



Nordmenn først?

Forholdet mellom universelle menneskerettigheter og nasjonale interesser som teologisk problem, og et utkast til en filosofisk løsning

Norwegians first?

The relation between universal human rights and national interests as a theological problem, and a draft of a philosophical solution.

Asle Eikrem

Professor i systematisk teologi, MF vitenskapelig høyskole

Asle.Eikrem@mf.no

Sammendrag

I krisetider blir vi på en særlig måte konfrontert med det faktum at vi som mennesker, både som individer og som organisert i fellesskap, er i besittelse av begrensede ressurser. I situasjoner hvor slike ressurser må fordeles, er vi tvunget til å gjøre vanskelige avveininger mellom konkurrerende forpliktelser overfor ulike (grupper) mennesker. Denne artikkelen forsøker å formulere forholdet mellom universelle menneskerettigheter og sivile rettigheter som teologisk problem, samt komme med et forslag til en løsning. Den politisk-filosofiske løsningen formuleres innenfor en antropologisk ramme som teologisk etikk er vel skodd til å begrunne.

Nøkkelord

Innvandringspolitikk, Menneskerettigheter, Nasjonale interesser, Etikk

Krisetid

Abstract

In times of crisis, we are confronted with the fact that we as human beings, both as individuals and as organised communities, are in possession of limited resources. In situations where scarce resources must be distributed, we are forced to make difficult trade-offs between competing obligations to different (groups of) people. This article attempts to formulate the relation between universal human rights and civil rights as a theological problem, and propose a solution. The political philosophical solution is formulated within an anthropological framework that theological ethics is well equipped to justify.

Keywords

Immigration policy, Human rights, National interests, Ethics, Crises

Krisetider er de tragiske dilemmaers tid.¹ Vi står overfor et tragisk dilemma dersom store under ikke er mulig å unngå uansett hvilket valg man tar. Det finnes derfor ingen løsninger som åpenbart er bedre enn andre. I krisetider blir vi på en særlig måte konfrontert med det faktum at vi som mennesker, både som individer og som organisert i fellesskap, er i besittelse av begrensede ressurser. Det kan være covid-vaksiner, naturressurser eller pengene i statskassen. I situasjoner hvor slike goder må fordeles, er vi tvunget til å gjøre vanskelige avveininger mellom konkurrerende forpliktelser overfor ulike mennesker.

Hvor stor del verdens goder man er i besittelse av, er i stor grad betinget av hvilket politisk fellesskap man tilhører, og i samsvar med folkeretten har staten rett til å bestemme hvem som har status som medlem, og hvem som ikke har det. Men, som Seyla Benhabib har påpekt, ligger det en grunnleggende spenning innbygget i folkesuverenitetsprinsippet.² På den ene side er folkets rett til fritt å konstituere statens makt etisk forankret i universelle menneskerettigheter.³ På den annen side følger det av folkets selvbestