Aquinas med dette ikke avfeier nestekjærlighet (*caritas*) som en grunnleggende kilde til sann fred.<sup>132</sup> Det Pius gjør er å påpeke behovet for en verdslig orden styrt av en juridisk orden. En slik juridisk orden kan ikke bare være nasjonal, men må også prege det internasjonale samfunn. Den må ha fred og det enkelte menneskets beste for øye for slik å sikre menneskets verdighet og dermed også dets rettigheter.<sup>133</sup> I talen *Ci Riesce* rettet til italienske jurister i 1953, kommer Paven også inn på en juridisk internasjonal orden. Her fastholder han behovet for at de frie suverene statene er forenet i et juridisk fellesskap. Selv om han ikke nevner FN direkte, er det god grunn å hevde at det er FN han sikter til. Også her fastholder han at den internasjonale lov, som statene gjennom dette fellesskapet blir en del av, også gjøres til en del av "*the system of international law, and hence of natural law*" og at de enkelte stater derfor gjøres til "*immediatly subject to international law*".<sup>134</sup>

I Pavens Julebudskap i 1944 er demokrati og fred hans hovedanliggende. Paven poengterer, tidlig, med referanse til Leo XIII, at Kirken "*does not disapprove of any of the various forms of government, provided they be per se capable of securing the good of the citizens*".<sup>135</sup> Han fremhever videre en rekke problemer med demokratiet, og at det alltid må være statens primære formål å beskytte personen. Han viser til at det i dagens samfunn er en opposisjon til diktaturer og et "*call for a system of government more in keeping with the dignity and liberty of the citizens*" og at Kirken ikke motsetter seg dette så sant det tjener til den enkelte persons og det felles gode.<sup>136</sup> Paven poengterer videre at det ligger til Kirkens oppgave å delta i og gjøre demokratiet som statsform mest mulig tjenlig ved å fremme personens verdighet.

---

<sup>130</sup> Pius XII, Julebudskap 1942

<sup>131</sup> Ibid

<sup>132</sup> Aquinas, Thomas, *Summa Theologica* 2-2 q.29 a.3

<sup>133</sup> Pius XII, Julebudskap 1942

<sup>134</sup> Pave Pius XII, *Ci Riesce*, 1953

<sup>135</sup> Pius XII, Julebudskap 1944,

<sup>136</sup> Ibid, § 12ff

#### 4.5.1 Religionsfriheten

Pius' tanker om religionsfriheten i *Ci Riesce* er verdt å merke seg. I talen kommer han inn på utfordringer knyttet til religiøs pluralisme både i verdenssamfunnet og internt i statene. I sin kommentar skiller han her mellom to dimensjoner som har med denne utfordringen å gjøre. På den ene siden fastholder han den tradisjonelle holdningen om at ingen har rett eller frihet til å gjøre moralske feil. Han poengterer at det er den kristnes plikt å gjøre sitt ytterste for å bekjempe slike feilgrep. Men med henvisning til Mat 13:24-30 og til det faktum at Gud også aksepterer "det ondes" eksistens poengterer han at "[t]he duty of repressing moral and religious error cannot therefore be an ultimate norm of action".<sup>137</sup> Også her viser Paven til det felles gode, og at det i gitte sammenhenger er mer tjenlig for fellesskapet å vise toleranse. Dette gjør seg gjeldende i forholdet mellom stater, ved at man må kunne komme frem til og leve i toleranse overfor ikke-katolske stater, men også overfor individer og grupper i det nasjonale samfunnet. Dette betyr ikke at Paven støtter opp om religionsfrihet i den franske liberalistiske form, men at man til visse tider og i bestemte sammenhenger bør tolerere vranglære av hensyn til et høyere gode.

#### 4.5.2. Pius og verdenserklæringen

Til tross for at Pius XII i liten eller ingen grad direkte kommer inn på Verdenserklæringen eller opprettelsen av FN for øvrig, skal man, med bakgrunn i det som er vist ovenfor, være forsiktig med å undervurdere hans pontifikats betydning for Kirkens senere tilnærming til Verdenserklæringen. Det faktum at han i liten grad uttaler seg om dette, bør ikke nødvendigvis tolkes negativt. Det er en tendens gjennom den moderne historie at pavene i liten grad kommenterer de områder der de ikke kan finne noe som direkte strider imot Kirken lære, og der det heller ikke er en indre uenighet og uttrykt usikkerhet innad i Kirken. Når Paven da, om dog forsiktig, har uttalt seg om både demokrati, religionstoleranse og personens plass i samfunnet, har han gjort dette med bakgrunn i og som en konsekvens av de uroligheter som har preget verden. Jeg mener å kunne konkludere med at han på mange måter åpnet for en nær dialog mellom Kirken og den moderne verden og at han også muliggjort en bevegelse i Kirken i retning av aksepten for menneskerettighetene. Dette er en bevegelse han selv ikke uttrykte eksplisitt, men som han gjennom sin rettighetspråkbruk, fokus på juridiske ordninger, anerkjennelsen av demokratiet og en internasjonal felles orden, åpnet opp for og som Kirken etter ham ville kunne benytte seg av. Slik har han lagt forholdene til rette for at Kirken i fremtiden kan komme med en faktiske håndutsuttrekkelse til det verdslige samfunn, ikke bare i de

---

<sup>137</sup> Pave Pius XII, *Ci Riesce*, 1953

økonomiske og sosiale spørsmål, slik man har sett siden Leo XIII, men også i spørsmål knyttet til politiske rettigheter.

Til tross for at Pius XII går inn på nye områder og forholder seg til omverdenen på en ny måte, tror jeg vi med rette kan si at han er sterkt knyttet opp til den rådende katolske tenkemåten. Han, som hans forgjengere, holder seg nært opp til den thomistiske lov-forståelsen og arbeider ut fra prinsippet om det felles gode i en streben etter ro og orden som er regulert av en universell, rettferdig lovforståelse, der nestekjærlighet og sannhet er sentrale begreper for å sikre det gode samfunn. Vi ser også at han til tross for liberalisering i møte med religionspluralismen og økt fokus på personens rettigheter ikke kan akseptere en rett eller en frihet til å handle mot den evige lov eller mot sannheten. Personens frihet og rettighet er derfor på ingen måte en absolutt frihet og rett som må aksepteres uavhengig av den katolske læren om sannheten.



## Kapittel 5 Stadig tilnærming og dialog (1958-1965)

### 5.1 Johannes den XXIII – en ”overgangspave”

Da kardinal Roncalli ble valgt til pave og tok navnet Johannes XXIII, var det få som ventet seg store forandringer under pontifikatet til den da allerede 77 år gamle paven. En kan anta at Johannes ble sett på som en overgangspave, en pave som ble sittende i en kort tid for å la Kirken trekke pusten noen år. At han skulle bli en ”overgangspave” skulle vise seg å bli riktig, men ikke i den tradisjonelle betydningen av uttrykket.<sup>138</sup>

Roncalli, født i 1881, hadde selv opplevd mye av det som skjedde i det 20. århundre på nært hold. Under den første verdenskrig var han feltprest i det italienske militæret, og under andre verdenskrig tjenestegjorde han i hovedsak i det pavelige diplomati i Istanbul. I ettertid er han blitt hedret for sin innsats for både krigsfanger og jødiske flyktninger, under hans tid i Tyrkia.<sup>139</sup> I 1944 ble han nuntius til Frankrike, og stasjonert i Paris kom han til å stå nær etterkrigstidens begivenheter. Seks år senere ble han utnevnt til Kirkens representant som observatør i UNESCO, og slik fikk han førstehånds diplomatisk erfaring med utviklingen av de temaer som stod på den internasjonale dagsorden.<sup>140</sup> I denne tiden knyttet han gode kontakter samtidig som han hadde mulighet til å reflektere over den tre år gamle Verdenserklæringen.

Allerede den 25. januar 1959, bare noen måneder etter at han ble valgt til pave, uttrykte han at han ønsket å kalle inn til et nytt økumenisk konsil, noe som må forstås som et uttrykk for at Paven så et behov for at bispekollegiet som helhet måtte ta stilling til de utfordringer som lå i tiden.<sup>141</sup> Den kalde krigen og våpenkappløpet preget den internasjonale dagsorden. Etterkrigstidens fokus på å etablere en verdensorden preget av respekt for mennesket og fokus på dets rettigheter var nå trengt i bakgrunn av den mer umiddelbare og truende situasjonen som avspilte seg i møtet mellom Vesten og det kommunistiske øst. Det store trusselbildet på den internasjonale arena hadde ikke sitt utgangspunkt i frykten for overgrep mot den menneskelige person. Det var nå heller knyttet til frykten for de ødeleggelser en atomkrig ville kunne føre med seg. Dette trusselbildet når sitt klimaks i den 13 dager lange Cuba-krisen, som startet 16. oktober 1962, bare fem dager etter åpningen av Det andre Vatikankonsil. Konsilfedrene arbeidet derfor midt i en situasjon der verden for tredje gang i

---

<sup>138</sup> Coppa 1998, 210 ff

<sup>139</sup> Ibid og Charles 2 1998, 144f

<sup>140</sup> Coppa 1998, 212

<sup>141</sup> Tanner 1990, 817

samme århundre sto overfor faren ved total krig, en situasjon som må ha vært med på å prege det bredt sammensatte konsilet, men også Pavens egne encyklikaer.<sup>142</sup>

Selv om Johannes døde den 3. juni 1963, mellom konsilets første og andre sesjon, kom han til å gjøre sitt ytterste for å legge føringer på hvilke spørsmål og i hvilken retning konsilet skulle gå. Ikke minst er dette tydelig ved at han både i forkant og under konsilet offentliggjør flere encyklikaer som på ulike måter berører situasjonen i Kirken og verden. I vår sammenheng er det først og fremst encyklikaene *Mater et Magistra* (1961) og *Pacem in Terris* (1963) som er av interesse.<sup>143</sup> At disse encyklikaene utgis så nært opptil konsilet, gir dem en spesiell betydning. Spesielt *Pacem in Terris* som utgis under selve konsilet og tett opptil pavens død, blir viktig for å sette dagsorden og å legge føringer for konsilets videre arbeid.<sup>144</sup>

Sosialencyklikaen *Mater et Magistra* ble utgitt i forbindelse med 70 års-markeringen av *Rerum Novarum*. Både i struktur og innhold tegner den på mange måter et bilde av sosiallærens utvikling fra og med Leos store encyklika. Etterkrigstiden hadde også brakt med seg en rekke nye faktorer som Kirken måtte forholde seg til. En del av de tidligere koloniene hadde fått eller var i ferd med å få sin frihet, og man sto ovenfor utfordringer knyttet til forholdet mellom Vesten og den tredje verden. I en del vestlige land var tanken om velferdsstaten begynt å vokse frem. Man var også bekymret for befolkningsveksten og de utfordringer man sto overfor med å gi en sterkt voksende befolkning tilstrekkelig mat. Til tross for verdens utfordringer er Johannes relativt optimistisk i *Mater et Magistra*, og han avslører en tro på en bedre fremtid.<sup>145</sup>

### 5.1.1. Personen som grunnlag, vei og mål – menneskets verdighet, friheter, rettigheter og plikter

”Man, his dignity, his rights and duties: These are the four key words for an ideal reading of the whole magisterium of John XXIII”. Med disse ordene starter Franco Biffi sin omtale av Johannes i sin artikkel *Human rights in the Magisterium of the popes of the Twentieth Century*.<sup>146</sup> Enkeltmennesket ble veldig sentralt i Johannes’ pontifikat. Grunnen til dette kan ha vært at den internasjonale politiske situasjon førte med seg mindre fokus på menneskerettighetene enn det som hadde vært tilfelle rett etter 2. verdenskrig, eller kanskje det skyldtes hans tidligere kontakt med det intellektuelle miljøet i

---

<sup>142</sup> Witte, Alexander, 2010, 120

<sup>143</sup> Johannes XIII, *Mater et Magistra*, og Johannes XIII, *Pacem in Terris*, 1963

<sup>144</sup> Witte, Alexander, 2010, 119-120

<sup>145</sup> Eks; Johannes XXIII, *Mater et Magistra*, § 189

<sup>146</sup> International Federation of Catholic Universities – Research Coordination Center, *Human Rights - A Christian Approach*, UST Printing Office, Manila, 1988, 124

Paris, der blant annet Jaques Maritain og andre katolske tenkere hadde en sterk thomistisk personalisme som grunnlag for sin tenkning.<sup>147</sup> I *Mater et Magistra* uttrykker Paven at grunnlaget for den katolske sosiallæren ligger i prinsippet om at "*individual human beings are the foundation, the cause and the end of every social institution*"<sup>148</sup> og at samtlige slike institusjoner må akseptere "*that each individual man is truly a person.*"<sup>149</sup> Vi ser her at Paven helt klart poengterer at de verdslige strukturene er til for mennesket, og ikke bare menneskeheten som helhet, men den enkelte person. Dette er ikke bare grunnleggende for forståelsen av samfunnet, men også for hele Kirkens teologiske og moralske lære om det menneskelige fellesskap. På den måten gir Paven Kirkens sosiallære et fundament i den kristne antropologi, men også i skapelsesteologien og kristologien.<sup>150</sup> Denne forståelsen av personens sentrale plass i det menneskelige samfunn så vel som anerkjennelse av menneskets intellektuelle mulighet til å tilegne seg den naturlige sannhet, danner grunnlaget for Johannes' tilnærming og forståelse av samfunnsordenen og behovet for å verdsette menneskets rettigheter og plikter.<sup>151</sup>

### 5.1.2 Troen på utviklingen og menneskets fornuft.

I sin første encyklika *Ad Petri Cathedra* argumenterer Johannes for at sannheten vil være en kilde til menneskelig enhet, fred og harmoni.<sup>152</sup> En sannhet mennesket er gjort i stand til å tilegne seg gjennom fornuften, så vel som ved Guds åpenbaring i Kristus. Paven skisserer dermed den tradisjonelle forståelsen av naturlig og overnaturlig åpenbaring, som begge står i en relasjon til den evige sannhet. Han fremhever menneskets mulighet til å trå feil i sin intellektuelle søken etter sannheten, og at det derfor er nødvendig å la seg korrigere av den guddommelige åpenbaring, særlig hva angår tro og moral. Slik gir han vitenskapen frihet og et kall til å strebe etter å nærme seg sannheten om verden, men samtidig en plikt til å la seg lede av Guds åpenbaring i Kristus. Johannes påpeker også at vitenskapen alltid må stå i livets tjeneste, og den må derfor tjene menneskeheten snarere enn å være en trussel for den. Selv om han ikke eksplisitt viser til vitenskapens deltagelse i utvikling av masseødeleggelsesvåpen, så er det, den historiske situasjon tatt i betraktning, stor sannsynlighet for at han har dette i mente.<sup>153</sup>

---

<sup>147</sup> Williams 2005, 114

<sup>148</sup> Mater et Magistre §219

<sup>149</sup> Pacem in Terris, §9

<sup>150</sup> Ibid, §3, 10

<sup>151</sup> Ad Petri Cathedram, § 139

<sup>152</sup> Ad Petri Cathedram, § 20f

<sup>153</sup> Mater et Magistra, §196-199

I *Mater et Magistra* påpeker også Johannes en direkte sammenheng mellom vitenskapen og samarbeid på tvers av de ulike nasjoner. Han poengterer at det i stor grad er sammenheng mellom de to, blant annet fordi den vitenskapelige teknologiske utviklingen er en forutsetning for økt samarbeid mellom nasjonene.<sup>154</sup>

### 5.1.3 Internasjonal orden

Den internasjonale orden blir et viktig tema i *Pacem in Terris*. I denne encyklikaen har Johannes tidligere tatt opp forholdet mellom individet i staten og individets rettigheter innefor rammen av en stat. Han påpeker at de samme holdningene som må komme til uttrykk mellom individene i staten, også må være gjeldende for forholdet mellom ulike stater.<sup>155</sup> Statene, på samme måte som individet, har sin "naturlige verdighet" som må respekteres ved at det er en grunnleggende likhet mellom statene.<sup>156</sup> Statenes forpliktelse til å samarbeide knytter Paven også tett sammen med personens plass, for et slikt samarbeid er påkrevet for best å nå det som er det felles gode – og dermed også det som best gagnar personene i samfunnet. Det felles gode kan ikke bare defineres innenfor en stat eller en begrenset gruppe mennesker, men må omfatte hele menneskeheten og dermed også alle nasjoner. Fra dette standpunkt berører han også flyktninger, og verdenssamfunnets og nasjonenes forpliktelser til å respektere deres rettigheter.<sup>157</sup>

Ved å knytte internasjonalt samarbeid til det felles gode, setter Johannes den internasjonale orden inn i en sammenheng hvor personen, med dens rettigheter og plikter står i fokus. Paven fremhever også prinsippet om subsidiaritet, som regulerer forholdet mellom de ulike samfunnsinstitusjonene både lokalt, nasjonalt og internasjonalt. Paven argumenterer for at det må finnes myndigheter og forordninger som regulerer det menneskelige fellesskap, men disse organers autoritet og myndighet må ikke overstyre de rettigheter som tilkommer de lokale autoriteter og institusjoner. Videre trekker han den slutningen at det er behov for en internasjonal myndighet, en myndighet som må respektere de nasjonale statenes autonomi, frihet og rettigheter. Denne internasjonale autoritet må alltid ha det felles gode og derfor også personens beste som sitt grunnleggende fokuspunkt.<sup>158</sup> Det er ut fra dette fokus at en internasjonal organisasjon bør strebe etter fred mellom nasjoner, som videre vil sikre både det universelle gode og personens beste. Argumentet går således også den andre veien ved at respekt for personen nasjonalt er grunnleggende for å bevare internasjonal fred og orden. Her er det

---

<sup>154</sup> Ibid, §200- 212

<sup>155</sup> Pacem in Terris, §80

<sup>156</sup> Ibid , §86-89

<sup>157</sup> Ibid, § 98-106

<sup>158</sup> Ibid, §130-141

ikke usannsynlig at Paven trekker på sin erfaring av det tyske folks lidelser i kjølvannet av 1. verdenskrig som en, av flere, faktorer som førte til den 2. verdenskrig.

Johannes XXIII blir også den første paven som i en encyklika kommer inn på FN som en overnasjonal organisasjon. I utgangspunktet er han positiv til organisasjonen som ble etablert i etterkant av 2. verdenskrig fordi han ser at organisasjonens mål er å arbeide for fred og gjensidig vennskap mellom nasjonene. Dette målet samsvarer med den menneskelige bestrebelse og utvikling.<sup>159</sup> Slik gir Paven en anerkjennende støtte til organisasjonen, og han ser frem til at FN kan være den organisasjonen som kan sørge for en internasjonal orden og juridisk autoritet, som har til hensikt å ivareta nasjonenes, folkeslagenes og personenes rettigheter og verdighet.<sup>160</sup> Slik kan en se et visst samsvar mellom Pavens syn og Verdenserklæringens innledende setning, som også kan forstås som et uttrykk for en av FNs målsetninger.<sup>161</sup>

#### 5.1.4 Menneskerettighetene – Verdenserklæringen og Pavens menneskerettighetserklæring

I forbindelse med Johannes' uttalelse om FN i *Pacem in Terris* kommer han, som første pave, inn på Verdenserklæringen. Han viser en positiv holdning til dokumentet og poengterer at de friheter og rettigheter som erklæringen uttrykker "is a goal to be sought by all peoples and all nations."<sup>162</sup> Til tross for dette poengterer Paven at det også er punkter i verdenserklæringen som kan gjøres til gjenstand for innvendinger.<sup>163</sup>

*Pacem in Terris'* første del kan sees på som Kirkens egen menneskerettighetserklæring.<sup>164</sup> Paven lister opp en rekke rettigheter med motsvarende plikter som han forankrer i den menneskelige persons grunnleggende verdighet. Med et kort overblikk over disse rettighetene i lys av FNs Verdenserklæring vil det være mulig å se hvor det ikke er fullstendig diskrepans mellom hva Paven skriver og menneskerettighetene uttrykker.

Det mest slående med Pavens "menneskerettighetserklæring" er likheten til Verdenserklæringen. Paven lister opp retten til liv, til mat, klær, husly, medisinsk behandling og tilgang til sosialvesen. Menneskets rett til å få del i kulturen, grunnleggende utdanning og retten til å velge stand, og slik

---

<sup>159</sup> Ibid, §142

<sup>160</sup> Ibid, §145

<sup>161</sup> "Da anerkjennelsen av menneskeverd og like og umistelige rettigheter for alle medlemmer av menneskeslekten er grunnlaget for frihet, rettferdighet og fred i verden..." Verdenserklæringens innledning

<sup>162</sup> *Pacem in Terris*, §144

<sup>163</sup> Ibid

<sup>164</sup> Ibid, §11-27

både til å velge å gifte seg og til å leve i ensomhet. Han fremhever også at det først og fremst er foreldrenes rett å stå for sine barns utdanning og oppdragelse. Mennesket har rett til en jobb, til eiendom og til å danne foreninger. Han trekker videre frem retten til bevegelsesfrihet, til å emigrere og immigrere. Personens rett til juridisk beskyttelse innen rammen av en definert lovgivning fremhever han også.<sup>165</sup>

Et sted hvor det muligens kan oppstå en konflikt mellom Verdenserklæringen og *Pacem in Terris* vil være retten til å delta i demokratiske prosesser. Riktignok bekrefter Paven at personen har en "right to take an active part in public life, and to make his own contribution to the common welfare of his fellow citizen". I dette ligger det ingen direkte anerkjennelse av en rett til å delta i demokratiske valg, slik Verdenserklæringen legger opp til.<sup>166</sup> Da Pius XII tidligere hadde uttrykt at Kirken i utgangspunktet ikke har en formening om styringsform, kan man ikke gå ut fra at det her hos Johannes ligger en positiv anerkjennelse av demokratiet og dermed heller ikke en anerkjennelse av at mennesket har rett til å delta i en demokratisk prosess. Det betyr dog ikke at det er et motsetningsforhold mellom Kirken og Verdenserklæringen på dette punktet.

Et annet mulig innvendingspunkt vil være selve grunnlaget for rettighetene. Det vil nok fra et religiøst ståsted være utilstrekkelig å fundere rettighetene utelukkende på menneskets verdighet uten en referanse til Gud. Dette ville kunne oppfattes som en innvending paven kunne finne velbegrunnet. Til tross for denne mangelen i Verdenserklæringen, som paven i encyklikaens første 10 paragrafer på sett og vis utfyller, er det ikke nødvendigvis noen konflikter med tanke på de konklusjoner som blir trukket.<sup>167</sup> Verdenserklæringens ordlyd kan derfor anses som innenfor hva Kirkens kan akseptere, til tross for at en begrunnelse ikke er tilstedeværende.

Et annet tema det vil være naturlig å fokusere på, er menings- og ytringsfriheten som uttrykkes i Verdenserklæringens artikkel 19. Tradisjonelt sett var ikke paven store forkjempere for en slik frihet, men stilte seg heller kritiske til en ubegrenset frihet til å uttrykke sine meninger.<sup>168</sup> I *Pacem in Terris* kommer Johannes inn på ytringsfriheten og uttrykker at mennesket har "a right to freedom in investigating the truth, and – within the limits of the moral order and the common good – to freedom of speech and publication". Som sitatet viser er ikke dette en ubegrenset tale- og pressefrihet.<sup>169</sup> Når sannhetssøkingen må skje innen rammen av en moralsk kodeks, setter dette en begrensning for hvordan sannheten skal kunne søkes. Når tale- og pressefriheten plasseres innenfor

---

<sup>165</sup> Ibid

<sup>166</sup> Verdenserklæringen artikkel 21, *Pacem in Terris*, §26

<sup>167</sup> Jf. Sitat av Maritain i kap. 1.1

<sup>168</sup> Eks på dette finner vi en rekke steder, blant annet i *Miraris Vos* §15

<sup>169</sup> *Pacem in Terris*, §12

en ramme av sannhetssøking, gir dette frihet til å tale og publisere det som er genuine forsøk på å finne sannheten, der man søker den innenfor de moralske rammer. Dette er da ikke en absolutt ytringsfrihet, men en ytringsfrihet begrenset av sannhetsbegrepet, og slik indirekte også begrenset av gitte moralske rammer. Til tross for at ordlyden i *Pacem in Terris* er mye vennligere enn hva man finner hos tidligere paver, er ikke nødvendigvis budskapet forandret så mye. Essensen er langt på vei den samme tanken som man finner i Aquinas' forståelse av menneskets frihet som en frihet til å gjøre og velge det gode.<sup>170</sup>

Ytringsfriheten vil etter dette kunne forstås mer begrenset hos Paven enn den man ved første øyekast finner i Verdenserklæringen. Likevel indikerer hans uttrykksmåte en større åpenhet i forhold til rettighetsspørsmålet, selv på de punkter hvor Kirken ikke kan si seg ubetinget enig i Verdenserklæringens ordlyd.

Ser man på den makropolitiske situasjonen, er det forståelig at Paven ønsker en begrenset ytringsfrihet. Med tanke på moralske aspekter knyttet til sannhetssøking og formidlingen av denne, kan man vise til den vitenskapelige utviklingen, der vitenskapen ikke bare kommer frem til naturvitenskapelige sannheter, men også til anvendelsesområder for denne sannhet som på det groveste går på bekostning av det felles gode. Utviklingen av atombomben vil kunne være et eksempel på en slik utvikling. De moralske begrensninger for sannhetssøken får en kontekst dersom man setter den i lyset av medisinsk vitenskapelig arbeid. Her kan man eksempelvis nevne de medisinske eksperimentene som fant sted i Nazi-Tyskland under krigen.

Falsk eller usann propaganda var også noe Paven hadde sett de ytterste konsekvenser av. Eksempler fra 2. verdenskrigs propagandamaskiner kan brukes. Her så man at begge sider både misbrakte sannheten og formidlet usannheter (bevisst så vel som ubevisst). Når Paven reserverer seg mot en ubegrenset rett til ytringsfrihet, så reserverer han seg fra å si at mennesket står fritt til å spre løgn. Selv om ikke all spredning av usannheter vil kunne få like store konsekvenser som det man så under den siste verdenskrigen, er det likevel forståelig at Paven reserverer seg mot å anerkjenne en frihet og en rett til å formidle det som i tur kan villedde mennesker fra sannheten. Dette henger sammen med menneskets rett til å få kjennskap til sannheten. At mennesket skal ha rett til å spre løgn, vil være vanskelig å akseptere for Paven, og forstås som å være i strid med andre menneskers rett til sannhet. Et slikt synspunkt betyr ikke nødvendigvis at Paven er på kollisjonskurs med Verdenserklæringen, da også den muliggjør begrensninger av rettighetene. Pavens reservasjon vil nok kunne ligge innenfor rammene av Verdenserklæringens artikkel 29 og 30.

---

<sup>170</sup> Aquinas, *Summa Theologica*, I-II q1

### 5.1.5 Religionsfrihet

Spørsmålet om menings- og ytringsfrihet henger sammen med spørsmålet om tanke, samvittighets- og religionsfrihet som blir artikulert i Verdenserklæringens artikkel 18. Johannes kommer også inn på spørsmålet om religionsfrihet i *Pacem in Terris*.<sup>171</sup> Religionsfrihetsspørsmålet henger sammen med spørsmålet om sannhet, og for Kirkens vedkommende er dette spørsmålet mye mer presserende enn spørsmål knyttet til for eksempel naturvitenskapelige sannheter, fordi det i Kirkens selvforståelse berører det området av sannhet hvor Kirken selv er en direkte autoritet. Innen andre vitenskapelige disipliner krever Kirken å bli hørt som en konsekvens av de moralske dimensjoner av vitenskapen.

Religionsfriheten dreier seg derimot om et sannhetsspørsmål som Kirken har en mer umiddelbar tilknytning til fordi det angår den religiøse sannhet. Mens Kirken anerkjenner en rett til å følge sannheten innen andre vitenskaper, med reservasjoner av moralsk karakter, har det tidligere vært naturlig for Kirken at mennesket ikke skal kunne kreve en rett til å forkynne og ha en annen religion enn den katolske tro. Dette fordi denne alene inneholder den fulle og hele sannhet. Dette resulterer i at andre religioner i ulik grad må være usanne. Satt på spissen kan man derfor si at religionsfriheten dreier seg om en frihet til å leve i, uttrykke og spre en løgn eller en forvrengt forståelse av sannheten. Religionsfrihet slik den uttrykkes i Verdenserklæringen, vil derfor for Kirken være en rett det i første omgang er vanskelig å akseptere ubetinget, fordi den innebærer en rett til å gjøre, tro og forkynne det som fra et normativt sannhetsbegrep er galt. Det vil dermed også innebære en rett til å legge fra seg sannheten.

Selv om Johannes ikke bruker termen religionsfrihet i *Pacem in Terris*, poengterer han at blant menneskets rettigheter "*is that of being able to worship God in accordance with the right dictation of his own conscience, and to profess his religion*".<sup>172</sup> Dette utsagnet kan tolkes på flere måter. Når Paven sier at mennesket har rett til å tilbe Gud, kan dette tolkes som retten til å tilbe den kristne Gud. Når paven poengterer at dette er en rett knyttet til den enkeltes samvittighet, gjør han noe radikalt i den forstand at han forankrer tilbedelsen i individet. Personen får dermed en større grad av frihet knyttet til religiøs tilbedelse. Hva det vil si å tilbe Gud, må derfor forstås bredere. Personer som ikke fullt ut kan slutte seg til den katolske forståelse av det guddommelige, må allikevel ha rett til å søke sannheten med utgangspunkt i sin samvittighetsoverbevisning. I Pavens uttalelse ligger det i det minste en mulighet for å tolke dette som mer enn bare en katolsk rett til å følge sannheten. Det er også mulig å tolke denne retten mer snevert. Mennesket har en plikt til, etter beste evne, å opplyse

---

<sup>171</sup> *Pacem in Terris*, §14

<sup>172</sup> *Ibid*



sin egen samvittighet til å være i samsvar med sannheten, og derfor til syvende og sist samsvarende med Kirkens lære. En rett opplyst samvittighet vil derfor måtte være en samvittighet som vil forplikte mennesket til å tilbe Gud innenfor Kirkens rammer. Slik er det vanskelig å uforbeholdent tolke Pavens uttalelse som en generell aksept for religionsfrihet.

Men det som er helt essensielt i denne sammenheng, er at Paven fremhever samvittigheten som den uforbeholdent øverste autoritet i spørsmålet om den personlige religionsutøvelse. Dette fører med seg at det er vanskelig for en ytre autoritet, som Kirken eller staten, å gripe direkte inn i og tvinge den enkelte person til å handle mot sin egen samvittighetsoverbevisning i religiøse spørsmål. Slik flytter Johannes fokus fra at det er et spørsmål om hva som er rett og galt, til at det blir et spørsmål om menneskets verdighet. Til tross for at mennesket velger det som er galt, ligger det en begrensning på de overordnede myndigheter med tanke på i hvor stor grad de kan gripe inn i denne beslutningen.

Det som også er slående, er Pavens på mange måter manglende argumentasjon. Han argumenterer i liten eller ingen grad for menneskets rett til å utøve sin religion i offentligheten, men stadfester at denne retten tilkommer mennesket.<sup>173</sup> En slik konstaterende fremgangsmåte kan ha en dobbel hensikt. For det første kan det bety at Paven ser seg selv helt innenfor Kirkens tidligere linje og krav om full frihet for den katolske tro, eller det kan bety at Paven kommer opp med et nytt moment, der han har lagt noen forutsetninger, men overlater det mer omfattende teologiske arbeidet til Kirkens biskoper, teologene og de troende. I det aktuelle tilfellet er det mer sannsynlig at Paven gjør det sistnevnte, og det er flere grunner til at jeg vil hevde dette: For det første er det på mange måter et kontroversielt tema. For det andre er referansene Paven trekker frem, ikke direkte knyttet til tidligere pavers uttalelser om det som angår religionsfriheten, men heller til Leo XIII's erfaring av personens frihet, slik blir fokus lagt på personens egenskap snarere enn muligheten for religiøs relativisme. For det tredje tyder den umiddelbare reaksjonen i Kirken, blant annet i konsilets dekret om religionsfrihet, på at det her gjøres et helt nytt grep. Uavhengig av hva som måtte være Pavens intensjon var han nok klar over at hans uttalelse kom til å prege diskusjonen fremover.

I lys av encyklikaen som helhet og den historiske situasjon den er skrevet i, kan denne tanken om menneskets frihet forstås ut fra en ide om det felles gode. Argumentet vil da være at det er nødvendig for å bevare freden, og at det vil være tjenlig for det felles gode at personen står fritt til å følge sin egen samvittighet i religiøse spørsmål, rett og slett for å kunne bevare den felles ro og orden. Slik får religionstoleransen en pragmatisk funksjon. En annen situasjon må det også tas høyde for, nemlig den antireligiøse holdningen i de sosialistiske eller kommunistiske statene. For Paven vil

---

<sup>173</sup> Ibid

en internasjonal anerkjennelse av religionsfrihet legge et betydelig press på de kommunistiske statene der den kristne tro virket under vanskelige forhold.

I det pågående konsilet var også spørsmålet om religiøs frihet allerede fra starten oppe til debatt, og debatten pågikk fortsatt da Paven kom med sin encyklika. Når Paven uttrykker seg som han gjør, er han også med på å legge et ikke ubetydelig press på konsilet, men han må påse at han ikke går for langt. At han legger føringer for i hvilken retning konsilet skal gå, og for hvilket grunnlag (menneskets verdighet) konsilet kan anerkjenne religionsfriheten ut fra, er tydelig.<sup>174</sup>

### **5.1.6 Johannes XIII - En pave som ønsket forandring forandring**

Johannes er en pave som tydelig viser at han ønsker forandring i hvordan Kirken kommuniserer med verden. Med sitt moderne rettighetspråk uttrykker han vilje til å være i dialog, men han fremhever at den dialogen, for Kirkens vedkommende, må kunne skje innenfor en religiøs forståelseshorisont. Selv om pavene siden Leo XIII i større eller mindre grad hadde brukt og utviklet et språk hvor menneskets rettigheter kunne fremheves, kommer Johannes med betydelige bidrag. Spesielt viktig var nok hans måte å forholde seg til menneskets åndelige og religiøse frihet. Han går også ett skritt lenger enn sine forgjengere i vektleggingen av personens betydning og menneskets verdighet i forståelsen av hvordan samfunnet bør organiseres. Johannes bidrag, i både encyklikaer og taler, må forstås som viktige bidrag. Det faktum at han også var en konsilpave forsterket også bidragenes betydning, da han fikk mulighet til å formidle sine tanker til en Kirke som gjennom konsilet konstituere seg i møte med en ny tid.

## **5.2 Det andre Vatikankonsil**

Det andre Vatikankonsil blir ofte betraktet som et betydelig vendepunkt i Kirkens relasjon til den moderne verden. Konsilet fant sted i en tid hvor både Kirken og verden sto overfor en rekke nye utfordringer, samtidig som de gamle utfordringene fra modernitetens start fortsatt i større eller mindre grad preget Kirkens forhold til verden.

På den internasjonale arena var den kalde krigen på sitt kaldeste. Betydelige områder i Europa og andre deler av verden var under et kommunistisk og i større eller mindre grad antireligiøst styre, og de vestlige nasjoner var i sterk grad preget av en indre religiøs pluralisme. Den andre indokinesiske krig (Vietnamkrigen) brøt også ut i opptakten til konsilet, og krigshandlingene, i sær USAs økende

---

<sup>174</sup> 1) Lamb, Levering 2008, 359f; 2) Oftestad 2010.

deltagelse i konflikten, fikk mye oppmerksomhet. Til tross for at de fleste tidligere kolonier var gitt selvstendighet, var verdenssamfunnet etter annen verdenskrig mer og mer preget av en globalisering, der nasjoner, folk og kulturer ble trukket nærmere hverandre. Man sto overfor en situasjon hvor det var vanskelig ikke å forholde seg til verden som helhet.<sup>175</sup>

Også i Kirken merket man en sterk internasjonalisering. Hun hadde i stor grad tidligere vært preget av å være en europeisk, eller i det minste en vestlig, kirke, og til tross for at Kirken i århundrer hadde vært aktiv i andre deler av verden, var hennes ledelse og fokusering især i teologiske spørsmål svært eurosentrisk. Men forholdene endret seg. Samtidig som Kirken på mange områder de siste århundrene gradvis hadde mistet et religiøst monopol i de tidligere katolske statene, vokste hun sterkt i andre deler av verden. Denne dreiningen ble for første gang virkelig synlig når samtlige av Kirkens biskoper ble kallet til deltagelse i konsilet. Det var nå tydelig at Kirken var en verdenskirke, en kirke som ikke bare omfattet den vestlige verden, og slik var en relativt homogen kulturell størrelse, nei Kirken var nå også en kirke som levde i ulike kulturer ikke bare som en misjonskirke, men som et etablert trossamfunn.<sup>176</sup>

Det andre Vatikankonsil står som en milepel i Kirkens nyere historie. Konsilet førte med seg nyorientering på flere områder, både i Kirkens indre liv, og med tanke på dens ytre relasjoner. For Kirkens forhold til menneskerettighetene blir også konsilet et viktig vendepunkt. Selv om det i Kirken hadde skjedd en gradvis tilnærming til rettighetstanken, møtte den fortsatt utfordringer, særlig i forhold til religionsfriheten, som kan sees på som det siste store hinder for en helhetlig anerkjennelse av menneskerettighetene.

De to konsildokumentene jeg finner av størst interesse for Kirkens forhold til menneskerettighetene, er den pastorale konstitusjonen *Gaudium et Spes* og erklæringen *Dignitatis Humanae*. *Gaudium et Spes*, konstitusjonen om "Kirken i verden av i dag", tar for seg forholdet mellom Kirken og verden for øvrig. I *Dignitatis Humanae* tas religionsfriheten opp, og dette dokumentet blir avgjørende for Kirkens fremtidige interaksjon med rettighetstanken og Verdenserklæringen.<sup>177</sup>

### 5.2.1 *Gaudium et Spes*

I innledningen til den Pastorale konstitusjon *Gaudium et spes* poengteres det først at Kirken har en oppgave knyttet til å tolke og forstå verden, for at hun skal kunne bidra og hjelpe menneskeheten.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> O'Malley, 12-14

<sup>176</sup> Ibid

<sup>177</sup> Oftestad 2010

<sup>178</sup> *Gaudium et Spes*, §1-3

Disse innledende ordene kan sees på som en begrunnelse for hvorfor Kirken tar opp og bryr seg om de dels verdslige eller allmennmenneskelige forholdene som man i resten av innledningen kort trekker frem.<sup>179</sup>

Første hoveddel består av fire kapitler og starter med å ta for seg menneskets verdighet. Deretter går den over til å diskutere det menneskelige fellesskap, den menneskelige aktivitet og til slutt Kirkens rolle. Rekkefølgen man behandler tematikken i, er veldig spennende. Den viser at man her først og fremst tar utgangspunkt i mennesket og dets verdighet, en verdighet som springer ut av at mennesket er skapt i Guds bilde og at dette er konstituerende for menneskets natur som fellesskapssøkende. Gudbilledligheten blir da også avgjørende for at mennesket skal kunne realisere seg selv, da en slik realisering utelukkende kan finne sted i en sosial sammenheng. Slik kan man si at tendensen til å sette forståelsen av mennesket i fokus virkelig er blitt implementert i Kirkens forståelse og tilnærming til verden, uten at man av den grunn har måttet oppgi Gud. For det er allikevel Gud som blir det absolutte utgangspunkt.<sup>180</sup>

Dokumentet viser og forklarer også en rekke viktige faktorer og forhold som springer ut fra en slik måte å tenke på. Det fokuseres blant annet på at det som gagnar fellesskapet, også må være mest mulig tjenlig for det enkelte mennesket fordi dette har en verdighet forut for fellesskapet.<sup>181</sup> Man poengterer også viktigheten av at individ og samfunn må forstås i relasjon til hverandre og i gjensidig avhengighet. Dette gir en forståelse av menneskets frihet, som en faktor som ikke kan ignorere de andre menneskenes verdighet, eller fellesskapets funksjon.<sup>182</sup> Den aktivitet mennesket, både som individ og fellesskap, bedriver må da ha menneskets verdighet som utgangspunkt, men også som mål, da denne verdighet også avslører menneskets sanne relasjon til Gud i Hans Rike.<sup>183</sup>

I behandlingen av den verdslige virkeligheten fremheves at det ikke er Kirkens oppgave å være en sekulær politisk aktør i verden. Hennes funksjon er først og fremst av religiøs art.<sup>184</sup> Overfor det sivile samfunn må Kirkens rolle forstås som rådgivende, en som kan bistå verden i å finne sin retning og de verdier både samfunnet og enkeltmennesket bør søke å strebe etter.<sup>185</sup> Dette er en hjelp man fra Kirkens side ønsker å gi til alle mennesker.

---

<sup>179</sup> Ibid, §4-10

<sup>180</sup> Ibid, §12

<sup>181</sup> Ibid, §12,26

<sup>182</sup> Ibid, §17, 29-31

<sup>183</sup> Ibid, §38-39

<sup>184</sup> Ibid, §41-43, Denne beskrivelsen av Kirkens oppgave må derfor bli forstått underordnet ekklesiologien som konsilet først og fremst behandler i Lumen Gentium.

<sup>185</sup> Ibid

Resten av konstitusjonen tar opp konkrete utfordringer. Her søker konsilet å komme med kristne perspektiver som bør være med i beregningen for hvordan man ønsker å møte disse problemene.<sup>186</sup> Jeg skal her ikke komme inn på disse, men det Kirken gjør her er utøve i praksis det ansvar som man fastholdt i dokumentets første del.

### 5.2.2 Dignitatis Humanae

Det var mange forhold som gjorde det nødvendig og forventet at konsilet skulle komme med en uttalelse knyttet til religionsfrihet. I Europa hadde man i århundrer slitt med konfesjonssplittelsen og Kirkens frihet ovenfor de verdslige myndigheter. I Øst-Europa møtte man sterke utfordringer i kommunismen og, som nevnt ovenfor, hadde man også hatt problemer med de fascistiske styresmaktene. Kirken hadde etter beste evne forsøkt å imøtekomme disse utfordringene med en rekke konkordater der man i den enkelte situasjon prøver å komme frem til den mest hensiktsmessige løsningen. Men Kirken møtte også utfordringer på gamle og nye misjonsmarker. Eksempelvis hadde man siden 1957 store problemer med fritt å velge biskoper i Kina, og i andre deler av verden var Kirkens frihet og mulighet for å forkynne og ivareta de troendes interesser begrenset eller ikke-eksisterende.<sup>187</sup> Det mellomkirkelige klima var gått i retning av en mer positiv holdning til økumenisk dialog, og med opprettelsen av sekretariatet for Kirkens enhet hadde Johannes XXIII satt økumenikk på dagsorden. 28. oktober 1965, under to måneder før *Dignitatis Humanae* ble vedtatt, vedtok konsilet erklæringen *Nostra Aetate* - om Kirkens forhold til de ikke-kristne religioner. Også denne erklæringen gjorde det nødvendig med en bredere anerkjennelse av religionsfriheten dersom en dialog skulle kunne muliggjøres.<sup>188</sup> I *Pacem in Terris* hadde Johannes satt dette temaet på dagsorden ved å uttale seg positivt om Verdenserklæringen, sannsynligvis vel vitende om den utfordring som lå i friheten til fritt å velge og praktisere den religion man selv ønsker.

Spørsmålet om religionsfrihet får således flere dimensjoner. Det berører forholdet mellom stat og kirke, Kirkens forhold til andre religioner og kristne samfunn og ikke minst berører det synet på menneskets plass i samfunnet. Men spørsmålet om religionsfrihet går også inn på forholdet mellom Kirkens ansvar som sannhetsformidler og menneskets plikt som sannhetssøker.

Spørsmålet er også vanskelig fordi Kirken tradisjonelt sett har påberopt seg en enestående posisjon i samfunnet. En posisjon hun påberoper seg som en konsekvens av sin åndelige myndighet, og hennes funksjon som sannhetsformidler. Kirken har gjort krav på en unik frihet som hun ikke har forunt

---

<sup>186</sup> Ibid, §46ff

<sup>187</sup> Lamb, Levering, 375

<sup>188</sup> 1) *Nostra Aetate*, 2) Oftestad, 2010

andre trossamfunn. Når konsilet i *Dignitatis Humanae* § 2 sier at "[t]his Vatican Council declares that the human person has a right to religious freedom", en frihet som ikke utelukkende dreier seg om utøvelsen av den katolske religion, blir man direkte konfrontert med Kirkens tidligere uttalelse slik som Pius den IXs fordømmelse av utsagnet "Every man is free to embrace and profess that religion which, guided by the light of reason, he shall consider true".<sup>189</sup>

### 5.2.2.1 Personens rett til religionsfrihet.

Konstitusjonen er klar i sin erklæring om den enkelte persons religiøse frihet, en frihet som innebærer friheten til privat og offentlig å bekjenne og praktisere sin tro i henhold til sin samvittighet og i lys av personens frie vilje.<sup>190</sup> Konsilets begrunnelse er først og fremst å finne i forståelsen av den menneskelige person og dens verdighet.<sup>191</sup> Når konsilet poengterer at mennesket er fritt til å slutte seg til og praktisere sin religion i samsvar med samvittigheten, så er dette en frihet konsilet bekrefter uavhengig av sannhetsgehalten i den religiøse tro det eventuelt måtte dreie seg om.<sup>192</sup> Konsilet knytter derfor ikke friheten til den objektive sannheten som mennesket søker å finne i sin religiøse tilslutning, men til menneskets moralske ansvar til gjennom tro og fornuft å søke denne sannheten. Religionsfriheten må derfor ikke forstås som en frihet til selv å konstituere en sannhet, men en frihet til å søke sannheten.<sup>193</sup> Dersom denne søken skal anses som menneskets forpliktelse må det også ha en frihet som tilsvarende og muliggjør den forpliktelse som er gitt personen. Konsilet erklærer derfor at personen ikke skal bli utsatt for tvang, hverken fra enkeltindivider, grupper eller myndigheter i religiøse spørsmål – uavhengig av om dette er en tvang knyttet til tilslutningen til en religiøs sannhet eller praktiseringen av tilegnet religiøse tro.

Konsilets forståelse og anerkjennelse av religionsfriheten er riktignok ikke ubegrenset, begrensningen skjer fra to hold. For det første er det en ytre begrensning der det poengteres at samfunnet, innen gitte rammer, står fritt til å beskytte seg mot misbruk av religionsfriheten. Der utøvelsen av religionsfriheten ødelegger den offentlige ro og orden og slik strider imot menneskets moralske forpliktelser overfor seg selv, ens medmennesker eller samfunnet for øvrig, vil den rettmessige myndighet kunne gripe inn og begrense denne friheten. En slik form for begrensning ligger det innenfor samfunnets myndighet å regulere.<sup>194</sup> Den andre form for begrensning kan forstås som en indre begrensning som finner sted i forholdet mellom Gud og den enkelte person. Her er det snakk

---

<sup>189</sup> 1) *Dignitatis Humanae*, §2, 2) *Syllabus Errorum* §15

<sup>190</sup> *Ibid*

<sup>191</sup> *Ibid*, §1

<sup>192</sup> *Ibid*, §2

<sup>193</sup> *Ibid*

<sup>194</sup> *Ibid*, § 7

om samvittighetens forpliktende begrensning. Når mennesket er forpliktet til å søke sannheten, står det fritt til å søke den, men det står ikke fritt til å fortsette å være knyttet til et religiøst standpunkt som det innser at ikke er i overensstemmelse med sannheten, eller til ikke å tilegne seg og følge en sannhet det har funnet. Mennesket står derfor fritt til å søke, men når det har funnet sannhet eller avslørt løgn, er det forpliktet til å handle i overensstemmelse med dette. Menneskets moralske forpliktelse til å søke sannheten er dermed på den ene siden et grunnlag for dets frihet, men også en indre begrensning av denne friheten. Dette er en begrensning som ingenting utenfor mennesket fullt ut kan skjelve, men en begrensning som utvikles og finner sted i personens relasjon til seg selv og til Gud som taler til mennesket gjennom dets samvittighet, dets fornuft og gjennom den guddommelige åpenbaring. "Håndhevelsen" av denne begrensningen kan derfor utelukkende skje av den enkelte person, så vel som av Gud – de eneste som kjenner menneskets indre.<sup>195</sup>

### **5.2.2.2 Retten til å utøve sin religiøse frihet i fellesskap med andre**

Den friheten som tilkommer den enkelte person, innebærer også en rett til å uttrykke eller praktisere ens religiøse tro sammen med andre, noe som begrunnes i individets og i religionens sosiale natur.<sup>196</sup> Menneskets og religionens sosiale natur begrunner derfor retten til å samles, praktisere, undervise og forkynde religionen innenfor et fellesskap og til mennesker utenfor det religiøse fellesskapet. Religionsfriheten må således innebære at samfunnet i utgangspunktet heller ikke kan forby eller begrense religiøse bevegelses aktiviteter, men selvfølgelig innenfor de rammer som settes for den individuelle praktiseringen av troen.<sup>197</sup>

Retten til religiøs praksis i fellesskap berører også familien – som det mest grunnleggende fellesskap i samfunnet. Her fastholder Kirken at det er foreldrenes rett å styre familiens religiøse liv, og samtidig fastholder konsilet at foreldrene har rett til å påse at barnet vokser opp i et miljø som samsvarer med foreldrenes religiøse overbevisning, og som muliggjør en formasjon av barna i samsvar med denne. Barna skal derfor heller ikke bli gjort til gjenstand for uønsket religiøs innflytelse i strid med foreldrenes ønske. Men foreldrenes og familiens rett overkjøres også dersom all religiøs utdanning utelukkes innen et monopolisert utdanningssystem.<sup>198</sup>

Når *Dignitatis Humanae* setter en indre begrensning av religionsfriheten knyttet til personens plikt til å søke sannheten og å holde fast ved den når den er funnet, fastholder også konsilet en tilsvarende indre begrensning knyttet til samfunnet som helhet. Dette fordi samfunnet har en "moral duty..."

---

<sup>195</sup> Ibid, §3

<sup>196</sup> Ibid, §2, §4

<sup>197</sup> Ibid

<sup>198</sup> Ibid, 5

toward[s] the true religion and toward[s] the one Church of Christ".<sup>199</sup> Selv om denne begrensningen er en form for kollektiv forpliktelse, vil dette kunne tolkes i den retning at når det kollektive har kommet frem til en sannhet må denne sannheten også være styrende for samfunnets ordning. En form for kollektiv frihet i tilnærmingen til sannheten vil i så måte være forpliktende for samfunnet. Når da den katolske tro i Kirkens øyne representerer den sanne religion, medfører dette i siste instans en forpliktelse til å søke i retning av den katolske tro. Denne søken må imidlertid skje i frihet. Her er vi derfor i krysningpunktet mellom plikten til å søke sannhet på et kollektivt plan og personens iboende frihet til fritt å søke denne i henhold til sin samvittighet. For samfunnet, på samme måte som det enkelte mennesket, har en plikt til å søke sannheten og fastholde og bevare den når den først er funnet og akseptert. For Kirken er det like fullt en nødvendighet å tro at den sanne religion er den katolske tro, og derfor at samfunnet til syvende og sist bør tilegne seg denne troen, men dette er da en tro som samfunnet selv må ta til seg. I lys av personens frihet vil det dog være rimelig å gå ut fra at heller ikke det "katolske samfunn" kan praktisere sin religiøsitet på en slik måte at det undergraver de ikke-katolskes frihet til å følge en annen religion, uavhengig av om sannhetspåstandene i denne er i overensstemmelse med Kirkens lære, men selvfølgelig innenfor de begrensninger som er beskrevet ovenfor.

### **5.2.2.3 Kirkens rett til frihet**

Når konsilet uttaler seg om religionsfriheten, innbefattet denne friheten også en kollektiv dimensjon til å tro og praktisere denne troen i fellesskap med andre mennesker og til å organisere seg i religiøse grupper. De religiøse grupperes frihet begrunnes ut fra det sosiale aspektet ved både religionens og menneskets natur. Religiøse organisasjoners trosfrihet knyttes derfor i stor grad til menneskets religionsfrihet og springer ut fra denne. Når Kirken derimot snakker om sin egen frihet, gjøres dette ut fra et annet ståsted. Når konsilet fastholder Kirkens frihet i møte med verdslige myndigheter, argumenteres det ikke med utgangspunkt i personens frihet, men med utgangspunkt i en frihet som er gitt Kirken direkte fra en annen kilde enn mennesket selv. Kirken påpeker at hennes frihet er en frihet gitt direkte til Kirken ved Guds grunnleggelse av den i Jesus Kristus. En frihet som står i samsvar med hennes åndelige autoritet og hennes guddommelige oppdrag. Riktignok ser konsilet en sammenheng mellom religionsfriheten og Kirkens frihet, men den uttrykker også at det er en forskjell mellom de to.<sup>200</sup> Hva denne forskjellen i praksis består av, er allikevel ikke helt klart ut fra teksten. Men umiddelbart etter det aktuelle avsnittet kommer konsilet inn på Kirkens oppgave i verden, og det vil nok være relevant å se Kirkens frihet i sammenheng med denne. Denne oppgaven består i å

---

<sup>199</sup> Ibid, 1

<sup>200</sup> Ibid, §13



være "teach[er of] all nations" og da også en forkynner av sannheten over alt i verden.<sup>201</sup> Det vil da være mulig å forstå Kirkens rett og frihet som en frihet som innebærer at hun overalt og til alle tider skal kunne spre og forkynne den religiøse, så vel som den moralske, sannhet.<sup>202</sup> Det vil da heretter være mulig å forstå Kirkens egen ubetingede rett til frihet som en rett til fritt å kunne forkynne den kristne tro, uavhengig av den folkelige legitimitet den måtte ha i et gitt område, og at Kirken derfor fastholder en frihet til å være misjonerende i seg selv, til forskjell fra den personfundamenterte frihet som tilsies de øvrige religiøse samfunn. Dette kan være et veldig viktig poeng i forholdet mellom den universelle Kirke og de enkelte stater. For med dette forstår den universelle Kirke sin indre og ytre frihet. Kirken sikrer seg på denne måten fra statlig innblanding i de kirkelige forhold, men den sikrer seg også mot en "folkelig" innblanding i de religiøse spørsmål. Når Kirken fastholder sin frihet uavhengig av personens religionsfrihet, vil ikke en gitt stat kunne støtte en lokal folkelig "maktovertagelse" av de kirkelige forhold. Dette er nok spesielt viktig i de land hvor katolikker utgjør en sterk nominell majoritet, og hvor Kirken kan risikere å bli popularisert eller nasjonalisert i religionsfrihetens navn, noe man hadde sett forsøk på i land som Tyskland, Frankrike og Italia.

#### 5.2.2.4 En årsak til splittelse

For Kirken, både under og etter konsilet, førte *Dignitatis Humanae* med seg en ny teologisk utfordring, da det ble stilt spørsmål om kontinuiteten i Kirkens lære. Konsilteksten selv vitner om en bevissthet om denne utfordringen, da den finner det nødvendig å presisere at man her ikke går på akkord med tidligere tradisjonell katolsk lære.<sup>203</sup> Ser man på ordlyden fra Kirkens ordinære magisterium og sammenligner denne med tidligere uttalelser fra det ekstraordinære, er det imidlertid liten tvil om at det her finnes et faktisk brudd i hvordan Kirken både taler om, og forholder seg til, andre religioners plass i samfunnet.<sup>204</sup>

Dersom et brudd i Kirkens tradisjon faktisk har funnet sted, vil dette føre til at man står overfor utfordringer fra to hold. For det første vil det gi de mest konservative kreftene, i særlig grad representert av det skismatiske fellesskapet etablert av biskop Lefèbvre, rett i sin påstand om at Kirken her bryter med sin tradisjon, og derfor langt på vei legitimere deres brudd. På den andre siden vil man også ha en utfordring knyttet til Kirkens mest ytterliggående liberale krefter. For dersom et

---

<sup>201</sup> Ibid, §14

<sup>202</sup> Ibid

<sup>203</sup> "Therefore it leaves untouched traditional Catholic doctrine on the moral duty of men and societies toward the true religion and toward the one Church of Christ." *Dignitatis Humanae*, §1

<sup>204</sup> Distinksjonen mellom Kirkens ordinære og ekstraordinære magisterium er del av en omfattende diskusjon i etterkant av Det første Vatikankonsil. Veldig forenklet kan man si at det ekstraordinære magisteriet praktiseres gjennom konsiler eller når Paven taler *ex cathedra*. Det ordinære magisteriet er den myndighet biskopene besitter når de praktiserer sin rolle som lærer.

faktisk brudd i disse spørsmål har funnet sted vil det kunne bety at tilsvarende brudd vil være mulig innenfor andre områder av Kirkens lære.<sup>205</sup>

Det dette viser, er at man innen en kirkelig sosialteologi med utgangspunkt i de forandringer som har skjedd tidligere ikke kan fravike eller bryte med lærens grunnleggende prinsipper, eller fritt se bort fra tidligere læreuttalelser fordi deres situasjon ikke samsvarer med den man har i dag.

Utgangspunktet, eller de grunnleggende prinsippene for Kirkens sosiallære, kan derfor ikke forandres, men kan utelukkende tilpasses til en annen tid og derfor uttrykkes og vektlegges på andre måter. Men *Dignitatis Humanae* viser oss også at Kirken i møte med nye situasjoner kan vise stor fleksibilitet i møte med de ulike sosiale og politiske situasjonene.

### 5.2.3 Konsilet – et vendepunkt

For Kirkens møte med de moderne menneskerettighetene utgjør Det andre Vatikankonsil et vendepunkt på flere områder. I *Gaudium et Spes* ser vi at Kirken i all hovedsak anerkjenner de fleste av de rettigheter som også kommer til uttrykk i Verdenserklæringen. I *Dignitatis Humane* har man langt på vei overvunnet den største terskelen knyttet til spørsmålet om religionsfrihet. At møtet mellom Kirken og menneskerettigheter i stor grad kan oppfattes som en helomvending, er nok riktig, men å si at dette var noe som utelukkende skjedde under konsilet er nok å overdrive hurtigheten i forandringen. En viktig grunn for dette skifte er at det fra Kirkens side gradvis ble mer tjenlig å ha en viss avstand til statene. Slik kunne man bevare sin egen handlingsfrihet, en frihet som i en ny situasjon enklest kunne oppnås ved å fokusere på personens frihet overfor staten. At Kirken også i større grad er blitt bevisst sin tilstedeværelse i land hvor den enten ikke representerte flertallet eller ikke fritt kunne praktisere sin tro har nok også vært en drivfaktor.

Biskopenes overveldende oppslutning om dokumentene viser en sterk indre enhet i spørsmålet og gir Kirken legitimitet i møte med og promotere menneskerettighetene.<sup>206</sup> Samtidig har man fått plassert rettighetene inn i en kristen kontekst og fått gitt dem et teologisk fundament som er avgjørende for at Kirken i sin forkynnelse og arbeid skal kunne verne om og promotere menneskerettighetene. Det faktum at to av konsilets dokumenter i stor grad direkte (*Dignitatis Humanae*) og indirekte (*Gaudium et Spes*) berører menneskerettighetene blir også viktig for Kirkens faktiske arbeid og fokus i tiden som kommer. Siden Leo XIII har vi sett at Kirken aktivt har engasjert seg i de sosiale spørsmål, men det blir nå helt tydelig at dette er et meget sentralt anliggende for Kirken også i fremtiden.

---

<sup>205</sup> Dulles, Avery Cardinal, *Religious Freedom: Innovating and Development*, i *First Things* 118, December 2001, 35-59

<sup>206</sup> For *Dignitatis Humanae* stemte 2308 biskoper for dokumentet, mens 70 stemte mot. For *Gaudium et Spes* stemte 2307 biskoper for og 75 biskoper mot.

Beskyttelsen, promoteringen og forkynnelsen av personens verdighet og de rettigheter som springer ut av denne, er blitt gjort til en sentral del av Kirkens misjon i verden, fordi den frihet og de rettigheter som springer ut av menneskets verdighet, er av avgjørende betydning for menneskets mulighet til å tilegne seg troen og i størst mulig grad gjøre Guds rike nærværende.

Den utvikling som har skjedd, har også gitt Kirken et helt unikt verktøy i møte med samfunnet, der hun kan hevde sin frihet på samfunnets egne premisser, uten at hun går på akkord med sin egen lære. I møte med de totalitære og ofte sosialistiske regimene utgjør dette en unik mulighet, men også i møte med den moderne vestlige kultur gir det Kirken et språk som kan forstås og aksepteres. Slik gir det på ny Kirken en mulighet til å la sin stemme bli hørt.

## Kapittel 6: Kirken gjør seg til rettighetenes forsvarer (1965-)

### 6.1 Paul VI

Da Giovanni Kardinal Montini (1897-1978) ble valgt til pave i 1963, var dette midt under konsilet. Det ble raskt tydelig at den nye paven, som sin forgjenger, ønsket at konsilet skulle være til fornyelse, både hva angikk Kirkens indre anliggender og Kirkens forhold til verden. Dette bærer også konsilets dokumenter preg av.<sup>207</sup> Samtidig som konsilet foregikk viste Paven raskt sin tilstedeværelse på den internasjonale arenaen. Ikke bare ble han den første pave som reiste med fly, men han besøkte i løpet av sitt pontifikat samtlige fem kontinenter.<sup>208</sup> Både på sine reiser og fra Roma uttrykte han et sterkt fredsengasjement og talte ofte varmt om menneskerettighetene.<sup>209</sup> Han manet til våpennedrustning og til bedring av de fattiges kår, og han uttrykte også bekymring for konflikten i Vietnam. Han var nok også den første paven som virkelig tok inn over seg Kirkens internasjonale dimensjon. Ikke bare reiste han, men han utnevnte en rekke kardinaler fra andre kontinenter enn det europeiske. Videre innførte han bispesynoder som en motvekt til den sterkt italiensk og europeiskpregede romerske kurien. Som første pave tok han også plass på FNs talestol i forbindelse med organisasjonens 20 års-jubileum i 1965.<sup>210</sup>

”Man and peace, that was the double passion of Paul VI”, slik karakteriserer Franco Biffi pave Paul VI.<sup>211</sup> Dette er en karakteristikk som stemmer godt både med de dokumentene som kom til fra konsilets side under Pauls ledelse, og enda tydeligere i måten han implementerer konsilet i Kirkens liv og da især i dens forhold til verden.<sup>212</sup> For Kirkens indres vedkommende etablerte blant annet den pavelige kommisjonen ”Justitia et Pax”, det pavelige råd ”Cor Unum”, og han satte fredsfokuset på dagsorden på de nyopprettede bispesynodene, samt ved opprettelsen av ”Fredsdagen”.<sup>213</sup> Paul hadde gode diplomatiske egenskaper og la også vekt på de diplomatiske forbindelser, både med

---

<sup>207</sup> Coopa, 225

<sup>208</sup> Ibid, 233

<sup>209</sup> International Federation of Catholic Universities Research Coordination Center. 133

<sup>210</sup> Ibid, 226-233

<sup>211</sup> Ibid, 131

<sup>212</sup> Et eksempel på dette finner vi ikke minst i encyklikaen *Populorum Progressio*, som vi skal komme tilbake til.

<sup>213</sup> ”Justitia et Pax”

([http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_pro\\_20011004\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_pro_20011004_en.html)), ”Cor Unum”

([http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/corunum/corunum\\_en/index\\_en.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/corunum_en/index_en.htm)) som har som sitt mål å jobbe for de trengende, Blant annet bispesynoden i 1971 med tema ”rettferdighet i verden”

([http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/index.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index.htm)), Første ”Fredsdag” fant sted i 1968 (14 år før FNs første ”Verdens fredsdag”). ([http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/messages/peace/documents/hf\\_p-vi\\_mes\\_19671208\\_i-world-day-for-peace\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19671208_i-world-day-for-peace_en.html)) (<http://www.fn.no/Aktuelt/Kalender/Internasjonal-fredsdag>)

meningsmotstandere og meningsfeller, og gjennom sin diplomatiske holdning bedret han antagelig mange katolikkers forhold, især bak jernteppet.<sup>214</sup>

Pavens fokus på betydningen av enkeltmenneskets vilkår for å bevare freden, sammen med konsilets etterdønninger, virket sterkt i Kirken og da spesielt i de land hvor befolkningen led under dårlige vilkår. Sammen med andre faktorer var nok Pavens holdninger motiverende for frigjøringssteologien.<sup>215</sup> En del vil allikevel mene at han ikke gikk langt nok i å liberalisere og fornye Kirken.<sup>216</sup> Det sier seg nesten selv at han møtte kritikk både fra de mest konservative, som biskop Lefèvbre, og de mest liberale.<sup>217</sup>

Pavens fredsengasjement hadde en vid utstrekning, og som konsilpave hadde han også en betydelig innvirkning på gjennomføringen av konsilet og de dokumentene det resulterte i. Utenom konsilet er det særlig Pavens teologiske integrering av menneskerettighetene, som en del av Kirkens misjonerende, karitative og fredsskapende oppdrag, jeg finner av størst interesse. Hans forsøk på å inkludere den moderne rettighetstanken i kirkens teologi vil man kunne finne i en rekke av hans taler, brev og encyklikaer, men encyklikaen *Popolorum Progressio* er spesielt verdt å merke seg.<sup>218</sup>

### 6.1.1 Popolorum Progressio

*Popolorum Progressio* behandler i utgangspunktet behovet for en økonomisk frigjøring, men som tittelen tilsier dreier encyklikaen seg også om noe mer, nemlig om folkenes mulighet til utvikling. Selv om rammen for encyklikaen er av økonomisk karakter, avslører argumentasjonen et betydningsfullt skritt for Kirkens møte med alle typer rettigheter og for rettighetenes plass innen Kirkens teologi.

Encyklikaens overordnede tema kretser rundt menneskets evne og mulighet for en genuin utvikling. Paven poengterer at mennesket hele tiden søker etter forandring og å utvikle sine egenskaper, kapasiteter og muligheter. Dersom mennesket skal kunne ha mulighet til en slik personlig vekst forutsetter dette politisk frihet, men også en økonomisk og sosial frihet. Frihet er ikke bare

---

<sup>214</sup> Coopa, 231

<sup>215</sup> Ibid

<sup>216</sup> Blant annet i spørsmål knyttet til prevensjon. Jf. Humane Vitae, [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_en.html)

<sup>217</sup> Coopa, 231

<sup>218</sup> Blant andre dokumenter av interesse: Evangelii Nuntiandi, Octagesima adveniens, Humanae Vitae, alle tilgjengelige på [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/index.htm](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/index.htm)

nødvendig for det enkelte menneskets utvikling, men også for nasjoners eller fellesskaps utvikling.<sup>219</sup> Muligheten for menneskets utvikling, som individ så vel som for menneskeheten som helhet, forutsetter frihet både for individet og for grupper med tanke på den økonomiske, sosiale og politiske situasjonen. Dette behovet for frihet er grunnleggende for menneskets utvikling og er forankret og springer ut av menneskets verdighet, dets frie vilje og dets intellektuelle kapasitet, som alle er et resultat av at mennesket er skapt i Guds bilde. Videre slår encyklikaen fast at mennesket ved sin fødsel er skapt til å ta del i sin "selvrealisering" og den kollektive realiseringen av menneskeheten og verden som helhet. Mennesket er dermed en medarbeider i Guds kontinuerlige skapende og opprettholdende virke.<sup>220</sup> Mennesket, som er kallet av Gud for å realisere seg selv i samsvar med de egenskaper og talenter som er det gitt, har derfor også et medansvar, ja en plikt, til å utvikle både seg selv og ved sin egen utvikling også å bringe verden fremover til dens realisering. En sann realisering av ens personlige potensial blir i encyklikaen en måte for det enkelte mennesket å nærme seg det endelige mål som er fastsatt av Gud, og realiseringen kan derfor bli forstått som menneskets vei til frelse.<sup>221</sup>

Når Paul knytter menneskets utviklingsmulighet til et gitt mål, innebærer det også en forståelse av at denne utviklingen har en bestemt retning. En god og sann utvikling kan derfor ikke utelukkende bestemmes av menneskets subjektive oppfattning, men er bestemt av skaperordenen og derfor en utvikling som retter seg mot Gud som menneskets "first truth and the highest good".<sup>222</sup> Når mennesket streber etter å realisere seg selv, står det således i fare for å gå i feil retning, eksempelvis ved å glemme å se sin egen utvikling og fremgang isolert fra menneskehetens og verdens fremgang som helhet. Når individet realiserer seg selv står det samtidig i fare for å gjøre dette på bekostning av andre.<sup>223</sup> Utviklingen kan også føre det enkelte mennesket til stagnasjon og til og med tilbakefall, eksempelvis dersom man erstatter det endelige målet med et midlertidig.<sup>224</sup>

Pavens argumentasjon i *Populorum Progressio* finner jeg av stor relevans for plasseringen av rettighetene inn i en sentral del av den kristne tro, nemlig inn i et forløsningsperspektiv. Når Paven fremhever at mennesket er kallet til å utvikle seg og sine egenskaper så vel som den verden det lever i, forutsetter dette at mennesket har en faktisk frihet til å gjøre dette. En frihet som vil innebære at mennesket må få dekket sine livs-oppettholdende behov, men også at mennesket må ha en viss økonomisk mulighet og tilstrekkelig med tid til å jobbe med sin egen utvikling. Det betyr også at

---

<sup>219</sup> *Populorum Progressio*, § 6

<sup>220</sup> *Ibid*, §14-16, 27

<sup>221</sup> *Ibid*, 15

<sup>222</sup> *Ibid*, 16

<sup>223</sup> *Ibid*, 19

<sup>224</sup> *ibid*

mennesket må ha frihet til å utvikle seg åndelig så vel som intellektuelt og sosialt. Videre betyr det at det enkelte mennesket må ha mulighet til alene og sammen med andre å kunne forbedre sine egne økonomiske kår, dog ikke på bekostning av andres frihet. Dersom det er menneskets kall, og da også dets plikt, å arbeide på sin egen, fellesskapets og verdens utvikling, forutsetter dette at personen må ha en rett og en mulighet til å gjøre dette. Like fullt medfører det motsvarende plikter til å påse at andre også nyter disse rettigheter og friheter. Dette fordi Guds kall er universelt, og de ressurser for menneskelig utvikling som han har lagt ned i skaperverket, er ment å understøtte alle menneskers utvikling. Alle rettigheter må derfor sees i lyset av alles rett til å få del i de nødvendige goder for slik å kunne utøve sitt ansvar om å realisere seg selv.<sup>225</sup> Retten til utvikling kan slik sees på som en samlesekk for alle andre grunnleggende rettigheter, fordi denne retten forutsetter at fyllden av menneskets andre rettigheter ivaretas.<sup>226</sup> Når menneskerettighetene søker å ivareta og sikre menneskets rett og plikt til å realisere seg selv, for slik å kunne nå frem til sitt endelige mål, får opprettholdelsen av rettigheten et klart religiøst motiv. Det å kjempe for at rettighetene blir ivaretatt, blir derfor en kamp også for menneskets mulighet til å nærme seg Gud, og følgelig knyttet til kanskje den mest sentrale del av Kirkens, så vel som Kristi, misjon i verden, nemlig å føre mennesket til Gud.

Paul VI ble en pave som på flere måter skapte et solid fundament for en kirkelig støtte til og promotering av menneskerettighetene. På det teoretiske plan knyttet han rettighetene til Kirkens teologi, og slik er han også med på å forankre Kirkens sosiale engasjement tett til Kirkens helhetlige virke. Ved sin utstrakte reisevirksomhet var han i stand til å møte, motivere og inspirere Kirken lokalt til å bedrive karitativt arbeid. Dette på en slik måte at det ikke utelukkende dreide seg om en veldedig "førstehjelp", men i kraft av sin posisjon som Kirkens universelle leder fikk han satt dette arbeidet inn i en global sammenheng. Ved sin reisevirksomhet og ved utstrakt diplomatisk arbeid var han også tydelig til stede i de internasjonale fora, og han benyttet i stor grad disse mulighetene til å tale freden, forsoningen og menneskeverdets sak. Ved opprettelsen av nye organer innen kurien sikret han et universelt fokus på det sosiale arbeidet, og ved en økt inkludering av biskoper, prester og legfolk fra de ulike verdenshjørner styrket han muligheten for at også de mer perifere stemmene kom frem, noe som igjen bidro til at Kirkens stemme lettere ble hørt og forstått.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> Ibid, 22

<sup>226</sup> Bispesynoden i 1971 uttrykker følgende "The right to development must be seen as a dynamic interpenetration of all those fundamental human rights upon which the aspirations of individuals and nations are based."

<sup>227</sup> Coopa, 225ff

## 6.2 Johannes Paul II

Da kardinalkollegiet i oktober 1978 møttes til konklav for andre gang på ett år, skal det ha vært en viss spenning mellom de "konservative" og de "liberale", noe som skal ha splittet den italienske majoriteten og muliggjort at en ikke-italiener ble valgt. Hva som faktisk skjedde under Michelangelos skapelsesberetning i Det sixtinske kapell, får man overlate til spekulasjonene, men resultatet er kjent. Karol Józef Wojtyła ble valgt som den første ikke-italiener på Peters trone siden Hadrian VI (1522-23).<sup>228</sup> Wojtyła, som kom fra det kommunistiske Polen, hadde opplevd 2. verdenskrig på nært hold og kjente fra sitt eget bispedømme den totalitære stats undertrykkelse av enkeltmenneskets rettigheter, og særlig de som var knyttet til tanke og religionsfrihet. Den nyvalgte Paven var også en ung pave, bare 58 år og i god fysisk form, noe som bebudet at han kom til å inneha embetet for en god stund fremover. Han var en mann fra enkle kår og hadde lang pastoral erfaring både som prest, hjelpebiskop og senere erkebiskop og kardinal. Han kjente godt til forholdene bak jernteppet, både for folk flest og på høyere politisk nivå. Som biskop hadde han utkjempet en rekke kamper med og for det polske folk ovenfor den antireligiøse kommunistiske styresmakten, en kamp han fortsatte også etter konklavet.<sup>229</sup> At Wojtyła valgte samme navn som sin forgjenger, og derfor ble den andre paven med dobbeltnavn, kan tyde på at han ønsket både å ære sin kortsittende forgjenger, og også hadde et ønske om å bære med seg arven fra Johannes den XXIII og Paul VI.<sup>230</sup>

Som pave viste Johannes Paul raskt sin interesse for menneskets verdighet og for promoteringen av de internasjonale rettighetene slik de uttrykkes i FNs Verdenserklæring. Allerede den 2. desember 1978, kun en drøy måned etter at han ble valgt, sendte han et budskap til FNs generalsekretær i forbindelse med Verdenserklæringens 30års-jubileum. I dette budskapet snakker han varmt om rettighetene og de tiltak som kommer til uttrykk i de ulike konvensjoner for å gjøre rettighetene i størst mulig grad juridisk bindende. Paven uttrykker et ønske om at stadig flere stater skal slutte seg til disse konvensjonene, og han poengterer at det er avgjørende for rettighetenes vilkår at de må ha sitt grunnlag i respekt og anerkjennelse av personens verdighet.<sup>231</sup>

Det er vanskelig å si om det er Pavens pastorale reiser eller hans teologiske og filosofiske uttalelser og encyklikaer som har bidratt mest til at hans tid på Peters stol kan betegnes som et pontifikat for menneskets verdighet og rett. Ingen pave hadde noen gang reist så mye. Gjennom sin reisevirksomhet fikk han mulighet til å møte store folkemengder, en rekke statsoverhoder og enkeltmennesker fra ulike land og kulturer. Paven benyttet i stor grad disse anledningene til å tale

---

<sup>228</sup> Weigel, 235-259

<sup>229</sup> Ibid

<sup>230</sup> Noe Johannes Paul selv bekrefter i *Redemptor Hominis* §2.

<sup>231</sup> John Paul II, Tale til FNs generalsekretær, 2.12,1978,



menneskeverdets og menneskerettighetenes sak, en sak han så på som helt sentral i Kirkens forkynnelse.<sup>232</sup> Det var med utgangspunkt i menneskets verdighet og dets rett til frihet han på mange av sine reiser benyttet muligheten til å kritisere ulike regimer og stater, uavhengig av om disse var sosialistiske eller kapitalistiske, demokratiske eller diktatoriske. Hans kritikk av sittende totalitære regimer er allment kjent, og da spesielt hans kamp mot det til dels totalitære og kommunistiske Øst-Europa. Allerede i 1978 reiste han til Polen, hvor han blant annet mintes de grusomheter som fant sted i Auschwitz. Her samlet han store folkemengder til messefeiring, noe som ble ansett som en ren provokasjon overfor landets sosialistiske ledelse.<sup>233</sup> Ved flere anledninger henvender Paven seg til FN, både skriftlig og ved selv å tale fra forsamlingens talerstol. Ved de fleste tilfellene roser han organisasjonen for dens fokus på menneskerettighetene. I sitt budskap til FN i 1998, i anledning Verdenserklæringens 50års-jubileum, beskriver han Verdenserklæringen som "one of the most precious and important documents in the history of law".<sup>234</sup> Han poengterer og kritiserer en tendens til at enkelte trekker frem bestemte rettigheter for samtidig å glemme de andre, noe han anser som en trussel for erklæringen som helhet.<sup>235</sup> Dette viser at Paven ikke bare anerkjente Verdenserklæringens artikler, men også at det var nødvendig at den ble sett på som en helhet. Det er nok også hans forståelse at der enkelte rettigheter blir brutt, vil dette være et overtramp på menneskets verdighet, som igjen vil gjøre det lettere å bryte flere av menneskets rettigheter. I budskapet kommenterer han også positivt de organisasjoner og individer som sammen med FN tar på seg ansvaret som rettighetenes vakthund. Han berører det faktum at rettighetene ikke selv gir en antropologisk argumentasjon for sitt innhold, og han poengterer at det derfor er avgjørende at de ulike kulturer, nasjoner og religioner fyller dette tomrommet for å sikre at menneskerettighetene opprettholdes.<sup>236</sup>

Bare noen år tidligere, i forbindelse med FNs 50års-juubileum, hadde Paven selv stått på talerstolen i Generalforsamlingen. Ved siden av å kommentere FN generelt som et fredsprosjekt for å styrke samarbeidet mellom statene, kommer han inn på menneskets verdighet og rettigheter. Han minner forsamlingen på at det var forrakt for menneskets verdighet som 50 år tidligere hadde vært årsaken til etableringen av organisasjonen og drivkraften bak Verdenserklæringen, og at man derfor også i dag må ha denne verdighet klart for øye. I talen kommer han inn på menneskets frihet, et begrep som knyttes opp til menneskets verdighet. Naturlig nok gjør han dette i en kontekst der

---

<sup>232</sup> Johannes Paul II, Centesimus Annus, 1991, §53

<sup>233</sup> Coppa, 239

<sup>234</sup> Johannes Paul II, Budsskap til presidenten for FNs 53. Generalforsamling 30. november 1998

<sup>235</sup> Ibid

<sup>236</sup> Ibid

kommunismens fall i Europa er friskt i minne, og han viser til at dette i hovedsak skyldes menneskets lengsel etter frihet. Når Paven senere i den samme talen reflekterer over frihetsbegrepet, avslører han også viktige elementer i sin egen tenkning. Han viser til at frihet og menneskeverd henger uløselig sammen, men at friheten heller ikke kan løsrives fra sannheten. Han fremhever at sannhet ikke skal sees på som en begrensning for menneskets frihet, men heller må forstås som frihetens garantist. Han trekker frem at frihet hverken må forstås som retten til ubegrenset å kunne realisere sine ønsker, eller som fravær av tyranni. Han definerer heller frihet som *“ordered to the truth, and is fulfilled in man’s quest for truth and in man’s living in the truth.”*<sup>237</sup> På denne måten trekker han frem tre nøkkelbegreper som sammen kan sies å beskrive hans pontifikats møte med menneskerettighetene: *menneskets verdighet, frihet og sannhet*. Det han på denne måten også peker på, er at menneskerettighetene i dag står overfor en indre trussel ved at de brukes for å fremme individualisme og egoisme, der man i rettighetenes navn og under frihetens fane ikke bare har bekjempet tyrannier, men også forsvart en stadig sterkere grad av egoistisk individualisme.<sup>238</sup> Sovjetunionens fall må derfor ikke bli sett på som en hvilepute. Paven ser også fremover og oppfordrer Generalforsamlingen til å møte fremtiden med forventning og håp for slik å fortsette å arbeide for en *“kjærlighetens sivilisasjon”*.<sup>239</sup> Her ser vi en forbindelse til hans tale til den samme forsamling 16 år tidligere, der han blant annet tar opp et fjerde nøkkelbegrep i sitt pontifikat, nemlig *“utvikling”*.<sup>240</sup>

I denne talen fra 1979 omtaler han også verdenserklæringen og sier blant annet at:

*“The document is a milestone on the long and difficult path of the human race. The progress of humanity must be measured not only by the progress of science and technology, which shows man’s uniqueness with regard to nature, but also and chiefly by the primacy given to spiritual values and by the progress of moral life”*.<sup>241</sup>

At han her setter fokus på *“åndelige”* rettighetene, for så i neste avsnitt å trekke frem sitt besøk til Polen bare måneder i forkant, er verdt å merke seg. Fra besøket i Polen trekker han frem Auschwitz og kommer inn på tortur og undertrykkelse. Han poengterer at det må arbeides for at dette må forsvinne i alle stater, og at slike handlinger ikke kan forsvares ut fra et ønske om å ivareta den nasjonale sikkerheten eller å bevare sannheten. Det er vanskelig ikke å tolke dette i lys av hans erfaringer til det sovjetiske regime som han selv så godt kjente fra sin bispegjerning. I denne talen

---

<sup>237</sup> Johannes Paul II, *Tale til FNs Generalforsamling*, 5. oktober 1995,

<sup>238</sup> Ibid

<sup>239</sup> Ibid

<sup>240</sup> Johannes Paul II, *Tale til FNs generalforsamling*, 2. oktober 1979, hentet fra:

<sup>241</sup> Ibid

gjør han også flere ting av interesse. Han går blant annet inn på debatten mellom politiske og økonomiske rettigheter og hvordan forholdet mellom disse to bør forstås. Han omtaler ikke dette skillet på den tradisjonelle måten, men uttrykker heller et skille mellom åndelige og materielle rettigheter – noe sitatet over gjenspeiler<sup>242</sup>. Utvikling (progressio), trekkes også frem som et tema i forbindelse med hva rettighetene søker å beskytte, og slik knytter Paven også en tråd til sin forgjengers encyklika "Populorum Progressio". Denne sammenligningen gjør han eksplisitt i avsnitt 11 gjennom et direkte sitat fra encyklikaen der det sies "the new name for peace is development". Når menneskerettighetene har som mål å sikre freden, må de også ha som mål å sikre menneskets utvikling, både som individ og fellesskap. Slik må rettighetene sikre at mennesket, som individ og fellesskap, kan utvikle seg både med tanke på de materielle goder og ikke minst i spørsmål om de åndelige goder. Han fremhever at det er helt vesentlig for menneskets utvikling, for dets verdighet og frihet, at rettighetene forstås som en helhet, for kun slik er de i stand til å ivareta "the dignity of human being, understood in his entirety, not as reduced to one dimension only."<sup>243</sup> Dette må nok sees som et spark både mot øst og vest, men når Johannes Paul påpeker at de åndelige rettigheter er så mye lettere å gi, fordi forrådet av åndelige midler ikke minskes ved utdeling, er det nok en særlig kritikk av østblokken.<sup>244</sup>

Disse talene og budskapene bærer preg av de samtidige politiske forhold, både implisitt og eksplisitt, og da spesielt spenningen mellom statene på hver sin side av Jernteppet. Det er likevel verdt å merke seg at dette ikke er den eneste kontekst Paven forholder seg til. Gjennom sin reisevirksomhet viste han et stort engasjement også for andre problemstillinger, enten dette var utfordringer i Midtøsten, sosiale forskjeller mellom nord og sør, eller konflikter internt i ulike stater.<sup>245</sup> Fellesnevneren er at han søker fred og frihet for enkeltmenneskene, begge forutsetninger for en sann personlig og sosial utvikling. Men han setter også begrensninger for frihets- og frigjøringskampen, og han kritiserer i en rekke sammenhenger forsøk på å relativisere sannhetsbegrepet i frigjøringsens navn. Han poengterte at en virkelig frihet er avhengig av aksept for, og et genuint ønske om å søke, den objektive sannhet.<sup>246</sup>

---

<sup>242</sup> Dette nye navnet kommer eksplisitt til uttrykk i avsnitt 14 (jf også Witt & Alexander 2010, 127)

<sup>243</sup> Ibid, 13

<sup>244</sup> Ibid, 14

<sup>245</sup> Jf. bla. reisen til "Det hellige land" i 2000, der han i stor grad ønsket å formidle et budskap om fred og forsoning, hans tale til den Afrikanske bispesynoden i Johannesburg i 1995 ([http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1995/september/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19950917\\_sinodo-sud-africa\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/september/documents/hf_jp-ii_spe_19950917_sinodo-sud-africa_en.html))

<sup>246</sup> Noe blant annet irettesettingen av Leonardo Boff (bla. Charles 2006, 313f) illustrerer, se også encyklikaen Veritatis splendor §1-4

Dersom mennesket skal kunne utvikle seg, må gitte forutsetninger ligge til grunn, og det er disse forutsetningene for utvikling rettighetene søker å beskytte.<sup>247</sup> Det kanskje mest slående i Johannes Pauls pontifikat sammenlignet med tidligere paver er hans globale orientering, men fokus ligger konstant på enkeltmennesket, til tross for en relativt politisk kritikk av enkelte regimer. Dette kan nok til en viss grad skyldes at han oppfattet verdens problemer som problemer med utgangspunkt i enkeltmenneskets lidelse, noe som samsvarer med motivasjonen bak Verdenserklæringen. Når Paven i en årrekke vier så mye oppmerksomhet til et tema, må det også ligge en overbevisning om at det på det aktuelle tidspunkt er en særskilt oppgave for Kirken å formidle dette budskapet.

Den grunnleggende teologiske og filosofiske begrunnelsen for Johannes Pauls fokus og promotering av enkeltmenneskets frihet og rettigheter har vi allerede sett tydelige spor av. Den settes dog i en større sammenheng i flere av hans encyklikaer, der den teologiske argumentasjonen gjøres mer eksplisitt, en argumentasjon som kanskje kan sammenfattes i hans forståelse av menneskets utvikling. Mennesket, som skapt i Guds bilde, har en iboende verdighet, en verdighet som begrunnes i at mennesket er den eneste skapning som Gud har skapt for dets egen skyld. Mennesket ble også skapt til å ta del i Guds herredømme over jorden og er utrustet med fornuften og samvittigheten, slik at det ved sine egenskaper er i stand til å ta del i dette "medherredømme" på den best mulige måten. Gud ønsket det også slik at mennesket skulle være fritt "*so that he would seek his Creator of his own accord and would freely arrive at full and blessed perfection by cleaving to God*".<sup>248</sup> Som et resultat av syndefallet står mennesket konstant i fare for å vende seg bort fra Guds sannhet, "in search of an illusory freedom apart from truth itself".<sup>249</sup> Men mennesket har en iboende trang til å søke både frihet og sannhet. Friheten og sannheten henger uløselig sammen. Dette fordi mennesket ikke vil kunne være "genuint fritt" uten at det også kjenner og søker en objektiv sannhet, og fordi sannheten som er i Gud, ikke kan søkes og aksepteres uten at mennesket gjør dette ved en fri tilslutning.<sup>250</sup> Gjennom åpenbaringen, både den naturlige og den spesielle, legger Gud sannheten frem for mennesket, men mennesket må selv slutte seg til denne. Dersom mennesket skal kunne bli perfekt, bli det det er ment å være, må det også ha en innledende frihet til å følge og ta til seg Guds sannhet og fritt forbli i den.<sup>251</sup> Menneskets tilnærming til friheten må sees som en prosess, der mennesket stadig søker, men hvor det også fortsetter å falle for fristelsen ved å søke sannheten og friheten andre steder enn der den er å finne. Dette er en mulighet mennesket må ha dersom det fritt skal kunne nærme seg Gud, men det er også en mulighet som kan gjøre veien lang.

---

<sup>247</sup> Address of His Holiness John Paul II to the Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization, New York, 1995, 10

<sup>248</sup> *Veritatis Splendor*, 1993, §38

<sup>249</sup> *Ibid*, §1

<sup>250</sup> *Redemptor Hominis*, §12

<sup>251</sup> *Veritatis Splendor*, § 16-17

For at mennesket skal kunne søke sannheten, forutsettes det at mennesket har en faktisk mulighet til å gjøre dette. Det enkelte mennesket må i utgangspunktet ikke forhindres fra fritt å søke sannheten og å leve i overensstemmelse med sin samvittighetsbetingede overbevisning. Dette betyr ikke at de "sannheter" mennesket kommer frem til og velger å leve etter, faktisk er sanne, men av respekt for menneskets verdighet og dets frihet kan ikke mennesket forhindres fra å søke, fordype seg i og leve etter det det selv mener å ha funnet av sannheten.

En slik tankegang får konsekvenser for den mellommenneskelige relasjonen og da de sosiale forhold menneskene i mellom. Dersom mennesket skal kunne utvikle seg og nærme seg sannheten, må det ikke forhindres fra å søke denne sannheten om Gud og verden. På denne måten blir Kirkens sosiallære ikke bare grunnfestet i personen, men den blir også en vesentlig del av Kirkens teologiske og pastorale virke, som begge har som mål å bringe sannheten til verden og verden til sannheten.

Når Johannes Paul kjemper for menneskerettighetene, må dette sees som en del av han spesifikke pastorale og misjonerende oppdrag. Dette fordi han kjemper for at de grunnleggende betingelser for at mennesket skal kunne søke og nærme seg Gud skal bli ivaretatt. Da er både de materielle og åndelige rettigheter vesentlige. Dersom menneskets fysiske vilkår ikke blir ivaretatt, og om det fratras muligheten til å ha "med-herredømme" over jorden, vil det ikke kunne ta del i, og selv være en del av, den utviklingen det er kallet til.

At det for Johannes Paul ble særlig viktig å ta fatt på denne oppgaven kan nok delvis forstås ut fra den verdenssituasjonen man befant seg i. En situasjon hvor fattigdom i en rekke land hindret menneskets mulighet til fremtidig utvikling, og hvor diktatorer og ateistiske regimer hindret borgere fra å utvikle sine åndelige verdier, men også Kirken fra å delta i samfunnet og å forkynne de religiøse sannheter.

Resultatene av Johannes Paul IIs pontifikat er mange. For en rekke mennesker har han nok vært med på å endre hvordan man ser på og forholder seg til Kirken. Hans tydelige fokus på allmennmenneskelige verdier og Kirkens arbeid for disse var med på å gjøre Kirken mer akseptabel for dem som stod utenfor. Det er også tydelig at Paven har vært en viktig bidragsyter for å implementere menneskerettighetene i en katolsk tenkning, så vel som i Kirkens aktive støtte til ulike bevegelser som kjempet for sin rett.<sup>252</sup> Johannes Paul har gitt et betydelig bidrag både ved sitt engasjement og med sine encyklikaer til å utvikle Kirkens sosiallære, og gitt Kirken en posisjon i verdenssamfunnet som menneskeverdets beskytter. Kritik har han likevel fått, spesielt fordi han i en

---

<sup>252</sup> Eksempelvis kan nevnes Kirkens støtte til Solidaritetsbevegelsen i Polen, men også hennes aktive engasjement i Sør-Amerika. Witt and Alexander 2010, 132

del henseende, som blant annet homofili, abort og prevensjon, ikke har vist villighet til å liberalisere Kirkens offisielle holdning.

### 6.3 Benedikt XVI

Da Benedikt XVI ble valgt til pave i 2005, var det først og fremst en akademiker og kuriekardinal konklavet valgte. Selv om Joseph Ratzinger (1927-) fra 1977 i noen år var erkebiskop av bispedømmet München og Freising, ble han allerede kort tid etter utnevnelsen kreert til kardinal. Å påstå at Benedict har lang pastoral erfaring, vil derfor være en overdrivelse. Ratzinger hadde derimot en god akademisk karriere bak seg. Etter prestevielsen i 1951 begynte han å undervise ved høyskolen i Freising, og to år etter avla han sin doktorgrad i teologi. Senere underviste han også i Bonn, Münster, Tübingen og Regensburg. Fra 1962 til 1965 var han involvert i konsilet som teologisk rådgiver for kardinal Frings av erkebispedømmet Köln. Etter konsilet samarbeidet han med fremtredende skikkelser i spesielt det tyske teologiske miljøet, og sammen med andre konsilteologer som Küng og Schillebeeckx utgav han det teologiske tidsskriftet *Consilium*. I 1969 brøt Ratzinger dette samarbeidet, og sammen med blant annet Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar og Walter Kasper startet han tidsskriftet *Communio*, som var mindre radikalt enn *Consilium*. Tolv år senere, i 1981, ble den fremtidige paven utnevnt til prefekt for troskongregasjonen samt president for både den pavelige bibelkommisjon og den internasjonale teologiske kommisjonen. Johannes Paul II gjorde således den tyske kardinalen til en sentral skikkelse i Vatikanet, og at han i 1982 ble løst fra sine plikter i bispedømmet og flyttet til Roma, ble en naturlig følge av dette.<sup>253</sup> Ratzinger forble, frem til konklavet i 2005, prefekt for troskongregasjonen, men innehadde også en rekke andre sentrale posisjoner. Han ledet blant annet arbeidet knyttet til utgivelsen av Den katolske kirkes katekisme i 1992. Han var også i en periode medlem av statssekretariatet, og fra 2002-2005 var han kardinalkollegiets dekan.<sup>254</sup>

Når Benedikt i 2005 tar fatt på sin oppgave som Kirkens øverste leder, er det i en verden som har forandret seg mye siden Johannes Paul nesten 30 år tidligere hadde fått den samme oppgaven. Kommunismens fall i Øst-Europa er definitivt en viktig hendelse for Kirken, men også andre forandringer i verdenssamfunnet kan være verdt å merke seg. Først og fremst kan en peke på en enorm teknologisk utvikling som på en drastisk måte har forandret enkeltmenneskets kommunikasjonsmulighet så vel som dets tilgang til informasjon fra alle verdensdeler. En annen

---

<sup>253</sup> Kristiansen og Rise, 326-333

<sup>254</sup> Benedict XVI biografi på vatican.va, hentet fra: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/biography/documents/hf\\_ben-xvi\\_bio\\_20050419\\_short-biography\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/biography/documents/hf_ben-xvi_bio_20050419_short-biography_en.html) den 28.05.2011

situasjon Kirken har måttet forholde seg til, er Kinas raske vekst og stadig økende styrke som verdensmakt. Kirkens situasjon i Kina er svært komplisert, men en fellesnevner er at myndighetene til stadighet forsøker å begrense Kirkens frihet.<sup>255</sup> Poenget i denne sammenheng er å understreke at Kirken og kristne i Kina ikke nyter tilstrekkelig frihet. Om noe annerledes, er dette også tilfellet i andre nærliggende land, slik som Vietnam og ikke minst i Nord-Korea, hvor Kirken (som andre religioner og kirkesamfunn) nærmest er utryddet. Kirkens vilkår er også sterkt presset i en del andre regioner, slik som i Midt-Østen, og i enkelte muslimskdominerte deler av Afrika. I disse områdene opplever man også begrensninger og restriksjoner fra myndighetene, men folkelig forfølgelse forekommer også. Benedikt har naturligvis ved flere anledninger vist bekymring for disse og lignende situasjoner.<sup>256</sup>

Den økende terrortrusselen har også gjort sitt for å forandre verdensbildet. Blant flere ting har dette ført til at man i dag møter en trussel mot freden fra en ny instans som er vanskeligere å identifisere. Frykten for sammenstøt mellom stormaktene er muligens redusert, men frykten for mindre og mer ustabile regimers tilgang til masseødeleggelsesvåpen har økt. At også private organisasjoner kan få tilgang til slike våpen, er med på å gjøre verdens trusselbilde mer uoversiktlig og potensielt sett større.

Siden 2008 har den internasjonale verdensøkonomien, og i stor grad det tradisjonelt rike nord og vest, møtt store utfordringer i forbindelse med *finanskrisen*. De økonomiske problemene har blant annet ført til at man i rike land har opplevd en høy arbeidsledighet og et velferdssystem som for alvor er blitt satt på prøve. Gjeldskrise er ikke lenger noe man bare snakker om i møte med de tidligere koloniene, men også med henblikk på nasjoner som i lang tid har nydt vekst og gode leveforhold.

Miljøtrusselen eller klimaproblemene har også kommet på dagsorden de siste årene. Her har man vist stor bekymring for miljøets evne til å håndtere den menneskelige belastning knyttet til dagens måter å utnytte og forbruke ressurser på. Miljøspørsmålet er tatt opp på et nivå der det innbefatter forholdet mellom fattige og rike deler av verden, så vel som fremtidige generasjoners eksistensgrunnlag. Slik er dette spørsmålet i høyeste grad blitt gjort til et sosialt og moralsk spørsmål.

Det foregående er på ingen måte et forsøk på å danne et utfyllende bilde av den globale utviklingen og situasjonen i verden i dag, men Benedikt tar opp samtlige av disse temaene, direkte eller

---

<sup>255</sup> Det er nok et direkte resultat av Kinas vekst og Kirkens forhold i landet som resulterte i at Vatikanet lanserte [vatican.va](http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/23543.php?index=23543&po_date=16.03.2009&lang=en#TESTO_IN_LINGUA_INGLESE) på kinesisk våren 2009. (http://press.catholica.va/news\_services/bulletin/news/23543.php?index=23543&po\_date=16.03.2009&lang=en#TESTO\_IN\_LINGUA\_INGLESE)

<sup>256</sup> Se blant annet Benedict XVI, budskapene for verdens fredsdag i 2007 og 2011: § 5 i 2007 budskapet og § 1, 13 i 2011 budskapet

indirekte, i flere av sine budskap, enten dette er i encyklikaer, meddelelser blant annet i forbindelse med verdens fredsdag, eller taler som blant annet til FNs generalforsamling.

Når det kommer til Benedikts forhold til menneskerettighetene, ligger han i stor grad på samme linje som sin forgjenger. Likevel er hans tilnærming og fokus noe annerledes. Dette er ingen overraskelse med tanke på at de to pavene på mange områder er to vidt forskjellige personer i tillegg til at de utfordringer verden står overfor, har forandret seg radikalt. Som sin forgjenger, viser Benedikt en sterk tilslutning til rettighetene og en overbevisning om at det er en nødvendighet at disse blir overholdt for å verne det felles gode, freden og menneskets utvikling.<sup>257</sup> Benedicts begeistring for FNs Verdenserklæring kommer tydelig frem når han omtaler den som *“a decisive step forward along the difficult and demanding path towards harmony and peace”*,<sup>258</sup> og han støtter også opp om de forsøk som gjøres for at menneskerettighetene får utslag i positiv internasjonal lovgivning. Han poengterer at det i visse tilfeller ikke bør tilhøre det internasjonale samfunns rett å gripe inn når en stat svikter sitt ansvar for å beskytte sine borgeres rettigheter, men at dette faktisk kan være en plikt.<sup>259</sup>

Dette poenget er hentet fra Benedikts tale til FNs Generalforsamling, en tale som vier menneskerettighetene mye oppmerksomhet.<sup>260</sup> Paven taler varmt om både Verdenserklæringen og FN generelt, men han viser også til en rekke utfordringer knyttet til disse. Noe av det første han sier til forsamlingen, er at rettighetene er til for å sikre menneskets verdighet, og at anerkjennelsen og respekten for dette verdet, uten unntak, er avgjørende for at rettighetene ikke begrenses og relativiseres med bakgrunn i politiske, kulturelle, sosiale eller religiøse argumenter. Den universalitet som kommer til uttrykk ved at man knytter rettighetene til menneskets naturgitte verdighet, sees på som viktig å strebe etter, spesielt siden det i dag gjøres forsøk på å fremme egne partikulære rettigheter. Til tross for at Paven ønsker rettighetene en plass innenfor juridiske rammer, ser han også en risiko ved en utelukkende juridisk tilnærming til disse. Han mener det er nødvendig at rettighetene i stor grad må bli ansett som et uttrykk for rettferdighet, og at det er fra dette de henter sin endelige autoritet – og dermed ikke utelukkende av den grunn at de er formalisert i et juridisk system. Paven konkretiserer sin frykt for en juridifisering og en kulturell, sosial og politisk relativisering av rettigheten ved å peke på religionsfriheten. Her fremhever han at denne friheten må innbefatte at mennesket ikke må legge fra seg sin tro for å være aktive medlemmer i samfunnet.

---

<sup>257</sup> Eks: Benedict XVI, Budskap til Verdens Fredsdag 2007 bla. §4,(9), 12.

<sup>258</sup> Benedict XVI, Budskap til Verdens Fredsdag 2008

<sup>259</sup> 1) *“Every State has the primary duty to protect its own population from... violations of human rights... If States are unable to guarantee such protection, the international community must intervene with the juridical means provided in the United Nations Charter and in other international instruments.”* Benedict XVI, Tale til FNs generalforsamling, 18. April 2008. 2) Se også ovennevnt tale til Verdens fredsdag i 2007 §14

<sup>260</sup> Ikke overraskende siden FN samme år skulle feire 60års-jubileum for Verdenserklæringen



Paven poengterer at "[t]he rights associated with religion are all the more in need of protection if they are considered to clash with a prevailing secular ideology or with majority religious positions of an exclusive nature."<sup>261</sup> Her peker Paven i flere retninger, både mot et sekularisert Europa og mot ekskluderende religiøse regimer, men muligens også mot de mer antireligiøse regimene blant annet i Øst-Asia.

Ved siden av disse talene og meddelelsene er det naturlig å rette blikket mot Pavens encyklikaer, som i større grad er et uttrykk for embedets myndighet. I denne sammenheng vil jeg da trekke frem *Caritas in Veritate*, utgitt ved 40 årsmarkeringen for *Populorum Progressio*. Her skal man blant annet merke seg Pavens beskrivelse av Paul VI's encyklika som "the *Rerum Novarum* of the present age".<sup>262</sup> Dette bør ikke gå upåaktet hen, med tanke på hvor viktig nettopp *Rerum Novarum* er blitt for forståelsen og utviklingen av Kirkens sosiallære. I de innledende avsnitt av encyklikaen trekker Benedikt opp en rekke grunnleggende prinsipper som er avgjørende for hvordan menneskelige samfunn kan fungere og utvikle seg. Her spiller han selvfølgelig på forholdet mellom sannhet og kjærlighet (*caritas*) som grunnleggende for Kirkens sosiale engasjement. Han poengterer blant annet at "[f]idelity to man requires fidelity to the truth, which alone is the guarantee of freedom (cf. *Jn 8:32*) and of the possibility of integral human development."<sup>263</sup> På denne måten knytter paven et bånd mellom sannhet og mennesket, et bånd som er avgjørende for at mennesket skal kunne være fritt og utvikle seg, en utvikling som med referanse til *Populorum Progressio* må omfatte "the whole of the person in every single dimension".<sup>264</sup> Her setter Benedikt indirekte fingeren på en rekke av de utfordringer han mener å finne i verden av i dag. Problemer som trekkes frem, er blant annet en manglende erkjennelse av menneskelig verdighet, relativisering av sannheten, en vrangforestilling om og en innholdstømming av frihetsbegrepet og et alt for snevert syn på utvikling.<sup>265</sup>

Paven er også påpasselig med å poengtere at Kirken ikke har praktiske løsninger på de problemer man står overfor i samfunnet, hverken nasjonalt eller internasjonalt. Det er derimot Kirkens oppgave å formidle og forkynne sannheten, understreker han.<sup>266</sup> Det Kirken skal komme med, er derfor ikke først og fremst gode forslag til løsninger på ulike problemer, men hun må ha frihet til å kommentere

---

<sup>261</sup> Benedict XVI, Tale til FN's generalforsamling, 18. april 2008

<sup>262</sup> *Caritas in Veritate*, §8,

<sup>263</sup> *Ibid*, §9

<sup>264</sup> *Ibid* 11

<sup>265</sup> Ytterligere eksempler på at paven gjentatte ganger fokuserer på disse punktene finner vi blant annet utover i encyklikaen (§21-33), men vi ser det også i flere av hans taler og budskap, som for eksempel prekenen i Glasgow 16. september 2010, der han både peker på at "dictatorship of relativism" stadig mer truer samtiden, og hvor han også peker på de kristnes kall til å fremme retten til liv ved å ta med seg sin religiøse visdom inn i samfunnet. Prekenen er hentet den 29.05.2011 fra:

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20100916\\_glasgow\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100916_glasgow_en.html)

<sup>266</sup> *Caritas in Veritate*, §9

og være med på å fremme de sannheter hun kjenner. Disse sannheter som Kirken har og formidler er av stor relevans for en god menneskelig utvikling, en utvikling preget av forståelsen at den i seg selv ikke er et mål, men at mennesket er kallet til utvikling og kallet til å utvikle seg som hele mennesker med et mål utenfor seg selv.

Benedikts pontifikat så langt er på mange måter preget av at han på nytt prøver å gi en håndrekning til verden. Han viser tiltro til at den kristne innsikt kan bidra til at verden i størst mulig grad utvikler seg på en måte som gagnar menneskeheten og slik gjør det jordiske liv mer levelig. Paven ser først og fremst menneskerettighetene som verktøy for å sikre menneskets frihet og mulighet til fritt å utvikle seg. Det vil også si at han blant annet stiller seg positiv til mye av det som ofte legges i den noe vage kategorien "3. generasjons rettigheter".<sup>267</sup> Disse krever i hovedsak at forholdene legges til rette for menneskets utvikling og fremtidige eksistens, ikke bare i dag, men også for fremtidige generasjoners rett til liv.

Benedict, som sin forgjenger, har i stor grad talt menneskerettighetenes sak, men for denne paven har nok den intellektuelle kampen for å sikre rettighetenes normative og førpolitiske grunnlag i større grad stått i fokus. Dette skyldes at han i et stadig mer pluralistisk samfunn ser faren for en relativisme som i sin tur også vil kunne føre til at menneskerettighetene relativiseres.

---

<sup>267</sup>Ibid, §43

# Del 2 Teologi, Kirke og rettighetskrav

---

## Kapittel 7: Innledning

Kirkens vei til aksept av og promotering av menneskerettighetene slik de kommer til uttrykk i Verdenserklæringen har vært lang. Kirkens offisielle lære om menneskerettighetene slik den uttrykkes i dag, må anses som relativt ny. Noe annet ville vært merkelig fordi Verdenserklæringen er av ny dato, til tross for at tanken om menneskerettighetene går lenger tilbake i tid. Siden Det andre Vatikankonsil har menneskerettighetene fått stor tilslutning fra Kirkens Magisterium, med den forutsetning at menneskets rettigheter må forstås og settes i sammenheng med menneskets plikter. Når Kirken i nyere tid stiller seg bak menneskets umistelige rettigheter, gjøres dette med en forutsetning av at mennesket også har plikter som samsvarer med de rettigheter det gjør krav på. Dette er plikter som forplikter mennesket til å strebe etter det felles gode og etter ivaretagelsen av andres samsvarende rettigheter.

Etter Det andre Vatikankonsil og med *Dignitatis Humane* og *Gaudium et Spes*, som startskudd har vi sett en tilsynelatende radikal endring i læreembedets holdning til tanken om individuelle og umistelige rettigheter. Det kanskje tydeligste og mest kontroversielle eksempelet er Kirkens holdning til religionsfriheten. Både i *Caritas* og i *Syllabus Errorum* levner ordlyden liten tvil om at religionsfrihet fordømmes, og kontrasten til språkbruken, anerkjennelsen og proklameringen av religionsfriheten i *Dignitatis Humanae* og i en rekke av Johannes Paul II's uttalelser er slående. Ikke bare poengteres det at mennesket har religionsfrihet, men ved flere anledninger fremheves den som den viktigste og mest grunnleggende av alle menneskets rettigheter.<sup>268</sup>

Selv om religionsfriheten er det tydeligste eksempelet på en radikal dreining i Kirkens møte med menneskerettigheter, er den langt fra det eneste. En kan blant annet også trekke frem hvordan Kirken har forholdt seg til pressefriheten og til enkeltpersonens deltagelse blant annet i det politiske liv. Det finnes derfor en rekke eksempler som kan understøtte Hornsby-Smiths beskrivelse av Kirkens møte med menneskerettighetene som "*a U-turn in official Church teaching*".<sup>269</sup> Det vil da være naturlig er å stille spørsmål om hvordan en slik u-sving kan være mulig for Kirken, som formidler av evige og universelle sannheter, uten at det setter hennes troverdighet og selvforståelse i fare.

---

<sup>268</sup> Eks i *Dignitatis Humanae*, § 1

<sup>269</sup> Hornsby-Smith 2006, 119

Hvordan er det mulig for Kirken i det ene århundret å fordømme at "*[e]very man is free to embrace and profess that religion which, guided by the light of reason, he shall consider true*", og i det neste proklamere "*that the human person has a right to religious freedom*"?<sup>270</sup> Dette eksemplet er av de mest radikale man kan trekke frem, og illustrerer tydelig en teologisk utfordring knyttet til Kirkens forståelse av sin posisjon som sannhetsformidler og som lærer i de evige sannheter.

---

<sup>270</sup> Syllabus Errorum, §15 og Dignitate Humane, §2

## Kapittel 8: Utvikling og kontekstualisering

Først og fremst vil det være naturlig å prøve å forstå tilsynelatende motsetningen som ble trukket frem i innledningen med bakgrunn i de ulike sammenhenger tekstene er blitt til innenfor. Med bakgrunn i den historiske presentasjonen finner jeg det i det minste plausibelt at det blant annet i *Caritas* og *Syllabus* tilfelle først og fremst er en gitt ideologi og politisk bevegelses forståelse av religionsfrihet eller samvittighetsfrihet man har tatt stilling til. Da kan man argumentere for at det som egentlig fordømmes, ikke er religionsfriheten slik vi forstår den i dag, men den antireligiøse liberalistiske holdningen. Pius X' *Syllabus* kan derfor tolkes som et noe mer "pastoralt" dokument som i praksis har til hensikt å advare mot og oppfordre til en avstandstaking fra gitte typer antiklerikale eller antireligiøse ideologier.<sup>271</sup> For at en slik tilnærming skal ha noe for seg, forutsettes en forståelse av katolsk teologi og av Kirkens oppgave som noe mer enn en ren "dogmemaskin" som produserer og konstaterer evigvarende og uforanderlige sannhetsutsagn.

At Kirken i møte med "menneskerettigheter" har forholdt seg til mer enn bare de konkrete menneskerettigheter og en gitt forståelse av disse, fremgår av den fremstillingen som er gjort så langt. Spørsmålet om Kirkens møte med rettighetene blir derfor også et spørsmål om Kirkens møte med de bakenforliggende ideologier, grupper og politiske forhold. Møtet er på denne måten et møte mellom ulike kulturer og holdninger, for ikke å snakke om et møte mellom ulike tider. Disse møtene mellom Kirken og rettighetene bærer også preg av at de ulike aktørene eller institusjonene ikke er statiske, hverken i sin ytre fremtreden eller i sin egen selvforståelse. Heller ikke Kirkens forståelse av seg selv kan sies å være den samme i dag som den var for 200 eller 2000 år siden. Dette gjelder både Kirkens forståelse av sitt indre liv og forståelsen av Kirkens plass og funksjon i samfunnet. Det samme gjelder også de ulike stater og nasjoner. Deres territorier er forandret, samfunnsforståelsen og befolkningssammensetning er endret og fordelingen av ansvar og oppgaver har skiftet.

### 8.1 Sannhet og forandring

Når så mange forhold, til og med aktørene selv, forandrer seg, vil dette medføre at relasjonen mellom de ulike aktørene påvirkes. Det innebærer at det som en gang var sant om den enkelte institusjon ikke nødvendigvis vil fortsette å være sant i fremtiden. Dette vil igjen føre med seg at sannheten om relasjonen mellom ulike institusjoner også vil forandre seg over tid. Disse sannheter, som må kategoriseres som relative eller timelige, må man selvfølgelig forholde seg til så lenge de er

---

<sup>271</sup> Dette er en tilnæringsmåte som er brukt i en rekke tilfeller, se blant annet Avery Dulles, *Church and Society*, 276 ff, George Weigel, *The Catholic Human Rights Revolution*, [www.ewtn.com/library/chistory/hrrevolu.txt](http://www.ewtn.com/library/chistory/hrrevolu.txt) (hentet 12.04.2011)

gjeldende, men når forholdene forandrer seg slik at sannheten ikke lenger kan sies å være gyldig, vil det ikke lenger være tjenlig å fastholde disse i sin opprinnelige form. Det vil være meningsløst og medføre vrangforestillinger å gjenta slike sannheter.

Både menneskerettighetene og Kirken er en del av en slik sammenheng som i stor grad er preget av utvikling og forandring på en rekke områder. Når menneskerettighetene blant annet sier noe om forholdet mellom staten og enkeltmennesket, eller mer indirekte staten og religionen, så berøres områder og institusjoner som er i nærmest konstant forandring og utvikling, både ad intra og ad extra. At denne utviklingen eller forandringen er med på å gjøre en rekke påstander betinget til en gitt sammenheng og tid, er ikke det samme som å si at det ikke finnes universelle eller evige sannheter om de enkelte institusjoner eller forholdet mellom dem. Det vil imidlertid ofte bety at de mer permanente sannhetene formidles må uttrykkes forskjellig til ulike tider.

Forandringen vil også måtte medføre at det til ulike tider er nødvendig å fokusere og presisere enkelte sannhetslementer tydeligere enn andre. I noen sammenhenger vil man muligens også måtte artikulere sannheten på en måte som ved en senere eller tidligere anledning kunne oppfattes som misvisende eller til og med falsk. Innenfor teologien vil derfor en påstand om et gitt saksforhold i en kontekst kunne være rett og sann, mens den på et annet tidspunkt kan oppfattes som heresi. Dette vil også kunne være tilfelle der hvor selve saksforholdet påstanden beskriver, ikke er endret, men fordi forståelseshorisonen, eller den sammenheng påstanden finner sted innenfor, har forandret seg. Slik er det ikke bare påstander om de mer relative sannheter som over tid eller i ulike situasjoner forandrer seg, men også påstander om de absolutte sannheter vil kunne ha behov for "reartikulering". Dette vil ikke være tilfelle fordi sannheten som formidles er relativ, men fordi perspektivet den formidles ut ifra og til, sammenhengen den formidles innenfor eller formidlingen i seg selv, kan være relativ. Når Kirken har tatt for gitt at det finnes objektive og absolutte sannheter, betyr det at Kirken har tro på muligheten til å formidle disse. Det er også hennes oppgave å gjøre dette, uten at dette med nødvendighet betyr at den sannhet man karakteriserer må beskrives på identisk måte til enhver tid, eller at fokus for kommuniseringen alltid må ligge på de samme elementene.

## **8.2 Kirken som sannhetsformidler**

Kirken som sannhetsformidler må altså ta høyde for at det finnes relative sannheter, men også relativiteten i utsagn om de sannheter som i seg selv er absolutte. Dette forteller oss noe om Kirken som sannhetsformidler. For det første betyr det at Kirken kan formidle midlertidige sannheter, der

påstandens sannhetsgehalt er betinget både i kraft av fenomenet som beskrives og at sammenhengen det beskrives innefor ikke er konstant. For det andre viser det at man kan formidle endelige sannheter, men der påstandens sannhetsgehalt er betinget fordi påstanden selv er betinget til tross for at *fenomenet* som beskrives er konstant. Dette forteller oss i sin tur at Kirken i sin oppgave som sannhetsformidler kontinuerlig må vurdere og revurdere både hva man uttaler seg om og hvordan man uttaler seg om den gitte sannheten. I dette arbeidet med å tilrettelegge de evige sannheter er det også nødvendig for Kirken å gjøre en prioritering med tanke på hvilke sannhetsforhold man til ulike tider ønsker å fokusere på i ens formidling.

I denne prosessen blir Kirkens oppgave som sannhetsformidler også mer kreativ. Når ting forandrer seg, er det presserende at man søker etter forståelse både av timelige og evige sannheter. Når Kirken til stadighet kommer opp i nye situasjoner, vil hun måtte søke å finne sannheten om disse situasjonene, men dette gjør hun selvfølgelig ikke løsrevet fra det "sannhets-forråd" som hun allerede besitter. Det vil si at når Kirken møter nye utfordringer, som hun må ta stilling til må hun søke å finne sannheten om disse tingene. Slik gjorde Kirken på slutten av 1800-tallet da hun eksempelvis begynte å uttale seg om arbeidernes forhold, og poengterte hva som er en moralsk rett behandling av arbeiderne. Mye av det som da sies om moralsk behandling av arbeiderne er også betinget av en gitt strukturering av arbeidsmarkedet, og det vil på mange måter være stor forskjell på hva som vil være god behandling av en fabrikkarbeider i London i 1889 og en gårdsgutt i Telemark i 1785.

Som ekspert på tro og moral, må Kirken særlig søke å finne de moralske og religiøse sannhetene i de situasjonene man til enhver tid befinner seg i. De sannheter man slik kommer frem til, vil selvfølgelig ikke kunne være i uoverensstemmelse med de evige sannheter, men de kan være i strid med tidligere timelige sannheter. Måten man artikulerer den nye sannheten på, kan også tidvis være i uoverensstemmelse med tidligere artikuleringer av evige sannheter, men ikke med sannheten selv.

Dette arbeidet blir i aller høyeste grad et kreativt arbeid som stadig prøver å utfolde seg på nye måter i det Kirken kontinuerlig søker å finne nye sannheter om de "nye ting", men også fordi Kirken søker å finne nye, mer hensiktsmessige måter å uttrykke de "gamle ting" på.

I dette arbeidet har Kirken en vanskelig oppgave, i skjelningen mellom hvilke sannheter som kan kategoriseres av mer midlertidig art og hvilke som er evige. I en del tilfeller vil dette kunne vise seg å være relativt klart, men i andre tilfeller vil det være en komplisert oppgave. En grunnholdning i et slikt møte vil da kunne være at jo mer "konstant" det man uttaler seg om er, jo mer konstant vil innholdet i sannhetspåstanden kunne være. Når Kirken uttaler seg om de grunnleggende religiøse sannheter, som eksempelvis Kristi guddommelige natur, vil sannheten man uttaler seg om være

konstant, og sannhetspåstanden så godt som konstant. På samme måte vil det være tydelig at når Kirken går inn på de politiske forholdene i en stat, må dette i mye større grad sees på som timelig.

Under temaet "True and Fals Reform in the Church" beskriver Avery Dulles Kirkens ansvar på følgende måte:

*"Her first responsibility is to preserve intact the revelation and the means of grace that have been entrusted to her. Her second responsibility is to transmit the faith in its purity and make it operative in the lives of her members. Her third responsibility is to help persons who are not yet her members, and human society as a whole, to benefit from the redemptive work of Christ."*<sup>272</sup>

Det Dulles her sier er da at Kirkens første og primære ansvar er å forvalte åpenbaringen som gjøres tilgjengelig i Skrift og Tradisjon. Dette ansvaret innebærer å bevare nådemidlene, sakramentene og sakramentaliene. Det andre ansvaret er knyttet til å kommunisere og formidle både den åpenbarte sannheten og det sakramentale til de kristne, mens hennes tredje oppgave er å strekke ut en hjelpende hånd til verden som helhet, slik at verden kan nyte godt av den sannhet og nåde som springer ut fra Kristi virke, som åpenbaringsens fylde.

Dersom vi knytter de ulike typer sannhet til Dulles' beskrivelse av Kirken, vil de evige sannheter primært tilhøre Kirkens første ansvar og være forankret i den åpenbarte sannheten. Dette ansvaret dreier seg om bevaringen av de endelige sannheter som er gitt til Kirken og de kristne, og Kirkens oppgave er å bevare forståelsen av og kunnskapen om disse sannheter intakt. Hennes andre ansvar dreier seg primært om å tilrettelegge og artikulere de sannheter som ligger i åpenbaringen for Kirkens medlemmer, slik at de kan få tilgang til åpenbaringen og nådemidlene som Kirken er gitt å ivareta og disponere. Her vil man til ulike tider og sammenhenger måtte benytte seg av forskjellige virkemidler i formidlingen, men hensikten skal hele tiden være at en mest mulig autentisk forståelse av de evige sannheter overleveres til de troende. Eksempler på utvikling og tilpassning i dette henseende kan man finne i Kirkens liturgiske utvikling, i utarbeidelsen av katekismer og i forkynnelsen. Her er det Kirken selv som snakker om de evige tros- og moralsannheter, men det er først og fremst de evige sannheter og tilgangen til nådemidlene man søker å formidle og gjøre tilgjengelige for de troende. Den tredje oppgaven, som ikke bare skal tjene de kristne, men hele verden, dreier seg i større grad om at Kirken med bakgrunn i sin innsikt i sannheten skal kunne bistå verden

---

<sup>272</sup> Dulles 2008, 403



som helhet. I dette arbeidet tar man selvfølgelig utgangspunkt i de evige sannheter og Kristi frelsesverk, men man møter også en rekke partikulære situasjoner hvor man må applisere de evige sannheter. Det er da i forbindelse med Kirkens tredje ansvarsområde de timelige sannheter skapes, for her er hensikten ikke først og fremst er å formidle åpenbaringen, men å bistå i de timelige anliggender på bakgrunn av åpenbaringen og Kristi frelsesverk. På dette området må Kirken være bevisst sin kompetanse og dens begrensninger. I disse spørsmålene er ikke Kirken den eneste kvalifiserte aktøren, slik hun er i de to foregående tilfellene. Her er Kirken, i likhet med andre aktører, en autoritet og en spesialist innen enkelte områder. Når Kirken uttaler seg om forhold tilhørende dette feltet blir det derfor alltid med en viss reservasjon.

### 8.3 Tradisjon, sannhetsformidling og samfunnsaktør

Kirkens samfunnsmessige og sosiale ansvar havner altså først og fremst under det som Dulles trekker frem som den tredje forpliktelsen. Men fordi dette verdslige engasjementet ikke kan gjøres uavhengig av de åpenbarte sannheter, men tar utgangspunkt i dem, blir Kirkens tradisjon viktig fordi det er gjennom tradisjonen at Kirken *"perpetuates and hands on to every generation all that it is and all that it believes."*<sup>273</sup> Tradisjonsbegrepet blir avgjørende for forståelsen av hvordan Kirken forholder seg i spenningen mellom åpenbaringen og de evige tros- og moralsannheter i møte med de timelige forhold, ulike kulturer, vitenskaper, samfunn osv.<sup>274</sup>

Tradisjonsbegrepet er ikke umiddelbart entydig og har vært gjenstand for mye teologisk debatt. Forståelsen og artikuleringen av Tradisjonen har derfor heller ikke vært konstant i ulike teologiske sammenhenger og til ulike tider. En utvidet drøftelse av tradisjonsbegrepet vil ikke være mulig i denne sammenheng, men Tradisjonen må likevel berøres. Dette fordi det er i møte med Tradisjonen, og læreembetet som dens formidler og vokter, at den teologiske utfordringen knyttet til utviklingen i Kirkens forhold til menneskerettighetene på mange måter ligger. Når det er ved Tradisjonen Kirken bevarer og overleverer sin tro, må det også være innen Tradisjonen at utviklingen i tilnærmingen til menneskerettighetene har funnet sted. Når man problematiserer at Kirken i et århundre sier noe og i neste århundre gir uttrykk for noe annet, blir dette problematisk fordi man hevde at Kirken ikke er konsekvent og ikke holder fast ved sin egen Tradisjon, ved at man ikke viderefører den sannhet man har fått tilgang til gjennom åpenbaringen. Når erkebiskop Lefèbvre kritiserer Det andre Vatikankonsil

---

<sup>273</sup> Dei Verbum, § 8

<sup>274</sup> Dulles, Avery, *Tradition and Creativity in Theology*, i *First Things* nr. 9 1992, hentet fra: [www.firstthings.com/print/article/2008/02/002-tradition-and-creativity-in-theology-14](http://www.firstthings.com/print/article/2008/02/002-tradition-and-creativity-in-theology-14) den 30.06.2011

for å bryte med Kirkens tidligere lære, er det en dyptgripende anklage fordi han da sier at Kirken har sviktet i sine to viktigste oppgaver og i så måte har sluttet å være det den er.<sup>275</sup>

Selv om tradisjonsbegrepet kan romme ulike aksenter, har man i Kirken siden konsilet hatt en relativt dynamisk forståelse av dette begrepet. Tradisjonen anser man i denne sammenheng som noe mer enn en reproduksjon av det fortidige, mer som en videreføring av innholdet i den åpenbarte trossannhet, noe som da også krever tilpasning og justering i uttrykksformen. Det er derfor avgjørende for videreføringen av tradisjonens innhold at man har åpenhet og tilpasningsdyktighet til omverdenen.<sup>276</sup> Konsilets *aggiornamento* blir slik en nødvendig konsekvens av tradisjonen, riktignok aldri uten at man samtidig tar med seg innholdet, erfaringen og sannheten som ligger i det foregående. Tradisjonen må ikke stagnere i sin form, men være dynamisk og åpen for utvikling. Den refleksjon som teologien gjør når den søker å aktualisere Tradisjonen, blir da også en kreativ eller skapende aktivitet, fordi refleksjonen innenfor nye problemstillinger og utfordringer gir et nytt perspektiv og dermed også en bedre og fullere forståelse av de evige åpenbarte sannheter som Kirken har mottatt i sin fylde ved åpenbaringen. Tradisjonen forutsetter derfor både et tilbakeblikk og en konstant ajourføring, der ajourføringen ikke bare er et uttrykk for en tilpasning av det som en gang er gitt, men også innebærer en fordypelse og berikelse i forståelsen av den sannhet som er formidlet i åpenbaringen.<sup>277</sup>

Den tradisjonsbundne teologien er en teologi som konstant må være åpen for forandring i sin form, og videre i sitt innhold, nettopp fordi den i så stor grad lever i spenningen mellom evige åpenbarte sannheter og en verden i konstant forandring og utvikling. Den tradisjonsbundne teologiens oppgave blir da å tenke kreativt rundt den utfordring som er knyttet til Kirkens oppgave om å forvalte, og da også konstant aktualisere, den åpenbarte sannhet som finnes i tradisjonen. Når læreembetet er satt til å vokte over Kirkens tro, er det derfor ikke først og fremst dets oppgave å vokte over gitte formuleringer, men over de eviggyldige sannhetene som ligger i disse formuleringene. Teologene på sin side må ha frihet til stadig å prøve ut nye formuleringer, men alltid under korrektur fra magisteriet.<sup>278</sup> Magisteriet kan nemlig ikke fullstendig overlate formuleringsarbeidet til teologene, fordi det til syvende og sist er magisteriets ansvar å formidle og gjøre tilgjengelig de åpenbarte sannheter. Magisteriet selv må da også ha en viss grad av tilpasningsfrihet, der det må kunne

---

<sup>275</sup> Dulles 2008, 349

<sup>276</sup> Dulles, Avery, *Tradition and Creativity in Theology*, i *First Things* nr. 9 1992, hentet fra: [www.firstthings.com/print/article/2008/02/002-tradition-and-creativity-in-theology-14](http://www.firstthings.com/print/article/2008/02/002-tradition-and-creativity-in-theology-14) den 30.06.2011

<sup>277</sup> Ibid

<sup>278</sup> Nichols 1991, 235- 241

uttrykke de evige sannheter på en måte som gjør dem mest mulig tilgjengelige innenfor den kontekst man befinner seg i.<sup>279</sup>

Når magisteriet eller Kirken utøver sin tredje oppgave som det verdsliges hjelpende hånd, er det rimelig at det står enda friere enn når det formidler trossannheter til de kristne. Riktignok må de teologiske sannhetene som man tar utgangspunkt i, være i samsvar med innholdet i den tradisjonen man er satt til å beskytte, men man må i mye større grad stå fri til å bedømme hvordan disse sannhetene kan bistå den verdslige verden og hva som er den mest effektive og tjenlige måten å formidle dette på. I denne håndsutrekningen fra Kirken til verden tar riktignok magisteriet med seg den trossannhet det selv er ekspert på, men det tar den med inn i, og tilpasser den til, en tverrfaglig dialog. Kirken har, til tross for at hun her ikke alltid vil kunne gi et svar med absolutt sikkerhet, ikke en frihet til å gå inn i en dialog med samfunnet forøvrig. Dette fordi det er Kirkens kall og plikt etter beste evne å bidra med sin kunnskap fordi også denne kunnskapen, blant flere, er relevant for en best mulig forståelse av samfunnet som helhet.<sup>280</sup> Når dette er Kirkens kall og plikt, blir det viktig for henne at hun også får mulighet til å fungere som en aktør i samfunnet.<sup>281</sup>

I dette møte med verden tar Kirken med seg åpenbaringen, både i Bibel og Tradisjon. Hun vil selvfølgelig anvende denne i sin argumentasjon, men de konklusjoner som trekkes er av en timelig karakter og vil ikke med nødvendighet være absolutt sanne. De slutninger som gjøres, vil selvfølgelig kunne være sanne, og jo nærmere det tema som behandles, ligger tro og moral, jo større er muligheten for at Kirkens konklusjon både er hensiktsmessig og medfører riktighet. Men her er det fullt mulig for Kirken å gjøre feil til tross for at de teologiske og moralske sannhetene og prinsippene er korrekte og ikke fordi de er gale.<sup>282</sup>

Fordi det er Kirken selv, og da i særlig grad læreembetet, som er Bibelen og Tradisjonens eneste autoritative vokter og fortolker, blir det da også opp til Kirken å være tradisjonens fortolker. Det er da Kirkens plikt og privilegium selv å tolke tradisjonens innhold slik den er kommet til uttrykk i tidligere tider. Fortolkningen av åpenbaringen i skrift og tradisjon er *"entrusted exclusively to the living teaching office of the Church"*<sup>283</sup>. Det blir da læreembetets oppgave selv å tolke og skjelne hva som er av universell karakter og hva som er betinget en gitt situasjon og en gitt sammenheng i fortidige lærespørsmål.

---

<sup>279</sup> Ibid 259

<sup>280</sup> Ibid

<sup>281</sup> Dignitatis Humanae, §13

<sup>282</sup> Dulles 2008, 350

<sup>283</sup> Dei Verbum, §10

## Kapittel 9: Menneskerettighetene, et sosialteologisk anliggende

Selv om Kirkens møte med moderne menneskerettighetstanker også har inkludert trosforankret argumentasjon, og uavhengig av om rettighetsspråket har sitt utgangspunkt i den kristne tradisjon eller ikke, er det klart at den tydeligste aksentueringen av ulike moderne rettighetstradisjoner har skjedd innenfor en politisk og samfunnsmessig sammenheng. Når det kommer til FNs verdenserklæring er det ikke uten videre lett å knytte denne til en bestemt tradisjon.

Verdenserklæringen er snarere et konkret politisk resultat av flere slike tradisjoner. Det er mest nærliggende å se for seg at man har hentet inspirasjon fra blant annet de tidligere århundrers franske og angloamerikanske tanker, men også sosialistiske ideer har kommet med.<sup>284</sup> Mary Ann Glendon poengterer, i forbindelse med det 15. plenumsøtet for Det pavelige akademi for sosialvitenskap, at når FN i etterkant av andre verdenskrig satt fokus på menneskerettigheter var det først og fremst de latinamerikanske landene som øvet press for å få spørsmålet opp til diskusjon, og at disse landene i stor grad var inspirert av katolsk sosiallære.<sup>285</sup> Å gi én bestemt ideologi eller filosofi æren for Verdenserklæringen vil være å overdrive enkelte tradisjoners posisjon.

Det kan derimot påstås at Verdenserklæringen tar sikte på å oppnå samfunnsmessige goder. Fra begynnelsen av tar den sikte på å fremheve og ivareta verdier som er av betydning for en best mulig organisering og strukturering av samfunnet. Det er også på denne måten Kirken har forstått og tolket Verdenserklæringen. Dette forklare hvorfor menneskerettighetene vanligvis behandles innenfor Kirkens sosiallære.<sup>286</sup> Eldre erklæringer, som den franske og den amerikanske, bør nok også forstås på denne måten, men da i første omgang med et nasjonalt siktemål. Siden slutten av 1800-tallet er det relativt klart at Kirken har et slikt sosialt og tidvis politisk anliggende når den benytter seg av rettighetsterminologi eller for den saks skyld formulerer det som kan sees på som Kirkens egne menneskerettighetserklæringer. I de aller fleste tilfeller går Kirken her inn i sosiale og til dels politiske spørsmål og tar stilling eller kommer med anbefalinger i møte med den gitte situasjonen. I den forbindelse har Kirken også kommet med kritikk av de løsningene som foreslås for de sosiale og politiske utfordringene. I de ulike dokumentene jeg har drøftet er det vist en gjennomgående teologisk argumentasjon, noe som nok bør sees på som en selvfølge. At Kirken, i møte med de sosiale, politiske, økonomiske eller miljømessige utfordringene verden står overfor, velger å arbeide

---

<sup>284</sup> Glendon 2001, XV-XVII

<sup>285</sup> The Pontifical Academy of Social Sciences 2009, 67-69. Lynn Hunt trekker også frem dette selv om hun også spesifikt trekker frem de mindre asiatiske nasjonene. (Se Hunt 2007, 201-203) Det råder enighet om at det hverken er Frankrike, USA eller Sovjetunionen som først og fremst var de ivrigste drivkreftene bak denne bevegelsen innen det unge FN-systemet.

<sup>286</sup> Eksempler på at temaet menneskerettigheter behandles innenfor sosiallæren ser vi blant annet ved at det først og fremst tas opp i forbindelse med Det pavelige råd for rettferdighet og fred (Justitia et Pax), under The pontifical academy of social sciences, og at temaet blant annet behandles i *Compendium of the social Doctrine of the Church*.

med disse utfordringene fra et teologisk og religiøst perspektiv, må allikevel ikke forstås dit hen at Kirken mener at dette utelukkende er religiøse spørsmål. Den teologiske innfallsvinkelen bør heller forstås som at Kirken har et verdensbilde der man er overbevist om at trossannhetene spiller en avgjørende rolle i forståelsen av helheten som helhet.

I *Rerum Novarum* blir det spesielt tydelig at Kirken bruker sin innsikt på et område som ikke utelukkende tilhører religionen. Slik blir det eksplisitt at Kirken her arbeider innenfor det Dulles kategoriserer som dens tredje ansvarsområde, der hun hjelper og bistår verden i dens utfordringer med utgangspunkt i den åpenbarte sannhet. Dersom dette er tilfellet, er ikke først og fremst Kirkens anerkjennelse og promotering av menneskerettighetene siden 60-tallet nødvendigvis forankret i en forståelse av de enkelte rettigheter som absolutt sanne, hverken i sannhetsinnhold eller i formuleringer. Det Kirken derimot sier, er at verden med utgangspunkt i den situasjonen man befinner seg i og med den forståelsen som ligger til grunn i menneskerettighetene sett som helhet, finner Kirken det fornuftig å støtte opp om, da dette vil bedre kårene i samfunnet. Kirken vil kunne støtte opp om dette, både fordi man finner det fornuftig og fordi det ikke strider mot den kunnskap om sannhet som Kirken har fått tilgang til gjennom skriften og tradisjonens formidling av åpenbaringen. Dette samsvarer da også med Kirkens forståelse av hele sosiallærens oppgave som ikke først og fremst består i å være skapende, i den forstand at den skal utvikle ideologiske, økonomiske eller sosiale systemer og forordninger, men at sosiallærens "*main aim is to interpret these realities, determining their conformity with or divergence from the lines of the Gospel teaching*".<sup>287</sup>

Sammenlignet med tidligere tider har det nok de siste drøyt 100 år vært lettere å gjøre en distinksjon mellom hva som tilhører Kirkens tredje og Kirkens andre oppdrag. Når *Rerum Novarum* ofte betegnes som Kirkens første moderne sosialencyklika, bør ikke dette forstås som at Kirken tidligere ikke har arbeidet med spørsmålet, men at skillet mellom hva som tilhører det sosiale området og hva som er eksplisitt religiøs og sakramental formidling av nåde og sannhet, ikke har vært like tydelig. Et slikt skille har nok også i mindre grad vært nødvendig i en sammenheng der de store ideologiske forandringene skjer saktere og hvor det verdslige samfunn man forholder seg til i all vesentlighet er identisk med Kirkens egne medlemmer. Sagt på en annen måte, vil det i praksis være mindre nødvendig å lage et skille mellom den religiøse formidlingen og det samfunnsmessige engasjementet når mottakeren for både den religiøse formidlingen og den samfunnsmessige "rådgivningen" er den samme. At dette skille ikke tydeliggjøres, betyr ikke at Kirken unngikk å "blande seg inn i" det vi i dag vil kalle verdslige anliggende før slutten av 1800-tallet. De fleste vil vel heller mene at Kirken i en

---

<sup>287</sup> Pontifical council for Justice and Peace 2007, §72

postkonstantinsk periode hadde en større direkte påvirkning på det verdslige samfunn enn hva tilfellet er i dag.

Ved at sosiallæren, i likhet med de andre teologiske disiplinene, i større grad enn tidligere er blitt "skilt ut" som et eget område, har man også de siste århundrer lettere kunnet fremheve de spesifikke prinsipper den bygger på. Det at disse prinsippene, og da sosiallærens metode, gradvis utvikler seg og krystalliseres, vil også innebære at man kan bruke denne mer utviklede metoden også på forståelsen av tidligere situasjoner. Dette fordi teologien skiller seg fra en deskriptiv historie. For med en positiv forståelse av tradisjonsbegrepet ligger det også en forståelse av at Kirkens tradisjonsutvikling avdekker mer av sannheten som allerede ligger implisitt i åpenbaringen, som i sin helhet er gjort tilgjengelig for Kirken i skrift og tradisjon. Slik vil de prinsippene sosiallæren tar utgangspunkt i, ha ligget implisitt i åpenbaringen. Når sosiallærens grunnleggende prinsipper da er hentet fra åpenbaringen, må dette derfor bety at disse prinsippene alltid har vært tilstede i hennes virke og liv, tross for at de ikke eksplisitt er uttrykt.

## 9.1 Sosiallærens absolutter

Sosiallærens prinsipper, som man i dag har kommet til en eksplisitt forståelse av, er følgende fire: *Personens verdighet, det felles gode, subsidiaritet og solidaritet*<sup>288</sup>. I tidligere tider har Kirken kanskje ikke hatt en like tydelig forståelse av, og like klart kunnet artikulere, disse prinsippene. Hvorvidt Kirken har greid å sette disse prinsippene inn i et teologisk avklart system, er dog av mindre interesse her. Når forståelsen av åpenbaringen utvikles over tid, vil jo dette innebære at det som er tydelig i dag, ikke nødvendigvis var like tydelig i går, og at det som i dag er utydelig og skjult, en gang i fremtiden kan komme frem i lyset. Hvor godt Kirkens læreembete har forstått disse prinsippene eller ikke, er derfor av mindre betydning. Det som derimot er avgjørende er hvorvidt dette embetet tidligere har undervist i uoverensstemmelse med de prinsipper man i dag har en utvidet forståelse av. I vår sammenheng blir da spørsmålet hvorvidt magesteriets reaksjon på de ulike rettighetspåstandene har vært i konflikt med disse prinsippene eller ikke.

I første omgang vil det være naturlig å se på Kirkens holdninger til rettighetskravene i forbindelse med, og i kjølvannet av, den franske revolusjonen og vurdere Kirkens reaksjon på denne. I neste omgang vil det også være nødvendig å se på om det er punkter i Verdenserklæringen, som Kirken jo aksepterer, som strider mot disse prinsippene for Kirkens sosiale engasjement. Dersom det første er tilfellet, vil de mest liberale "venstre-vendte" røstene i Kirken kunne få rett i sin påstand om at Kirken

---

<sup>288</sup> Pontifical Council for Justice and Peace 2007, §160

har brutt med tidligere tiders feilaktige lære påstander. Og dersom det andre tilfellet stemmer, vil de "høyrevendte", som biskop Lefèbvre, ha rett i sin anklage om at konsilet har brutt med Kirkens lære. I begge tilfeller vil dette skape problemer for Kirkens teologiske selvforståelse og forståelsen av tradisjonen, så vel som at man ikke har sikkerhet for at Kirken på andre områder er en autentisk formidler av den kristne åpenbaring gjort tilgjengelig i skrift og tradisjon.

Disse prinsippene blir også viktige for Kirkens møte med nye rettighetspåstander. For dersom disse nye påstandene risikerer å stå i motsetning til disse prinsippene, vil det være avklart at Kirken ikke vil kunne akseptere, fronte eller arbeide for at disse rettighetskravene skal etterfølges. På den annen side: Dersom det ikke er tilfelle, er nok den største hindringen for en kirkelig aksept for et nytt rettighetskrav ryddet av veien, og slik vil det i det minste være en teoretisk mulighet for at Kirken kan akseptere dette rettighetskravet. At noe ikke er umulig, er dog ikke det samme som å si at det vil skje. Man kan her skille mellom ulike måter et rettighetskrav kan forholde seg til sosiallærens prinsipper.

For det første kan et rettighetskrav altså være i direkte uoverensstemmelse med prinsippene. Kirken vil da ikke kunne akseptere dette. Et rettighetskrav kan også forstås som en påtvunget eller nødvendig konsekvens av Kirkens prinsipper. Det vil si at Kirken må støtte opp om dette fordi det følger av Kirkens grunnprinsipper for sosiale spørsmål.

Så har man en mellomposisjon. Her vil rettighetskravet verken være i strid med prinsippene for sosiallæren, eller en nødvendig følge av den. Det vil da dreie seg om mulig rettighet, der det vil være opp til en skjønnsmessig vurdering hvorvidt det er tjenlig eller ikke å promotere og støtte et gitt rettighetskrav.

For å foreta en slik skjelning er det nødvendig å se litt nærmere på de prinsippene som er styrende for Kirkens sosiale engasjement.

### 9.1.1 Menneskets verdighet

Tanken om at mennesket har en helt spesiell posisjon innen skaperverket og at denne særegenheten gir mennesket en spesiell verdighet, er ny. Dette finner vi blant annet uttrykk for i det bibelske materialet.<sup>289</sup> Forståelsen av hva som legges i denne verdigheten eller hva den gudgitte særstillingen består i, har derimot variert. Eksempelvis tenderer Thomas Aquinas mot å forstå menneskets særegenhet ut fra et mer funksjonelt perspektiv, hvor det antropologiske spørsmålet om hva som er

---

<sup>289</sup> Ett blant mange eksempler er her Heb 2:7ff

spesielt ved mennesket i stor grad besvares med dets sjelelige dimensjon og de egenskaper som knytter seg til dette, og da særlig menneskets intellektuelle og rasjonelle egenskaper.<sup>290</sup> I personalistiske strømminger har menneskets verdighet stått mer i fokus, og man har valgt andre forklaringsmodeller for hvordan verdigheten er forankret i mennesket. De antropologiske forklaringene på hva ved mennesket som er spesielt har altså variert, mens erkjennelsen av verdighet er mer konstant.

Når verdigheten trekkes frem som et sosialteologisk prinsipp, innebærer det at menneskets verdighet ikke kan forstås individualistisk. Dette er flere ganger blitt poengtert også i de siste hundre års tilnærminger.<sup>291</sup> Menneskets verdighet er ikke noe det har av seg selv, det er ingen autonom verdighet, men noe det har i kraft av å være skapt. Denne verdighet har derfor sitt utgangspunkt i at ethvert menneske, både som enkeltperson og som del av et kollektiv, er ønsket av Gud.<sup>292</sup> Men menneskets verdighet går ut over at det er skapt av Gud, en verdi det deler med resten av skaperverket. Menneskets verdighet må også forstås ut fra at mennesket er skapt i Guds bilde. Denne gudbilledligheten setter da mennesket i en særegen posisjon i skaperverket og i dets relasjon til Gud, og det er med utgangspunkt i denne gudbilledligheten at menneskets verdighet får en sosial dimensjon. For ved gudbilledligheten er mennesket kallet til en relasjon til Faderen og dermed også til å stå i relasjoner til hverandre.<sup>293</sup> I forståelsen av denne verdigheten som er forankret i menneskets gudbilledlighet ligger det også at mennesket er målrettet. Mennesket er målrettet både i den forstand at det er kallet til å realisere og aktualisere sin gudbilledlighet, at det gjennom denne gudbilledlighet er kallet til å ta del i Guds herredømme og at det er kallet til å realisere sitt eget potensial i en stadig relasjon til Gud og verden.<sup>294</sup>

Når menneskets verdighet både har en relasjonell og en målrettet dimensjon, får den også en moralsk dimensjon, fordi den medfører konsekvenser for hvordan mennesket forholder seg til det faktum at "den andre" også besitter en verdighet.<sup>295</sup> Menneskets verdighet som prinsipp for krikens sosiallære får derfor flere dimensjoner. For det første medfører det at sosiale teorier alltid må ha respekt for det enkelte menneskets mulighet til å realisere sitt kall. Det betyr også at det enkelte mennesket i sine forsøk på å realisere sine muligheter, og å følge sitt kall, også må ta høyde for og hensyn til at dets medmennesker har en like stor rett til å realisere og følge sitt kall.

---

<sup>290</sup> Summa Theologica, IIIa, Q4

<sup>291</sup> Vi ser dette i alle sosialteologiske encyklikaer siden Leo XIII.

<sup>292</sup> KKK §339 ff

<sup>293</sup> Pontifical Council for Justice and Peace 2007, §108ff,

<sup>294</sup> Ibid, KKK §1700 ff. Om menneskets gudbilledlighet og teologiske dimensjoner ved dette, se blant annet Henriksen 2003, s. 134ff

<sup>295</sup> Ibid



### 9.1.2 Det felles gode

Den kollektive dimensjon som ligger implisitt i forståelsen av menneskets verdighet, leder videre til prinsippet om det felles gode. Dette prinsippet springer ut fra en forståelse av at mennesket i utgangspunktet er et sosialt vesen, og at mennesket derfor ikke kan realisere sitt kall uten å stå i slike sosiale relasjoner.<sup>296</sup> Det felles gode må derfor forstås ut fra den enkeltes beste, men det innebærer også en forståelse av hva som er best for helheten.<sup>297</sup> Slik bærer det felles gode med seg en dualitet, der det felles gode både må forstås som den enkeltes beste og videre som summen av enkeltpersonenes beste, men hvor det felles gode også må forstås som en kollektiv utvikling, der det ikke bare er enkeltpersoner som utvikler seg og realiserer seg, men hvor utviklingen i seg selv også er en kollektiv utvikling. Slik kan ikke det felles gode bare forstås som enkeltmenneskets mulighet til å realisere seg selv, men det kan heller ikke forstås slik at fellesskapet kan utvikle seg på bekostning av individet. Derfor bør man unngå at individets tilsynelatende beste skjer på bekostning av fellesskapets beste, men man må også forhindre at fellesskapets tilsynelatende beste går på bekostning av individets beste.<sup>298</sup> Dette vil ofte kreve en hårfin balanse, men det vil allikevel kunne gi ganske stor handlingsfrihet. Forstått svært strengt kan dette virke som en umulighet, fordi enkeltpersonens interesser nesten alltid vil kunne settes i motsetning til kollektivets, men praksis har vist (i møte med både sosialisme og liberalisme) at handlingsrommet er stort, forutsatt at en ikke fullstendig avskriver en slik dobbelthet.

Når man snakker om det felles gode, eller bare det beste generelt, indikerer man også at noe er bedre eller mer godt enn noe annet. For Kirken blir det felles gode ikke bare summen av en kortsiktig nytelse eller lykke, men det felles gode får en universell og eskatologisk dimensjon. Til syvende og sist er både fellesskapet og enkeltmenneskets felles beste det som i størst mulig grad fører mennesket, som kollektiv og individ, frem til fullendelsen i Kristus i det himmelske fellesskap. Det felles gode kan derfor ikke sees uten denne dimensjonen, og det vil også være vanskelig å forstå hvordan noe i endelig forstand kan være til det felles gode dersom det ikke leder i retning av dette absolutte gode.<sup>299</sup>

---

<sup>296</sup> Jf. *Gaudium et Spes*, §32

<sup>297</sup> "The common good indicates "the sum of social conditions which allow people, either as groups or as individuals, to reach their fulfilment", Pontifical Council for Justice and Peace 2007, §164

<sup>298</sup> *Ibid*, §164-165

<sup>299</sup> *Ibid*, §170ff. En tilnærmet lik forståelse av det felles beste er heller ikke fremmed for den eldre teologien. Eksempelvis kan vi se dette i *Summa Theologica* I-II,96,1 hvor også Thomas refererer til Augustin *De Civitate Dei* II.21;xxii, 6.

### 9.1.3 Subsidiaritetsprinsippet

Også prinsippet om subsidiaritet tar direkte for seg forholdet mellom en del og en større helhet. Ordet subsidiaritet, som er avledet av det latinske *subsidiare* (hjelp, bistand, assistanse) gir en god indikasjon på hva dette prinsippet for sosial ordening går ut på. Man kan i utgangspunktet si at prinsippet i sosiallæren beskriver hvordan forholdet mellom ulike institusjoner bør arte seg, og da at de overordnede institusjonene i samfunnet skal ha en subsidiær rolle overfor de underordnede institusjonene. Den overordnede institusjon, enten dette er en kommune, en organisasjon, et fylke, land eller internasjonale organer, skal dermed ha som sitt utgangspunkt å være til de lavere organisasjoners hjelp og støtte.<sup>300</sup>

At de "høyereliggende" institusjoner skal være til støtte og hjelp for de "lavere", fører også med seg en dobbelthet. For det første betyr det at den overordnede institusjonen i størst mulig grad bør anerkjenne den lavere institusjonens selvstendighet og at de lavere institusjonene i størst mulig grad selv får ta flest mulig av de avgjørelser som angår dem selv. Eller sagt på en annen måte: Den avgjørende myndighet bør alltid ligge så nært som mulig dem som blir berørt av den avgjørelse som blir tatt. En høyere myndighet bør derfor utvise stor forsiktighet med å flytte avgjørelser "oppover i systemet". Den overordnede hjelper, som eksempelvis en stat, bør derfor kjenne sin "besøksstid" og påse at den ikke "hjelper" der hjelp ikke er nødvendig eller tjenlig.

Men det er også en dualitet i dette prinsippet. For subsidiaritet innebærer også at den overordnede instans faktisk tar de avgjørelser som det er nødvendig at blir tatt på et høyere nivå. Det finnes avgjørelser som eksempelvis bør bli tatt på et statlig, nasjonalt nivå og som det vil være både uansvarlig og feil å overlate til lavere institusjoner. Slik får subsidiaritetsprinsippet både en positiv og en negativ dimensjon, fordi den overordnede institusjonen både skal yte hjelp og bistå (positivt), og samtidig unngå å skade handlingsfriheten knyttet til det ansvar de lavere institusjonene har.<sup>301</sup>

Ut fra subsidiaritetsprinsippet følger også forståelsen for at ulike instanser i samfunnet har ulike oppgaver og funksjoner, og at det er avgjørende at en instans ikke fratår en annen instans dens ansvar. I den grad staten eksempelvis går inn og detaljstyrer barns oppdragelse, vil man kunne si at staten overkjører foreldrenes ansvar som oppdragere. Staten vil da ta på seg et ansvar og "hjelpe" ut over hva som er rimelig, men staten hindrer også foreldrene fra å gjøre sin plikt som foreldre. Foreldrene kan da ikke utvikle seg og praktisere sitt målrettede kall, og slik vil også et brudd på subsidiaritetsprinsippet også gå ut over det felles gode.

---

<sup>300</sup> Pontifical Council for Justice and Peace 2007, §185-86,

<sup>301</sup> Ibid, §186

Subsidiaritetsprinsippet forutsetter slik sett forståelse for at personer og institusjoner i samfunnet følger en viss orden, og at brudd på denne orden er feil uavhengig av om det gjøres i "negativ" eller "positiv" forstand. Slik er heller ikke dette prinsippet fremmed for naturretten, og selv om ikke subsidiaritetsprinsippet blir artikulert eksplisitt hos teologer som Thomas, finnes en tankemåter som til forveksling er lik det som er uttrykt i moderne sosialteologi.<sup>302</sup>

I det historiske materialet som tidligere er gjennomgått, har vi ved en rekke anledninger sett argumenterer ut fra tanken om subsidiaritet. Dette vil jeg påstå har kommet tydelig frem spesielt i en rekke encyklikaer fra Rerum Novarum og fremover. I Rerum Novarum er subsidiaritet riktignok ikke eksplisitt artikulert, men det er et helt avgjørende som prinsipp for tanken om en rettferdig lønn og for argumentasjonene for eiendom, hvor staten ikke må frata foreldrene deres ansvar, en tanke som også tas opp i Quadragesimo Anno.<sup>303</sup> Når jeg trekker frem Quadragesimo Anno spesielt, er det fordi prinsippet på en særlig måte trekkes frem som et prinsipp som må være styrende for all sosial og politisk filosofi.<sup>304</sup>

At de ulike instanser i samfunnet skal få lov til å yte sin del, viser også at man har en samfunnsforståelse som innebærer en deltagelse i opprettelsen og "driften" av de sosiale institusjoner, og at ingen instans kan fraskrive seg ansvar for deltagelse i fellesskapet. De forskjellige instanser har et ansvar og må ha en mulighet til å bidra i henhold til dette ansvaret. En god samfunnsfilosofi må tilrettelegge for en slik deltagelse. Kirken vil derfor ikke kunne støtte opp om en samfunnsstruktur som forneker dette, enten det vil være totalt anarki eller forhold som overlater alt til de overordnede instanser og slik fratrar mennesket dets ansvar, forpliktelse og aktive deltagelse i samfunnet.<sup>305</sup>

I Kirkens reaksjon på den franske postrevolusjonære tendensen til statstotalitarisme kan man også se reflekser av en subsidiaritetsforståelse. Ikke bare gjør staten et forsøk på å avstå fra å legge

---

<sup>302</sup> Også her kan det vises til Thomas' utredning om forståelsen av lovhierarkiet, den guddommelige orden og menneskets lover i Summa Theologica I-II,95,1-96.

<sup>303</sup> Jf. gjennomgangen av Rerum Novarum og Quadragesimo Anno, men også Divini redemptoris (§10-11) og mer eller mindre samtlige sosiale encyklikaer.

<sup>304</sup> "That most weighty principle, which cannot be set aside or changed... Just as it is gravely wrong to take from individuals what they can accomplish by their own initiative... and give it to the community, so also it is an injustice... to assign to a greater or higher association what lesser and subordinate organizations can do. For every social activity ought of its very nature to furnish help to the members of the body social, and never destroy and absorb them". Quadragesimo Anno §79

<sup>305</sup> Dette ser man ikke minst i noen av Paul XIs encyklikaer som Quadragesimo Anno, Non abbiamo Bisogno og Mit Brennender Sorge.

forholdene til rette for at Kirken kan utføre sin oppgave i samfunnet, men staten gjør også forsøk på å overta Kirkens ansvar.<sup>306</sup>

#### 9.1.4 Solidaritet

Solidaritetsprinsippet kan sees på som en aksentuering og aktualisering av den kristne nestekjærlighetstanken inn i en sosialvitenskapelig ramme. Solidaritetsbegrepet som sådan er muligens hentet fra fagforeningenes terminologi, men innen katolsk sosiallære gis det en egen aksentuering, der det brukes for å beskrive den nærhet og gjensidig støtte som bør finnes mellom alle aktører i samfunnet.<sup>307</sup> Begrepet kommer fra det latinske *solidaire* og peker i retning av en innbyrdes avhengighet og helhet eller enhet. Som etymologien indikerer, dreier solidaritetsprinsippet seg om forståelsen av den indre enhet i samfunnet. Det fremhever at de ulike aktører ikke kan bli forstått isolert sett, men er en del av en større helhet, og at dette må prege forholdet mellom de ulike deler av samfunnet.

Den katolske forståelsen av begrepet solidaritet er derfor i større grad strukturell, og skiller seg slik noe fra en vanlig norsk anvendelse som i stor grad fokuserer på den emosjonelle dimensjonen og gjerne knyttes til en følelse av samhold.<sup>308</sup> En slik emosjonell dimensjon som resultat av at man har en faktisk enhet og tilhørighet, utelukkes ikke i den katolske forståelsen, og solidaritet kan derfor ikke forstås uavhengig av andre kristne verdier som caritas, medlidenhet osv, men i sosiallæren er det hvordan disse verdiene og denne innsikten preger forståelsen og strukturen av samfunnet, som står i sentrum.<sup>309</sup>

Som sosialteoretisk prinsipp er solidariteten retningsgivende for organiseringen av alle områder i samfunnet. Uavhengig av om man arbeider med eksempelvis økonomi, lovgivning eller politisk struktur, må det derfor tas hensyn til at de enkelte områder er del av en helhet som sammen er rettet mot å nå det "det felles gode". Dette gjelder på lokalt, nasjonalt og internasjonalt nivå. Solidaritetsprinsippet søker derfor å påse at "alle skal med", og at det er nødvendig dersom man ønsker at samfunnet som helhet, så vel som de enkelte deler, skal kunne utvikle seg til best å realisere sitt fulle potensial.<sup>310</sup>

---

<sup>306</sup> Se behandlingen av Kirken, den franske revolusjon og kirkens reaksjon i kapittel 3.

<sup>307</sup> Dwyer, 908

<sup>308</sup> Store Norske Leksikon, solidaritet

<sup>309</sup> Pontifical Council for Justice and Peace 2007, §192 ff,

<sup>310</sup> Ibid

Solidaritet kan også inkludere en forståelse av at "alle må dra i samme retning" dersom samfunn og enkeltmenneske i best mulig grad skal kunne utvikle seg. Prinsippet blir derfor kontra-individualistisk fordi det holder sterkt fokus på mennesket som et sosialt vesen og at fellesskapet er nødvendig både for ens egen og helhetens utvikling. Men det blir også stående opp mot en sterk kollektivism, der enkelte instanser forsømmes til fordel for andre eller til fordel for en helhet.<sup>311</sup> Eksempelvis vil kommunismen til tross for dens sterke fokus på at alle arbeider mot et felles mål være vanskelig å akseptere, fordi den blant annet ser bort fra organisasjonenes rolle innenfor helheten. Denne argumentasjonen er også brukt mot andre totalitære regimer, som da ikke er solidariske fordi de ikke anerkjenner verdien av andre samfunnsinstitusjoner enn staten selv. På internasjonalt nivå vil kritikken også kunne rettes mot nasjonal proteksjonisme, der enkelte stater innfører tiltak for å sikre fremvekst innenfor egne grenser, til tross for at dette i uøndvendig stor grad går på bekostning av andre stater og nasjoners vell og mulighet til å delta i den felles utviklingen.<sup>312</sup>

Solidaritetsprinsippet kan ikke forstås uten prinsippet om "det felles gode". For i forståelsen av prinsippet om "det felles gode" ligger også en forståelse av at "den andres" beste er et nødvendig mål for at fellesskapet som helhet skal kunne nå sitt beste. Ut fra dette kan man kanskje også forstå Klemens XIIs kritikk av blant annet en vitenskapelig ekskludering i *Christiana Reipublicae* der solidaritetsprinsippet ikke kommer til uttrykk i forholdet mellom ulike fagfelt og disipliner.<sup>313</sup> I forbindelse med Kirkens reaksjon på den franske revolusjon er det også berettiget å stille spørsmål om ikke revolusjonen går over en grense ved å sette ulike grupper opp mot hverandre, og slik er med på å danne et bilde av tilværelsen som ikke samsvarer med tanken om at vi alle må stå side om side og "dra i samme retning".<sup>314</sup> Prinsippet kan også anvendes mot alle andre former for bevegelser og tendenser som tar høyde for å skape splittelse i samfunnet og å sette grupper opp mot grupper.<sup>315</sup> I *Rerum Novarum* kommer tanken om solidaritet tydelig frem, og da som et motargument mot klassekampen. Her fremheves blant annet viktigheten av et samarbeid mellom kapital og arbeidere, og at det er et fullstendig galt utgangspunkt å sette de to opp mot hverandre da det mellom dem råder en gjensidig avhengighet.<sup>316</sup>

I mer moderne tid kan vi finne prinsippet uttrykt i Kirkens møte med FN, der for eksempel Johannes XXIII berømmer dette internasjonale samarbeidet som et genuint uttrykk for vennskap mellom nasjonene der det er en anerkjennelse av at en felles bestrebelse er nødvendig for helhetens

---

<sup>311</sup> Dwyer, 908

<sup>312</sup> Sollicitudo Rei Socialis §43, Caritas in Veritate §42

<sup>313</sup> Se behandlingen av Klemens XVI.

<sup>314</sup> Se behandlingen av Gregor XVI.

<sup>315</sup> Slik kan man også forstå Kirkens umiddelbare reaksjon på reformasjonen, nettopp som en bevegelse som skader den enhet og solidaritet samfunnet i utgangspunktet søker.

<sup>316</sup> Se behandlingen av *Rerum Novarum*.

utvikling.<sup>317</sup> Når Benedict XVI i sitt pontifikat har lagt stor vekt på caritas som faktor i samfunnet, er også dette uttrykk for et fokus på solidaritet, men hvor han, kanskje i større grad enn sine forgjengere igjen har rettet oppmerksomheten mot relasjonen mellom personer som samfunnets grunnleggende "bygggesten". I Benedict XVI's *Caritas in Veritate* ser vi også hvordan solidaritetsprinsippet preger hans forståelse av de utfordringer man står overfor i dag. Det er også verdt å merke seg at Benedict knytter forståelsen av solidaritet også til en form for indremenneskelig solidaritet, ved at det enkelte mennesket på samme måte som fellesskapet må ta hensyn til alle "instanser" ved seg selv for at også det som enkeltmenneske skal kunne utvikle seg.<sup>318</sup>

## 9.2 De grunnleggende verdiene

Sosiallærens prinsipper danner grunnlaget, eller rammen, for hvordan enkelte fundamentale mekanismer eller strukturer i samfunnet best bør fungere. Sosiallærens verdier kan derimot forstås som de mål samfunnet og enkeltmennesket strekker seg mot.<sup>319</sup> Med et bilde kan vi si at prinsippene har til hensikt å markere de ytre grenser for den veien som leder frem til de mål som formuleres i verdiene. Dersom prinsippene skal være meningsfulle, er det helt avgjørende at de sees og forstås i lyset av de mål de skal hjelpe samfunnet å nå. Motsatt vil det også være meningsløst om man har en vag idé om hva man skal oppnå, men ingen forståelse for fremgangsmåten for hvordan å nå disse målene.

Verdiene er også mer enn et mål i det fjerne. De kan ikke forstås som mål man enten har nådd eller fortsatt har til gode å oppnå. Verdien må forstås som goder man søker å oppnå i større grad, men som man vet at man må ivareta og beskytte i nuet. Prinsippene har derfor heller ikke bare til hensikt å lede samfunnet frem til et mål et sted der borte, men også en funksjon for å påse at man ikke taper verdiene som man allerede har ervervet. Når da *sannhet, frihet og rettferd* sees på som grunnleggende verdier for Kirkens sosiallære, er dette både endelige mål og det man til en hver tid

---

<sup>317</sup> Se behandlingen av Johannes XIII, under internasjonal orden og spesielt *Pacem in Terris* § 142.

<sup>318</sup> *Caritas in Veritate*, §4-8. I forbindelse med menneskerettigheter er det også en tankevekker at Verdenserklæringen i manges øyne er gått fra å være et uttrykk for solidaritet til å bli et uttrykk for en egosentrisk utviklingsforståelse. Altså at de muligens tidligere ble forstått som en måte å sikre at samfunnet som helhet når sitt felles beste, mens fokus i dag i større grad ligger på hvordan jeg som individ kan bruke rettighetene for å sikre min egen utvikling. Hos Benedict XVI ser vi i det minste en tendens til en slik forståelse i hans tale til FN's generalforsamling i 2008 som også referert til tidligere under behandlingen av Benedict XVI i kapittel 6.3.

<sup>319</sup> Dwyer, 961-962

streber etter å opprettholde og utvikle i de menneskelige samfunn.<sup>320</sup> Det er mål som man ikke bare streber etter for deres egen skyld, men som igjen fører med seg andre verdier<sup>321</sup>

### 9.2.1 Sannhet

Sannhetsbegrepet har jeg tidligere kommet noe inn på. I sosiallæren forutsettes det at både enkeltmennesket og samfunnet har plikt til å søke etter det som er sant. I dagens situasjon er det også verdt å merke seg at de sosiale realiteter ofte er av en svært kompleks art, noe som bare øker behovet for og kravene til genuint tverrfaglige tilnærminger til hvordan best mulig å organisere samfunnet. Sammenhengen mellom sannhet som en verdi som man både ønsker å ivareta og søker, og de nevnte prinsippene, kan finnes på flere områder. I relasjon til prinsippet om det felles gode er det da en overbevisning om at det på lang sikt vil være best både for fellesskapet som helhet og for det enkelte mennesket at sannheten trekkes frem og at samfunnet struktureres i retning av å ivareta og søke sannheten, så vel som at de sannheter man kommer frem til faktisk får konkret betydning for hvordan samfunnet bygges opp. Dette fører også med seg et ansvar for dem som har kunnskap, til å formidle denne videre, men også en plikt for dem med myndighet innen et område til å handle på bakgrunn av det man vet, eller med stor sannsynlighet må gå ut fra, til tross for at dette kan gå utover særinteresser. Sannhetsverdien kan også knyttes til subsidiaritetsprinsippet, blant annet fordi den forutsetter at de med best kunnskap, enten grunnet sin spesialisering eller nærhet til det området man forholder seg til, så langt det er mulig, bør være de som sitter med myndighet. Men subsidiaritetsprinsippet må også sørge for at de områder som den lavere instans ikke har de beste forutsetninger til å vite det beste, riktigste eller "sanneste" om, flyttes til en høyere eller annen instans som i større grad sitter med den nødvendige kompetansen og kunnskapen.

At det finnes sosialteoretisk forbindelse mellom sannhet og solidaritet kan man også finne eksempler på. For dersom det er slik at sannhet og kjennskap til den er tjenlig, både for individ og fellesskap, innebærer solidaritetsprinsippet at sannheten må deles. Det vil da også være mest gagnelig å se for seg et solidarisk samarbeid i søken etter sannhet, og at de som innenfor ulike fagfelt søker å finne sannheten, deler sine erfaringer, tanker og oppdagelser. Dersom sannhet sees på som et gode i seg selv, vil det med utgangspunkt i solidariteten være et gode man i solidaritet bør påse at også andre får del i. Solidaritet relaterer seg både til *sannhetsverdien* som mål og som et gode man

---

<sup>320</sup> Pontifical Council for Justice and Peace 2007, §197

<sup>321</sup> Sannhet kan eksempelvis føre med seg håp, rettferdighet, fred osv. Det er også verd å merke seg at denne type strukturering av målene skjer innenfor sosiallæren og må derfor ikke forveksles med menneskets, menneskehetens eller skaperverkets transendente mål. Dette gjelder til tross for at de samme verdiene også vil måtte ha en plass i en slik eskatologisk refleksjon.

ønsker å bevare. Ved en rett forstått solidaritet vil det være naturlig å se for seg at man raskere, og lettere vil komme frem til sannheten man søker, og ved å utveksle sannheten man kjenner, er det større sjanse for at den blir bevart.

### 9.2.2 Frihet

Som sosial verdi kan frihet ikke forstås uavhengig av det sosiale fellesskaps funksjon. Friheten må forstås som en verdi knyttet til enkeltmenneskets så vel som fellesskaps mulighet og evne til å realisere seg selv og å svare på sitt kall eller oppgave. Slik blir en opparbeidet frihet en verdi det er verdt å ivareta og i ytterligere grad søke i sin fylde. I forståelsen av frihet i lys av menneskets sosiale dimensjon, vil det være absurd å snakke om frihet som en rett til å gjøre alt hva man ønsker. Som sosial verdi kan det være hensiktsmessig å se på friheten i lys av sosiallærens prinsipper. Dette vil være hensiktsmessig fordi prinsippene søker både å bevare og å realisere friheten.<sup>322</sup> Den forståelse av sosial frihet man da vil komme frem til, er en frihet som må ta hensyn til hva som er til det felles gode. Det er en frihet som må respektere de begrensninger og muligheter man har for handling i henhold til subsidiaritetsprinsippet, og det må være en frihet preget av solidaritet mellom de ulike institusjoner og mennesker.<sup>323</sup>

Frihet som en sosial verdi må ikke forstås som frihet til å gjøre alt på bekostning av fellesskapets eller ens eget beste, og det er en frihet som samtidig søker å ivareta andres frihet. Det er en "frihet under ansvar", en frihet til å gjøre det gode og til å avstå fra det onde, men da også en frihet som gir de ulike institusjoner en moralsk dimensjon.<sup>324</sup> Man kan tentativt skille mellom frihet og mulighet, der mulighet er evnen til å gjøre noe, mens frihet kan forstås som muligheten til å gjøre det gode fordi en selv velger det. Slik kan en institusjon ha mulighet til å gjøre det som er galt uten at den trenger en rett til å gjøre det. Menneskers og institusjoners handlingsrom kan derfor begrenses uten at dette med nødvendighet begrenser deres frihet. Men dersom friheten skal kunne praktiseres, forutsetter den også muligheter, og slik vil en for sterk begrensning av muligheter kunne resultere i en begrensning av praktiseringen av frihet. En fullkommen frihet vil derfor teoretisk sett være en frihet til kun å gjøre det gode fordi aktøren ønsker å gjøre det gode. Frem til en slik fullkommenhet vil imidlertid friheten i praksis også bety at mennesket kan gjøre det som ikke uten videre er til det gode. Dette vil dog være en vrangforestilling av hva "genuin" frihet egentlig er, og Kirken vil aldri og har aldri forstått menneskets grunnleggende frihet til å inkludere friheten som å gjøre det onde. Slik

---

<sup>322</sup> Dette vil ikke være legitimt som en forklaring på hvorfor og hvordan frihet kan være en verdi, da det ville resultere i en sirkelargumentasjon.

<sup>323</sup> Pontifical Council for Justice and Peace 2007, §199f, KKK §1730ff

<sup>324</sup> Ibid



vil det i utgangspunktet ikke nødvendigvis være en fornærmelse mot friheten dersom det legges begrensninger på å gjøre det onde eller det som er feil.<sup>325</sup>

Når frihet er en verdi i de sosiale relasjoner, forutsetter det at man i utgangspunktet ikke ønsker unødvendig å begrense friheten til en enkelt institusjon, men at man heller ikke ønsker å begrense muligheten til å nå frem til en større fylde eller den "fullkomne" frihet. Samfunnet vil kunne sette begrensninger på personers handlingsmulighet, især dersom det gjøres for å ivareta de andre verdiene og oppnåelsen av den "fullkomne" frihet. I et mangfold av sammenhenger er det de overordnede instansers plikt å begrense de underliggende instansers anledning til å gjennomføre muligheter. En slik begrensning av muligheter må skje i forhold til sosiallærens prinsipper, noe som vil innebære at en rekke hensyn som må tas i forbindelse med begrensningen av "mulighetsfriheten".

### 9.2.3 Rettferd

Rettferdighet (lat. *iustitia*) er et omfattende og mye diskutert begrep. Rettferdighet forstås ofte som en av dydene. Katekismen definerer rettferdighet som en dyd som *"består i varig og fast vilje til å gi Gud og nesten det som tilkommer dem"*.<sup>326</sup> Rettferdigheten blir da kanskje den mest relasjonelle av kardinaldydene, og at rettferdighetsbegrepet derfor også blir en verdi man bør strebe etter i samfunnet kan ikke anses som overraskende. Som sosial verdi må da rettferdighet innebefatte at alle institusjoner i samfunnet behandles på en slik måte at de med rette får det de har krav på, og at det er likhet for loven.<sup>327</sup> Slik kan man uttrykke et bånd mellom rettferdighet og rettighet i den forstand at rettigheter er uttrykk for hva som tilkommer en. I en sosial sammenheng kan rettferdighet uttrykkes på en rekke forskjellige måter, og til en viss grad vil det være opp til samfunnet å bestemme rettferdighetens innhold, det vil si hva som med rette tilkommer de ulike institusjonene. Men rettferdigheten har også mer objektive dimensjoner, og det er enkelte rettigheter som tilkommer alle uavhengig av hvordan samfunnet organiseres. Rettferdighet som verdi berører da både subjektive og objektive rettigheter og hvordan disse rettighetene "tilfredsstilles". Men som verdi forteller det at samfunnet bør strebe etter i størst mulig grad å gi alle instanser det som tilkommer dem, enten dette er objektive eller mer subjektive rettigheter, og at samfunnet bør ivareta "likhet for loven".<sup>328</sup>

---

<sup>325</sup> Ibid, Dwyer 402ff

<sup>326</sup> Den katolske kirkes katekisme, §108

<sup>327</sup> Lev 19,15

<sup>328</sup> Pontifical Council for Justice and Peace 2007, §201f

En må heller ikke glemme den religiøse dimensjonen. Dersom et samfunn skal være rettferdig eller ha rettferdighet, må det i katolsk forstand også gi Gud det som tilkommer ham. I en sosialteoretisk sammenheng vil ikke det nødvendigvis bety at det er samfunnets plikt å sørge for at Gud får det han har krav på, selv om samfunnet selvfølgelig kan ta dette på seg. Det er derimot nok å trekke ut av dette at samfunnet ikke vil kunne være rettferdig dersom det umuliggjør eller legger hindringer for at Gud får det som tilkommer ham.

### 9.3 Kjærligheten – som overgår prinsippene og verdiene

Kanskje overraskende for noen, har man i Benedict XVI's pontifikat satt et sterkt fokus på kjærlighetens (*caritas*) plass som et sosialteologisk begrep.<sup>329</sup> I relasjon til sosiallærenes ulike prinsipper og verdier kan kanskje kjærligheten forstås som det som alltid overgår. Prinsippene og verdiene kan sies å sette rammer og begrensninger for det menneskelige samfunn. Men disse rammene kan alltid sprenge av kjærlighetens kraft, som alltid har en mulighet til å overgå alle grenser. Sosiallærens rammer og prinsipper danner retningslinjer for hvordan samfunnet kan og bør struktureres, hva man bør strebe etter og hvordan man best tar vare på disse godene. Slik kan de være med på å markere de negative rammene, men også å indikere og identifisere en genuint positiv utvikling. I sosiallæren kan da kjærligheten forstås som det som alltid overgår disse prinsippene og minstemålene i en positiv retning. Når sosiallæren indikerer hva som er de ulike instansers ansvar, kan kjærligheten komme til uttrykk når en instans gjør mer enn den er forpliktet til uten å overkjøre den andre. Når rettferdigheten er å gi den andre og Gud hva som tilkommer dem, kommer kjærligheten til uttrykk i det å gi den andre mer enn hva som tilkommer dem (Matt 20,1-16). Eller når man i sin søken etter sannhet, i ens arbeid for solidaritet og det felles gode, gir mer enn hva man strengt tatt er forpliktet til fordi man ser en verdi i disse prinsippene i seg selv, og ikke bare søker å oppfylle dem for et bedre samfunn, men å overgå dem for at også samfunnet skal kunne overgå seg selv.<sup>330</sup>

Selv om kjærligheten er "det som overgår", er også den preget og bundet av de sosiale prinsipper, for dersom kjærligheten transenderer på en slik måte at den stiller seg i konflikt med prinsippene og verdiene, kan den ikke forstås som et genuint uttrykk for en sann kjærlighet. Kjærligheten kan ikke virke på bekostning av prinsippene og verdiene, men fullender dem. Denne balansen kan være vanskelig å opprettholde. Eksempelvis vil det i tilknytning til subsidiaritetsprinsippet være lett for kjærligheten å bevege seg fra å være en kjærlighet som gir den andre rom til å bli seg selv, til en

---

<sup>329</sup> Encyklikaene, *Caritas in Veritate* og *Deus Caritas est* vitner begge om dette.

<sup>330</sup> Pontifical Council for Justice and Peace 2007, §204ff

kjærlighet som i så stor grad søker å hjelpe den andre at man fratår "den andre" muligheten til å realisere seg selv.

#### **9.4 Kommentar til prinsippene og verdiene.**

Forståelsen av både prinsippene og verdiene må fortsatt være gjenstand for en teologisk og filosofisk diskusjon. Disse forskjellige konseptene er omfangsrike og hver for seg er de begreper som er diskutert i utstrakt grad, en diskusjon som også må fortsette. Til tross for at man også på dette punktet vil ha vanskeligheter med å komme frem til en endelig forståelse av hva som ligger i de ulike begrepene, har man i det minste en indikasjon på hva de innebærer. Begrepene kan forstås som fundamentalt grunnleggende sannheter som legges til grunn for Kirkens sosiale tenkning, selv om man ikke kan artikulere og fatte den absolutte fylde av konseptene. Det samme ser man også innen en rekke andre sannheter i Kirkens tro. En kan eksempelvis trekke frem trossannhetene om Jesus Kristus. Hans inkarnasjon og oppstandelse er sannheter som er fastholdt i Kirken siden dens spede begynnelse. En grunnleggende forståelse av hva dette betyr har man alltid hatt, men en teologiske og filosofiske utlegninger har pågått frem til i dag, og vil fortsette. Det samme vil gjelde for sosiallærens enkelte verdier og prinsipper, så vel som forståelsen av hva en verdi og et prinsipp er.

## Kapittel 10: Ulike typer rettighetskrav

Sosiallærens prinsipper og verdier åpner i utgangspunktet for et mangfold av modeller for hvordan ulike samfunn kan organiseres. I møte med både tidligere og nye sekulære rettighetskrav vil være innenfor rammen av disse prinsipper og verdier rettighetskravene må tolkes og forstås av Kirken. Ut fra dette vil det være mulig å dele rettighetskravene opp i tre ulike kategorier: *Påtvungne krav*, *mulige krav* og *umulige krav*.

### 10.1 Påtvungne rettighetskrav

Det jeg her velger å kalle *påtvungne krav*, vil være de rettighetskrav eller de rettigheter man ut fra prinsippene og verdiene i Kirkens sosiallære må ta hensyn til og implementere i hvordan samfunnet struktureres og drives. Påtvungne krav er derfor krav som det vil være galt eller for den saks skyld umoralsk å legge til side i struktureringen av samfunnet. Når man snakker om menneskerettigheter, vil de *påtvungne menneskerettighetskravene* være rettigheter som det enkelte mennesket må ha i relasjon til andre mennesker og i relasjon til andre institusjoner. Siden disse kravene kan trekkes direkte ut fra Kirkens sosiallære, vil man i streng forstand ikke være avhengig av andre vitenskaper eller annen innsikt for å legitimere disse rettighetskravene. Men å komme frem til en presis og god formulering og artikulering av disse rettighetene vil være vanskeligere og alltid inngå i en komplisert relasjon til andre samfunns- og kunnskapsområder.

De påtvungne rettighetene kan finnes i alle typer "kategorier" av rettigheter enten de ligger innenfor det Johannes Paul omtaler som åndelige eller materielle rettigheter.<sup>331</sup> Ut fra hvordan vi i dag forstår sosiallærens grunnleggende prinsipper og verdier, vil man kunne komme frem til at en rekke av de rettighetene som formuleres i Verdenserklæringen i utgangspunktet er uttrykk for påtvungne rettighetskrav som enkeltmennesket besitter. Eksempelvis kan man her trekke frem retten til liv, som et grunnleggende utgangspunkt for fremtidig utvikling og ut fra den også retten til en lønn som gir mulighet til å opprettholde dette livet.

Johannes Paul II la blant annet sterk vekt på religionsfriheten som en grunnleggende rettighet som tilkommer mennesket og må respekteres. Ut fra sosiallærens prinsipper kan nødvendigheten av denne rettigheten kanskje spesielt knyttes opp til *rettferdighetsverdien*. For dersom rettferdighet skal være en verdi i samfunnet, må det være mulig for enkeltmennesket så vel som for mennesker organisert i fellesskap, og for Kirken, å utøve sin religiøse aktivitet for å gi Gud den ære, takk og

---

<sup>331</sup> Se behandlingen av John Paul II og hans "Address of His Holiness John Paul II to the 34<sup>th</sup> General Assembly of the United Nations", New York, 1979

lovprisning som tilkommer Ham. For at samfunnet skal kunne være rettferdig og derfor ivareta og søke etter rettferdighet som verdi, er religionsfrihet, forstått som frihet til å gi Gud det som tilkommer ham, en nødvendighet.

## 10.2 Mulige rettighetskrav

Mulige rettighetskrav gir seg som krav som ikke uten videre er en nødvendighet ut fra Kirkens sosiallære, men som fullt ut kan anerkjennes og aksepteres innenfor de rammer sosiallærens prinsipper og verdier setter. Dette kan være rettighetskrav som ytres av ulike "interesseorganisasjoner", krav som stater prøver å fremme i internasjonale fora eller for den saks skyld krav som Kirken eller andre vitenskaper ser på som fornuftige for samfunnets beste i den situasjon man nå befinner seg i.

Siden disse kravene ikke er en nødvendighet, vil verken Kirken eller noen annen institusjon være forpliktet til å støtte opp om eller søke å implementere disse kravene inn i lovgivning eller andre måter samfunnet organiseres på. Til tross for at ingen instans strengt talt er forpliktet til å implementere disse kravene, kan det like fullt være krav som man finner det fornuftig å støtte opp om. I enkelte sammenhenger og til gitte tider vil man med utgangspunkt i sosiallæren nærmest være forpliktet til å støtte opp om enkelte av disse kravene til tross for at de ikke i streng forstand er en nødvendighet. Dette fordi disse mulige kravene i den bestemte situasjonen kan oppfattes som eneste mulighet for å ivareta verdiene og prinsippene som sosiallæren fastholder.

Et eksempel på et slikt mulig rettighetskrav vil kunne være de rettighetene som uttrykkes i Verdenserklæringens artikkel 21, 1 og 3.<sup>332</sup> I den grad denne artikkelen kan forstås som at mennesket har en rett til å leve i et demokrati, er nok dette et krav som fint kan være i harmoni med Kirkens sosiallære, men sosiallæren ser ikke på det som en alltid tilstedeværende nødvendighet at samfunnet skal styres og organiseres på denne måten.<sup>333</sup> Kirken står derfor relativt fritt i hvordan hun forholder seg til demokratiet. I den grad Kirken ønsker å forholdet seg til, eller ha en mening om, hvorvidt demokrati bør praktiseres eller ikke, vil det avhenge av hva hun med utgangspunkt i erfaring og i dialogen med resten av verden ser på som mest hensiktsmessig for samfunnet. Siden *Pacem in Terris*

---

<sup>332</sup> FNs menneskerettighetserklæring

<sup>333</sup> Dwyer, 269ff,

har man i hovedtrekk støttet opp om demokratiet som den styringsform som på det nåværende tidspunkt er mest tjenlig.<sup>334</sup>

Verdenserklæringens artikkel 15 kan også forstås som et slikt mulig rettighetskrav. Ut fra sosiallærens prinsipper og verdier er det intet som tyder på at det er en nødvendighet at mennesket skal ha en rett til statsborgerskap,<sup>335</sup> men det er heller ikke slik at tanken om et statsborgerskap nødvendigvis strider imot sosiallæren. Slik verdenssamfunnet er strukturert i dag, kan denne mulige retten ligge nært opptil en nødvendighet, fordi statsborgerskapet i dag på mange måter er en forutsetning for å leve sitt liv i samsvar med ens kall. Derfor vil det være vanskelig for Kirken ikke å støtte opp om dette kravet. Slik reduseres skillet mellom hva som er nødvendige rettighetskrav og hva som er mulige rettighetskrav, fordi ulike forhold og situasjoner krever ulike reaksjoner og rettigheter. Men å si at retten til statsborgerskap er av en like konstant karakter som de påtvungne rettighetskravene, vil være å trekke det for langt.

På samme måte som enkelte mulige rettighetskrav i noen sammenhenger nærmest må kunne anses som påtvungne krav, vil man teoretisk sett kunne ha mulige rettighetskrav som på gitt tidspunkt nærmest må anses som umulig for Kirken å støtte opp om. Dette fordi de i en gitt situasjon i større grad vil være en trussel mot de verdier man søker og den samfunnsstruktur man ønsker, ikke fordi kravet i seg selv står i motsetning til dette, men eksempelvis fordi konsekvensene på et gitt tidspunkt og i en gitt sammenheng med stor sannsynlighet heller vil være til skade enn en fordel.

### 10.3 Umulige rettighetskrav

Denne siste mulige kategorien omfatter de krav som ikke vil kunne støttes av Kirken, fordi de er direkte motstridende de prinsipper og verdier som legges til grunn for Kirkens sosiallære. Et eksempel på et slikt krav vil kunne være et krav om retten til å spre en åpenbar løgn, da dette vil være i konflikt med verdien sannhet og muligens også ikke samsvare med prinsippet om det felles gode. Andre type rettighetskrav vil kunne være enkeltmenneskets krav om å utføre æresdrap. Dette vil antagelig i de fleste sammenhenger kunne anses som direkte i motsetning til prinsippet om det felles gode, men en grundig gjennomgang av problemstillingen vil antagelig også kunne vise at det vil være i strid med en utviklet forståelse av hva som ligger i subsidiaritetsprinsippet, da eventuelle avgjørelser av slik karakter må ligge hos en annen instans enn enkeltpersonen. Sist, men ikke minst, vil det også være i konflikt med prinsippet om menneskets verdighet. Andre rettighetspåstander som vil kunne være umulige for Kirken å akseptere, er påstander som innebærer at foreldre skal ha rett til

---

<sup>334</sup> Se behandlingen av Johannes XXIII

<sup>335</sup> FNs Menneskerettighetserklæring

selv å kunne bestemme sine fremtidige barns kjønn, hårfarge eller for den saks skyld seksuelle legning (dersom dette er en mulighet). Dette vil være krav av en karakter som Kirken ikke vil kunne anse som tjenlig for samfunnet hverken i et kortsiktig eller langsiktig perspektiv.<sup>336</sup>

#### 10.4 Det mulige unntak – de minste av flere onder

Selv om Kirken aldri vil kunne stille seg bak eller støtte opp om et rettighetskrav som ikke vil være tjenlig for samfunnet som helhet i et større perspektiv, vil det kunne oppstå situasjoner der Kirken kan vise forståelse for at man for en periode og i en bestemt situasjon vil måtte velge mellom to onder, det vil si to situasjoner hvor begge vil være i konflikt med sosiallærens prinsipper. Slik kan samfunnet ende opp med i en gitt situasjon å måtte velge det minste av to onder, til tross for at ingen av dem vil føre samfunnet fremover, ja hvor begge muligens kan resultere i at samfunnet tar et skritt tilbake. I møte med rettighetsspørsmålet vil dette teoretisk sett kunne innebære at enkeltpersoner, vanligvis på oppdrag fra en høyere myndighet, får rett til å gjennomføre visse typer handlinger som i utgangspunktet ikke kan og bør delegeres nedover. Eksempelvis kan man i en ekstrem situasjon gi enkeltpersonen rett til å håndheve "justis" på egen eiendom. Når man i enkelte situasjoner må velge mellom onder, eller i det minste ufullstendige goder, og gi noen mer enn hva som bør tilkomme dem, vil man også ende opp med å frata andre deres mulighet til å få sin rett. Når man i enkelte situasjoner må gjøre et slikt valg, må også bevisstheten om hva man gjør og hvorfor man gjør det, være klar, og alltid med det mål om at man så fort som mulig skal kunne komme tilbake til en situasjon hvor de normgivende prinsipper og verdier blir avgjørende for fremtidig organisering.

### Kapittel 11: "U-svingen" en realitet?

Så langt i dette arbeidet har jeg prøvd å skissere opp og oppsummere et rikt historisk materiale av relevans for forholdet mellom Kirken og en menneskerettstanke. Så har jeg vist at dette materialet bør forstås innenfor sosiallærens rammer, og til sist vist hvilke absolutter og verdier som er gjeldende for sosiallæren som teologisk disiplin.

Med de tolkningsnøkler man nå har fått, blir det mulig å se på Kirkens møte med menneskerettighetene ut fra en annen synsvinkel, som tar hensyn til de historiske begivenhetene, og

---

<sup>336</sup> Hornsby-Smith, 117

som heller ikke relativiserer eller prøver å minimalisere eller bagatellisere tidligere holdinger for slik å prøve å undergrave den mulige konflikten som ligger i Kirkens møte med menneskerettighetene.

Dersom man kan snakke om en u-sving i Kirkens møte med rettighetene, er nok dette først og fremst knyttet til de mer "åndelige" eller "politiske" rettighetene. I møte med de økonomiske rettighetene har Kirken ofte vært forut for sin tid. I møte med sosiale og økonomiske anliggende forholdt riktignok Kirken seg kritisk til ulike typer for tilnærming til de utfordringene man sto overfor, men Kirkens holdning og tilnærming må sies å ha ligget ganske nær de formuleringer som uttrykkes i Verdenserklæringen i disse spørsmålene.

De spørsmål det oftest rettes oppmerksomhet mot, er Kirkens fordømmelse av blant annet religionsfrihet, pressefrihet og den franske menneskerettighetserklæringen. Her vises det ofte til Pius VI's *Caritas* og *Adeo Nota*, til Gregor XVI's *Mirari Vos* og ikke minst til Pius IX's *Syllabus*.<sup>337</sup> Ikke sjeldent presenteres disse dokumentene i eksplisitt kontrast til senere dokumenter, og det 2. Vatikankonsil trekkes ofte frem. Især er det da religionsfriheten oppmerksomheten rettes mot, da det nok er det tydeligste eksempel på en konflikt. Jeg vil derfor se på om fordømmelsen av religionsfriheten i de eldre dokumentene, så vel som fremhevelsen av religionsfriheten i blant annet *Dignitatis Humane*, kan ligge innenfor sosiallærens prinsipper og verdier, eller om det her er snakk om brudd på premissene enten i tidligere eller i moderne tid.

## 11.1 De tidligere avvisninger av religionsfrihet

Det jeg her vil måtte avgjøre er da følgende: For det første, hva slags kategori rettighetskrav var den religionsfriheten som Kirken avviste. Det vil si hvorvidt var dette et påtvunget rettighetskrav, et mulig rettighetskrav eller et umulig rettighetskrav, og dette vil igjen være avhengig av hvordan rettighetskravet relateres til sosiallærens prinsipper og verdier.

I blant annet *Adeo Nota* er det tydelig at Pius VI argumenterer ut fra hva som blir sett på som å være det felles gode, især i lys av sannheten som verdi og mål.<sup>338</sup> Kirkens kritikk av religionsfrihet vil jeg derfor mene er en poengtering av at det ikke er til fellesskapets beste at religionsfriheten fremmes som krav. Når religionsfriheten da ble uttrykt som personens frihet fra religion og statens frihet fra en ytre maktfaktor ved Kirken, så er det ganske opplagt og påkrevet av Kirken å reagere på disse tendenser som faretruende for fellesskapets beste, som motstridende til den del av sannheten som Kirken kjenner, og for den saks skyld også imot rettferdigheten. Det forhindrer at Gud får det som

---

<sup>337</sup> Hornsby-Smith, 119, Oftestad 2010,

<sup>338</sup> *Adeo Nota*, §4



med rette tilkommer Ham gjennom Kirkens tilbedelse, og hindrer også folket fra å mota det de med rette har krav på av forkynnelse og sakramenter.<sup>339</sup> Jeg finner det rimelig å påstå at det samme også gjelder for andre eksempler på avvising av en slik religionsfriheten.<sup>340</sup> At Kirken argumenterer ut fra hva som er til gagn for samfunnet med henseende på rettferdighet og sannhet, viser at Kirken ivaretar sitt tredje ansvar om å bistå verden med den innsikt som særlig tilkommer henne.<sup>341</sup>

Argumentasjonsgrunnlaget mot en verdslig anerkjennelse av religionsfrihet, eller for den saks skyld religiøs likegyldighet,<sup>342</sup> kan i så måte anses som en legitim kritikk, forutsatt at det i møte med sosiallærenes prinsipper er noe som påtvinger en motsatt reaksjon. Argumenter for en anerkjennelse vil man eksempelvis kunne finne i prinsippet om menneskets verdighet eller i verdien frihet. I gjennomgangen av prinsippet og verdien finner jeg dog lite som tyder på at det er en påtvunget nødvendighet at mennesket, eller samfunnet som helhet, skal kunne ha rett til fritt å gå vekk fra sannheten, eller forhindre Kirken fra å praktisere sin religion. Da det er denne liberalistiske religionsfrihetstanken Kirken forkaster, samt en frihet til å kunne gjøre det som er galt, kan jeg ikke finne at Kirken har gått mot sosiallærens absolutter. I så tilfelle er den type rettighetskrav som Kirken forkaster, enten et mulig rettighetskrav eller et umulig rettighetskrav.

## 11.2 Den nyere oppslutningen

Når religionsfriheten som rettighetskrav fra Kirkens side, forstås som en påtvunget rettighet, forutsetter dette at det legges et annet grunnlag for forståelsen av religionsfriheten. Den forståelsen som legges i religionsfriheten må ikke bare være *mulig* innefor rammen av sosiallærenes absolutter, men den må være en *nødvendighet* i det minste i relasjon til ett av disse absoluttene. Når katekismen poengterer at *”Retten til religionsfrihet innebærer hverken moralsk tillatelse til å slutte seg til villfarelse, heller ikke en formodentlig rett til å fare vill”*, er dette et uttrykk for at det her er snakk om et annet rettighetskrav enn det man tidligere har forholdt seg til, en forståelse som også bekreftes av konsilfedrene både i innlegg under konsilet og i det ferdige konsildokumentet.<sup>343</sup>

I denne nye forståelsen av religionsfrihet, som er et resultat av en lang historisk prosess, peker Kirken mot at rettighetspåstanden, eller frihetskravet er et krav til å søke, finne og bevare sannheten. Som gjennomgangen har vist, knyttes dette til menneskets verdighet og gudbilledlighet, men det har også dype forankringer blant annet i sannhetsverdien. I møte med subsidiaritetsprinsippet betyr

---

<sup>339</sup> Caritas, §7-13

<sup>340</sup> Se det historiske sammendraget av tiden frem til 1891. Jf. Blant annet Caritas, §15 og Dulles 2008, 350-353.

<sup>341</sup> Caritas, §1

<sup>342</sup> Mirari Vos

<sup>343</sup> 1) Den katolske kirkes katekisme, §2108, 2) Dulles 2008, 353 3) Dignitatis Humane, §1-3

forståelsen av religionsfrihet at staten ikke kan overstyre eller ta religionens plass og funksjon i samfunnet. I møte med rettferdighetsverdien kan man argumentere for at muligheten til å være religiøst aktivt og å få del i sakramentene, tilkommer mennesket og det tilkommer Gud å kunne tilbede og ære sin skapning.

Hornsby-Smiths beskrivelse av Kirkens tilnærming til menneskerettighetene, eller til sekulære menneskerettighetskrav, som en u-sving, er berettiget som en påstand om forholdet mellom kirkelig og verdslig ordlyd. Kirkens argumentasjonsform og filosofiske metode kan nok også beskrives som en u-sving, en u-sving som også fant sted i filosofien for øvrig, og som Kirken derfor ble tvunget til å svare på dersom man skulle kunne fortsette å formidle på en måte som ble forstått. Ja, i begge disse anliggende kan man til og med se for seg at det er et faktisk kontinuitetsbrudd ved flere anledninger. Men når det kommer til de prinsipper og verdier man tar utgangspunkt i, i møte med de sosiale og verdslige utfordringene, er det vanskeligere å se for seg en u-sving. At man innen Kirken, etter Leo den XIII, har hatt en mye sterkere aksentuering av sosiallæren som egen disiplin og at dette har ført til en rask utvikling av forståelsen av sosiallærens særegenhet burde være hevet over tvil. Dette har da også vært nødvendig dersom man skulle kunne greie å holde følge med samfunnsutviklingen, og fortsatt kunne utføre sin oppgave, som medhjelper, fortolker og kritiker av de ulike sosiale forhold og systemer.

## Kapittel 12: Avslutning

### 12.1 Sammenfatning

Det foregående arbeidet viser at mye har skjedd i Kirkens møte med moderne rettighetskrav. En holdningsendring har helt klart funnet sted, men ikke bare innenfor Kirken. Hånd i hånd med de rettighetskrav som Kirken så hardt fordømte, gikk ofte en sterk nasjonalisme eller en kompromissløs antireligiøsitet. Avvisningen av rettighetene antok derfor ofte en krass tone, og de som promoterte dem, var å anses som Kirkens og sannhetens fiender.

For Kirkens og teologiens vedkommende var rettighetsterminologien ikke fremmed før opplysningstiden, og et rettighetsspråk var blant annet å finne hos Aquinas. I møte med de ideologier som fremmet rettighetene i opplysningstiden, kan det allikevel virke som Kirken avviste enhver tanke om menneskets rett. I 1800-tallets tekster kan det virke som om man kviet seg på det sterkeste for å anvende denne type språk, noe jeg mener er forståelig dersom man ser på hvordan de ideologiene som særlig benyttet seg av et rettighetsspråk, forholdt seg til og behandlet Kirken.

Vi har sett at Kirken gradvis har begynt å benytte seg av rettighetsspråket, før man i siste halvdel av det 20. århundre virkelig fikk en gjennomgående rettighetsretorikk i Kirkens sosiale engasjement. De siste 40 år har Kirken ikke bare benyttet seg av rettighetsspråket for å uttrykke egne samfunnsteoretiske standpunkt, men hun har også støttet opp om de mer sekulære formuleringene og tydelig vist sin anerkjennelse av Verdenserklæringen.

En forandring i Kirkens møte med den moderne rettighetsretorikken har altså funnet sted, og spørsmålet om hvordan dette skiftet var mulig, er mer en berettiget. Store fremskritt og store forandringer kan ofte virke så omfattende at det kan synes som man forholder seg til en annen virkelighet enn den man befant seg i for bare noen generasjoner siden. Og forandringen i forholdet mellom Kirken og rettighetsterminologien kan også erfares som så omfattende at det er vanskelig å akseptere at dette kan finne sted innen den samme institusjonen, uten at en fullstendig bryter med sine tidligere prinsipper og overbevisninger.

Kirkens møte med menneskerettighetene kan og bør forstås innenfor Kirkens sosiale engasjement. I møte med rettighetene er det derfor ikke hovedsakelig de mest grunnleggende sannhetene man primært forholder seg til. Riktignok vil de grunnleggende trossannhetene alltid skinne gjennom i Kirkens samfunnsmessige engasjement. Dette ser man blant annet i de grunnleggende prinsipper og verdier som sosiallæren bygger på, men det er ikke innenfor sosiallæren at disse sannhetene først og fremst diskuteres eller forståelsen av dem utvikles. Sosiallærens oppgave er å anvende innsikten i disse endelige sannhetene i møte med samtidens timelige problemer, for slik å påse at de timelige

løsningene på de timelige problemene best mulig samsvarer med de evige målene og de endelige sannhetene.

De teologiske forutsetningene for både avvisningen og anerkjennelsen av rettighetspåstandene er å finne i Kirkens selvforståelse. Den er å finne i anerkjennelsen av Kirkens historisitet, i troen på teologisk og samfunnsmessig utvikling, og dermed også i sosiallærenes nødvendige fleksibilitet. Dreiningen, forandringen eller u-svingen, i Kirkens møte med rettighetene kan derfor ikke bli ansett som et resultat av relativisme eller kynisk pragmatisme. Kirkens tro på evige sannheter og evige mål er avgjørende for at denne dreiningen er mulig. Dersom troen på absoluttene ikke var til stede, ville man også mistet motivasjonen for forandring, en motivasjon som er å finne i Kirkens tro på at de evige sannheter til stadighet må formidles på nye måter, og Kirkens tro på enkeltmenneskets og skaperverkets målbestemthet – en tro som forutsetter en kontinuerlig justering av kurs ettersom terrenget forandres. Det er denne tro på evige sannheter og menneskets teleologi som kommer til uttrykk i sosiallærens prinsipper og verdier.

Å si at det er en bestemt type teologi eller filosofi som ligger til grunn for at Kirken i dag kan anerkjenne blant annet Verdenserklæringen, er nok en overdrivelse, selv om slike teologiske og filosofiske holdninger har en viss betydning. Å påstå at personalismen har muliggjort en kirkelig anerkjennelse av menneskerettighetene, mener jeg blir for enkelt. Personalismen har riktignok vært viktig for hvordan Kirken har møtt modernismen og konkret hvordan man har håndtert en rekke utfordringer i samtiden, men den kan ikke brukes som forklaringsmodell for Kirkens åpenhet i forhold til nye sammenhenger, situasjoner og tankesett. Å si at en gitt teologi eller filosofi ligger til grunn for Kirkens ulike holdninger og standpunkt er vanskelig, men de kan være en del av forklaringen på hvorfor Kirken reagerer som den gjør. Ut fra det vi har sett, finner jeg det mer hensiktsmessig å se på Kirkens tro og selvforståelse som avgjørende, og i møte med menneskerettighetene som et verdslig anliggende er sosiallæren avgjørende.

I møte med moderne rettighetskrav er det ikke først og fremst interessant å spørre hvilke teologiske eller filosofiske tendenser man ser innen Kirken. Det første spørsmål man derimot bør stille seg er hvordan eksempelvis de nye rettighetskravene kan forholde seg til sosiallærens grunnleggende prinsipper og verdier, og dette innen den kontekst en befinner seg i. Slik vil man kunne teste kravenes holdbarhet eller mulighet, og så vil det være opp til Kirken, og i særlig grad magisteriet, å respondere på disse kravene. Så vil teologien igjen kunne arbeide med å forstå og forklare magisteriet. Slik kan ulik teologi og filosofi være både kreativ og forklarende, men den kan i egentlig forstand ikke være konstituerende for hvordan Kirken faktisk velger å forholde seg til det ene eller det andre. I streng forstand kan man derfor si at det er Kirkens reaksjon, holdning og tilnærming som

er konstituerende for teologien, og ikke teologien som konstituerer Kirkens reaksjon. Dersom man skal se på hvordan Kirken kan forholde seg til nye rettighetskrav, er det derfor ikke først og fremst avgjørende å se på teologiske tendenser, men heller på "troens muligheter", slik de kommer til uttrykk innen sosiallærens rammer.

## 12.2 Utblikk

I takt med samfunnets utvikling og nye situasjoner vokser det frem en rekke nye rettighetskrav, som Kirken må ta stilling til. Men også de eldre kravene må man stadig forholde seg til på ny fordi innholdet eller betydningen av rettigheten kan forandre seg i forhold til dens opprinnelige betydning. Slik vil man også kontinuerlig måtte vurdere hva som vil være en best mulig reaksjon på hvordan forståelsen av rettighetene utvikler seg. Eksempler på dette har vi blant annet sett hos Benedict XVI ved at han uttrykker skepsis og kritikk knyttet til en egosentrisk bruk av rettighetene. Dette er en bruk, som i det minste fra katolsk hold, med grunnlag i sosiallærens prinsipper og verdier, vil kunne sette rettighetenes legitimitet i fare. Dette vil også kontinuerlig sette sosiallæren og forståelsen av dens prinsipper på prøve, fordi de stadig blir konfrontert med nye utfordringer.

I dag kan man få følelsen av at det flyter over av rettighetskrav, både seriøse og mindre seriøse. Noen ønsker å kreve sin rett til å gå nakne på offentlige steder, mens andre ønsker en frihet til å være patruljerende politi iført religiøse hodeplagg. Mange av de moderne rettighetskravene er både useriøse og lite hensiktsmessige å diskutere, men det er også en rekke nye krav som må tas på alvor og som er verdt en diskusjon og vurdering. Blant disse nye mer seriøse kravene kan man blant annet trekke frem krav forbundet med kvinnens rett til å bestemme over det embryo hun bærer, eller kravet om at homofile par skal ha like betingelser og rettigheter for samliv som heteroseksuelle par.

Dette er eksempler på rettighetskrav som ikke bare Kirken, men også det sekulære samfunn står overfor. Ut fra det vi har sett tidligere, er det både Kirkens oppgave og plikt å gjøre det den kan for å belyse disse nye kravene. Hun må helhjertet forsøke å finne ut om dette er *påkrevde*, *mulige* eller *umulige* krav. I de tilfeller hvor hun finner ut at det er mulige krav, må hun bedømme hvorvidt det er hensiktsmessig å fremme disse kravene. I de tilfeller hvor kravene er umulige må hun arbeide mot at de innvilges, og der hvor kravene er påkrevd må hun gjøre sitt ytterste for at myndighetene tar hensyn til og implementerer disse. Her vil sosiallærens absolutter igjen være av avgjørende betydning for hvordan Kirken kan og bør reagere.

Vi har sett at Kirkens reaksjon i møte med rettighetskrav også preges av den sammenheng en befinner seg innenfor. I vår tid kan dette føre med seg betydelige utfordringer. I dag står vi virkelig

overfor en situasjon hvor Kirken ikke bare virker innenfor vidt forskjellige kontekster, men hvor disse kontekstene umiddelbart er tilgjengelig gjennom moderne kommunikasjonsmetoder. Kirken kan derfor lett havne i en situasjon hvor det tilsynelatende blir gitt forskjellig svar på det som ved første øyekast virker som like spørsmål. Dersom man virkelig skal ta sosiallærens prinsipper på alvor kan man komme i situasjoner hvor Kirken på et sted kjemper for mors rett til å bestemme over eget embryo, mens man kjemper mot slike rettighetskrav i andre deler av verden, dette fordi man i det ene tilfelle forsvaret mors rett til å beskytte fosteret, mens man i det andre tilfellet prøver å forhindre mor å volde skade på embryo. I et stadig mer flerkulturelt samfunn vil man også i større grad måtte komme med ulike svar også innefor relativt små geografiske områder, fordi en kulturell kompleksitet forutsetter en variasjon i det svar som gis.

Det blir avgjørende for Kirken at hun i fremtiden greier å formidle en kompleksitet i konklusjoner knyttet til sosiale utfordringer, men samtidig tydelig tar avstand fra relativisme. Dersom Kirkens bidrag i til sosiale spørsmål ikke skal oppfattes enten som usammenhengende og sprikende eller som lite nyttig fordi det ikke tas høyde for samfunnenes ulikheter, vil det bli stadig viktigere at man er tydelig forankret i de felles prinsipper og verdier som er styrende for Kirkens sosiale engasjement, og at man er svært tydelig på hvilken sammenheng man henvender seg til. Dette er og blir en vanskelig oppgave for Kirkens biskoper både som fellesskap og i de respektive bispedømmer. For teologene utgjør det også en utfordring fordi mangfoldet som skal holdes sammen blir vesentlig mye større sammenlignet med den relativt ensrettede vestlige kontekst som er behandlet i denne avhandlingen. Derfor blir det avgjørende at troen på en objektiv sannhet stadig fremheves, og kanskje spesielt i de sammenhenger der mangfoldet av betingede formuleringer er størst. At det finnes en sammenheng mellom absoluttene og de betingede formuleringene må alltid artikuleres. Lokalt sosialteologisk arbeid, preget av en tett dialog mellom magisterium og teologien og med forståelse for et kulturelt mangfold også innenfor et mindre geografisk område, er derfor ikke bare viktig, men helt avgjørende dersom Kirken skal kunne være en aktiv deltager og bidragsyter i samfunnet. I møte med nye kontroversielle spørsmål må svarene nødvendigvis variere, men aldri på bekostning av de grunnleggende sannheter som Kirken, både legfolk og læreembete er satt til å vokte.

## Bibliografi

### Primærkilder:

- Ad Beatissimi Apostolorum, Benedict XV, Encyklika 1. november 1914, hentet fra [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xv/encyclicals/documents/hf\\_ben-xv\\_enc\\_01111914\\_ad-beatissimi-apostolorum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01111914_ad-beatissimi-apostolorum_en.html) den 3.4.2011
- *Ad Petri Cathedram*, Johannes XXIII, Encyklika, 29.juni.1959, hentet fra: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_29061959\\_ad-petri\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri_en.html) den 31.03.2011
- Benedict XVI, *Budskap til Verdens fredsdag, 1. januar 2006*, hentet fra: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20051213\\_xxxix-world-day-peace\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20051213_xxxix-world-day-peace_en.html), den 20.4.2011
- Benedict XVI, *Budskap til Verdens fredsdag, 1. januar 2007*, hentet fra: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20061208\\_xl-world-day-peace\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace_en.html), den 20.4.2011
- Benedict XVI, *Budskap til Verdens fredsdag, 1. januar 2008*, hentet fra: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20071208\\_xli-world-day-peace\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace_en.html) den 29.5.2011
- Benedict XVI, *Budskap til Verdens fredsdag, 1. januar 2011*, hentet fra: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20101208\\_xliv-world-day-peace\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace_en.html), den 20.4.2011
- Benedict XVI, *Tale til FNs Generalforsamling, 18. april 2008*, hentet fra: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080418\\_un-visit\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_en.html), den 20.04.2011
- *Caritas in Veritate*, Benedict XVI, Encyklika, 29. juni 2009, hentet fra: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html), den 17.5.2011
- *Caritas*, Pius VI, Encyklika, 30. april 1791, hentet fra: <http://www.papalencyclicals.net/Pius06/p6charit.htm>, den 14.2.2011
- *Centesimus Annus*, Johannes Paul II, Encyklika 1.mai 1991, hentet fra: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_en.html) den 8.5.2011
- *Christianae Reipublicae*, Klemens XIII, Encyklika, 25. november 1766 hentet fra: <http://www.papalencyclicals.net/Clem13/c13chris.htm> den 5.3.2011

- *Cum Primum*, Gregor XVI, Encyklika, 9. juni 1832, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16cumpr.htm> den 15.3.2011
- *Cum Summi*, Klemens XIV, Encyklika, 12. desember 1769, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Clem14/c14cumsu.htm> den 03.2.2011
- De Forente Nasjoner, *Verdenserklæringen om menneskerettighetene*, 10. desember 1948, hentet fra: <http://www.un.org/en/documents/udhr/> den 21.12.2010
- Den franske nasjonalforsamling, *Constitution Civile du Clerge*, 12. juli 1790, hentet fra:  
<http://history.hanover.edu/texts/civilcon.html> den 4.2.2011
- Den franske nasjonalforsamling, *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen*, 26. august 1789, hentet fra: <http://www.historyguide.org/intellect/declaration.html> den 4.2.2011
- *Deus Caritas Est*, Benedict XVI, Encyklika, 25. Desember 2005, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html), den 17.5.2011
- *Dignitatis Humanae*, Vatican II, Erklæring, i Tanner, Norman (utg.), *Decrees of the ecumenical Councils*, Georgetown University Press, Washington D.C 1970
- *Diu Satis*, Pius VII, Encyklika , 15. mai 1800, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Pius07/p7diusat.htm> den 25.2.2011
- *Divini Redemptoris*, Pius XI, Encyklika, 19. mars 1937, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19031937\\_divini-redemptoris\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_en.html) den 23.3.2011
- *Gaudium et Spes*, Vatican II, Konstitusjon, i Tanner, Norman (utg.), *Decrees of the ecumenical Councils*, Georgetown University Press, Washington D.C 1970
- [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_21041878\\_inscrutabili-dei-consilio\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio_en.html) den 18.3.2011
- *In dominico Agro*, Klemens XIII, Encyklika , 14. juni 1761, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Clem13/c13indom.htm> den 21.1.2011
- *In supermo Apostolatus*, Gregor XVI, Encyklika, 3. desember 1839, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16sup.htm> den 3.3.2011
- *Inscrutabile*, Pius VI, Encyklika , 25. desember 1775, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Pius06/p6inscru.htm>, den 7.2.2011
- *Inscrutabili Dei Consilio*, Leo XIII, Encyklika 21. April 1878, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_21041878\\_inscrutabili-dei-consilio\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio_en.html) den 15.3.2011
- *Inter Praecipuas*, Gregor XVI, Encyklika, 8. mai 1844, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16inter.htm>, den 12.3.2011



- Johannes Paul II, *Budskap til FNs Generalsekretær*, 2. desember 1978, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/1978/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19781202\\_waldheim\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1978/documents/hf_jp-ii_let_19781202_waldheim_en.html), den 8.5.2011
- Johannes Paul II, *Budskap til Verdens fredsdag, 1. januar 1999*, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_14121998\\_xxii-world-day-for-peace\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxii-world-day-for-peace_en.html) den 3.5.2011
- Johannes Paul II, *Budskap til presidenten for FNs 53. Generalforsamling 30. november 1998*, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1998/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19981130\\_50th-onu\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/november/documents/hf_jp-ii_spe_19981130_50th-onu_en.html) den 13.5.2010
- Johannes Paul II, *Tale til FNs generalforsamling*, 2. oktober 1979, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1979/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19791002\\_general-assembly-onu\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu_en.html) den 8.5.2011
- Johannes Paul II, *Tale til FNs Generalforsamling*, 5. oktober 1995, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1995/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_05101995\\_address-to-uno\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno_en.html) den 8.5.2011
- *Laborem Exercens*, Johannes Paul II, Encyklika 14. September 1981, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens_en.html) den 3.5.2011
- *Lumen Gentium*, Vatican II, i Tanner, Norman (utg.), *Decrees of the ecumenical Councils*, Georgetown University Press, Washington D.C 1970
- *Mater et Magistra*, Johannes XXIII, Encyklika, 15. mai 1961, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_en.html) den 31.3.2011
- *Mirari Vos*, Gregor XVI, Encyklika, 15. august 1832, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16mirar.htm>, den 21.2.2011
- *Mit Brennender Sorge*, Pius XI, Encyklika, 14.mars 1937, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_14031937\\_mit-brennender-sorge\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_en.html), den 18.3.11
- *Non Abbiamo Bisogno*, Pius XI, Encyklika 29.06.1931, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_29061931\\_non-abbiamo-bisogno\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061931_non-abbiamo-bisogno_en.html), den 18.3.2011
- *Nos Es Muy Conocida*, Pius XI, Encyklika, 28. mars 1937, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_28031937\\_nos-es-muy-conocida\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_28031937_nos-es-muy-conocida_en.html) den 22.3.2011

- *Pacem in Terris*, Johannes XXIII, Encyklika 11. april 1963, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html) den 31.3.2011
- *Pacem, Dei Munus Pilcherrimum*, Benedict XV, Encyklika, 1920 hentet fra  
<http://www.ewtn.com/library/encyc/b15pulch.htm> den 9.3.2011
- Paul VI, Preken ved avslutningen av Det 2. Vatikankonsil, 8. desember 1965, hente fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/homilies/1965/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19651208\\_epilogo-concilio-immacolata\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1965/documents/hf_p-vi_hom_19651208_epilogo-concilio-immacolata_en.html) den 3.4.2011
- Pius X, *The Oath against Modernism* hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10moath.htm>, den 17.8.2011
- Pius XII, *Ci Riesce* tale til italienske katolske jurister, 6. desember 1953, hentet fra:  
<http://www.ewtn.com/library/papaldoc/p12ciri.htm> den 21.3.2011
- Pius XII, Julebudskap 1944, hentet fra:  
<http://www.ewtn.com/library/papaldoc/p12XMAS.htm> den 21.3.2011
- Pius XII, Radiotale, 1 juni 1941, hentet fra: *Vital Speeches of the Day*, Vol. VII, pp. 531-535,  
<http://www.ibiblio.org/pha/policy/1941/1941-06-01a.html> den 24.3.11
- Pius XIII, Julebudskap 1942, hentet fra:  
<http://www.ewtn.com/library/papaldoc/p12ch42.htm> den 21.3.2011
- *Populorum Progressio*, Paul VI, Encyklika, 26. mars 1967 hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html) den 31.3.2011
- *Quadragesimo Anno*, Pius XI, Encyklika, 15. mai 1931, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.html) den 19.3.2011
- *Quanta Cura*, Pius IX, Encyklika, 8. desember 1864, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quanta.htm>, den 13.3.2011
- *Quemadmodum*, Pius XII, Encyklika, 6. januar 1946, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_06011946\\_quemadmodum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_06011946_quemadmodum_en.html) den 15.3.2011
- *Quod hoc ineunte*, Leo XII, Encyklika, 24. mai 1824, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Leo12/l12quodh.htm> den 9.3.2011
- *Quod iam Diu*, Benedict XV, Encyklika 1. desember 1918, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xv/encyclicals/documents/hf\\_ben-xv\\_enc\\_01121918\\_quod-iam-diu\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01121918_quod-iam-diu_en.html) den 3.4.2011

- Ratzinger, Joseph Cardinal, *Truth and Freedom*, hentet fra:  
<http://www.ewtn.com/library/theology/truefree.htm> den 28.5.2011
- Redemptor Hominis, Johannes Paul II, Encyklika 4. mars 1970, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_en.html) den 08.5.2011
- Rerum Novarum, Leo XIII, Encyklika 15. mai 1891 hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html) den 19.3.11
- *Salutis Nostra*, Klemens XIV, Encyklika, 30. april 1774, hentet fra:  
<http://www.ewtn.com/library/encyc/c14salut.htm>, den 31.1.2011
- Sollicitudo rei Socialis, Johannes Paul II, Encyklika 30. desember 1987, hentet fra  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html) den 8.5.2011
- Spe Salvi, Benedict XVI, Encyklika, 30. november 2007, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_en.html), den 17.5.2011
- *Summi Pontificatus*, Pius XII, Encyklika, 20. september 1939, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20101939\\_summi-pontificatus\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus_en.html), den 12.3.2011
- *Syllabus Errorum*, Pius IX, usignert tillegg til encyklika, 8. desember 1864, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm>, den 15.1.2011
- The Roman Catechism, 1566 hentet fra:  
<http://www.catholicapologetics.info/thechurch/catechism/trentc.htm> den 1.2.11
- *Traditi Humilitati*, Pius VIII, Encyklika, 24. mai 1829, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Pius08/p8tradit.htm>, den 18.3.2011
- *Ubi Primum*, Leo XIII, Encyklika 5. mai 1824, hentet fra:  
<http://www.papalencyclicals.net/Leo12/l12ubipr.htm>, den 8.3.2011
- Veritatis Splendor, Johannes Paul II, Encyklika 6. august 1993, hentet fra:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_en.html) den 8.5.2011

## Sekundærlitteratur:

- Aquinas, Thomas, *Summa Teologica*, hentet fra: <http://www.newadvent.org/summa/> den: 20.7.2011
- Aquinas, Thomas, *Teologisk Håndbok*, De Norske Bokklubbene, Skien 2006
- Bucar, Elisabeth M., Barnett, Barbra (ed.), *Does Human Rights Need God?*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 2005
- Carozza, Paolo, Philpott, Daniel, *The Catholic Church, Human Rights, and Democracy: Convergence and Conflict With the Modern State*, Notre Dame Law School, hentet fra <http://ssrn.com/abstract=1394355>, den 15.3.2011
- Charles, Rodger S.J., *Christian Social Witness and Teaching – The Catholic Tradition from Genesis to Centisimus Annus - Volum 2 The Modern Social Teaching- Contexts: Summaries: Analysis*, Gracewing, Herefordshire 1998
- Charles, Rodger S.J., *Christian Social Witness and Teaching – The Catholic Tradition from Genesis to Centisimus Annus - Volum 1 From Biblical Times to the Late Nineteenth Century*, Gracewing, Herefordshire 1998
- Congar, Yves, *Diversity and Communion*, SCM Press, London 1984
- Coppa, Frank J., *The Modern Papacy since 1789*, Longman, London 1998
- Dullas, Avery Cardinal, *Church and Society – the Laurence J. McGinley Lectures 1988-2007*, Fordham University Press, New York 2008
- Dulles, Avery Cardinal, *Religious Freedom: Innovating and Development*, i *First Things*, 118, December 2001,
- Dulles, Avery S.j., *Models of Revelation*, Orbis Books, New York 1992
- Glendon, Mary Ann, *A World Made New – Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, 2001 New York
- Goodwin, A., *The New Cambridge Modern History VIII – The American and French Revolutions, 1763-93*, Cambridge University Press, Cambridge 1965
- Haas, Michael, *International Human Rights – A Comprehensive Introduction*, Routledge, Oxon 2009
- Hasle, Per, Redse, Arne, mf., *Guds folk og folkets Gud – Artiklar om kyrkjeliv og gudstru i historie og samtid*, Tapir akademiske forlag, Trondheim 2011
- Hatch, Alden, *Pope Paul VI – Apostle on the Move*, W. H. Allen, London 1967
- Hellemans, Staf, *From 'Catholicism Against Modernity' to the Problematic 'Modernity of Catholicism' Ethical Perspectives 8, 2001* hentet fra: [http://www.ethical-perspectives.be/page.php?LAN=E&FILE=ep\\_detail&ID=29&TID=115](http://www.ethical-perspectives.be/page.php?LAN=E&FILE=ep_detail&ID=29&TID=115) den 27.3.2011

- Henriksen, Jan-Olav, *Imago Dei – Den teologiske konstruksjon av menneskets identitet*, Gyldendal Akademiske, Oslo 2003
- Hinsley, F.H., *The New Cambridge Modern History XI – Material Progress and World-Wide Problems, 1870-98*, Cambridge University Press, Cambridge 1962
- Hornsby-Smith, Michael, *An introduction to Catholic Social Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2006
- Hunt, Lynn, *Inventing Human Rights – A History*, W. W. Norton & Company, New York 2007
- Hunt, Lynn, *The French Revolution and Human Rights – A Brief Documentary History*, Bedford/St. Martin's, Boston/New York 1996
- Høstmælingen, Njål, *Internasjonale menneskerettigheter*, Universitetsforlaget, Oslo 2006
- International Federation of Catholic Universities Research Coordination Center, *Human Rights A Christian Approach*, UTS Printing Office, Manilla 1988
- Kraynak, Robert P, *Pope Leo XIII and the Catholic response to modernity*, 2007, hentet fra [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m0354/is\\_4\\_49/ai\\_n25358087/](http://findarticles.com/p/articles/mi_m0354/is_4_49/ai_n25358087/) den 12.2.2011
- Kreeft, Peter, *A Summa of the Summa – The essential philosophical passages of st. Thomas Aquinas' Summa Theologica* Edited and Explained for beginners, Ignatius Press, San Francisco 1990
- Kristiansen, Ståle Johannes, Rise, Svein (red.), *Moderne teologi – Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*, Høyskoleforlaget, Kristiansand 2005
- Lamb, Matthew L, Levering, Mattew, *Vatican II – Renewal Within Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2008
- Macintyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals – Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999
- Maritain, Jacques, *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1951
- Marks, Robert B., *Den modern verdens opprinnelse – En global og økologisk beretning fra det femtende til det tjuførste århundre*, Pax Forlag, Oslo 2007
- McGrath, Alister E., *The Genesis of Doctrine – A study in the Foundation of Doctrinal Criticism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 1997
- Molony, John, *The worker question : a new historical perspective on Rerum Novarum*, Gill and Macmillian, Dublin 1991
- Nichols, Aidan, *The Shape of Catholic Theologym*, The Liturgical Press, Collegeville 1991
- O'Malley, John W, *What Happened at Vatican II*, The Belknap Press of Harvard University Press, London 2008
- Oftestad, Bermt T, *Religionsfriheten og den katolske personalisme*, ikke offentlig manuskript, Oslo 2010

- Oftestad, Bernt T, *Den norske statsreligion – Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*, Høyskoleforlaget, Kristiansand 1998
- Oftestad, Bernt T, Rasmussen, Tarald, Schumacher, Jan, *Norsk Kirkehistorie*, Universitetsforlaget, Oslo 2005
- Okuma, Peter Chidi, *A concise Historical-Ethical Evaluation of Human Rights and International Relations in Light of the Catholic Social Teaching*, Trafford Publishing, Victoria 2008
- Pinckaers, Servais O.P., *The Sources of Christian Ethics*, T&T Clark, Edinburgh 1995
- Pontifical Council For Justice And Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, USCCB Publishing, Washington D.C. 2007
- Rahner, Karl, *Foundations of Christian Faith – An introduction to the idea of Christianity*, Darton Longman & Todd, London 1978
- Rasmussen, Martha, *The Catholic Church the first 2000 Years – A popular survey and study Guide to Church History*, Ignatius Press, San Francisco 2005
- Ratzinger, Joseph Cardinal, *Truth and Tolerance – Christian Belief and World Religions*, Ignatius Press, San Francisco 2003
- Reed, Ester D., *The Ethics of Human Rights – Contested Doctrinal and Moral Issues*, Baylor University Press, Texas 2007
- Sánchez, José M., *Pius XII and the Holocaust – Understanding the controversy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2002
- Stichele, Caroline Vander, van der Helm, mf. (red.), *Disciples and Discipline – European Debate on Human Rights in the Roman Catholic Church*, Peeters, Leuven 1993
- Strauss, Leo, Cropsey, Joseph red., *History of Political Philosophy*, 3. utg, The University of Chicago Press, Chicago 1987
- The Pontifical Academy of Social Sciences Acta 15, *Catholic Social Doctrine and Human Rights*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2010
- Van Nieuwenhove, Rik, Wawrykow, Joseph, *The Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Indiana 2005
- Weigel, George, *The Catholic Human Rights Revolution*, hentet fra: <http://www.ewtn.com/library/CHISTORY/HRREVOLU.TXT> den 15.3.2011
- Weigel, George, *Witness to Hope: The Biography of John Paul II*, Cliff Street Books, New York 1999
- Williams, Thomas, *Who is my neighbour? – Personalism and the Foundations of Human Rights*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005
- Witte, John, Alexander, Frank (ed.), *Christianity and Human Rights – an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2010

## Oppslagsverk:

- Den Katolske Kirke, *Den Katolske Kirkes Katekisme*, St. Olav Forlag, Oslo 1992
- Dwyer, Judith A. (red.) *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1994
- Encyklopædia Britannica, nettsversjon: <http://www.britannica.com/>
- Aschehoug og Gyldendal, Store norske leksikon, [www.snl.no](http://www.snl.no)
- Bjorvand, Harald, Lindeman, Fredrik Otto, *Våre arveord: Etymologisk ordbok*, Novus Forlag, Oslo 2000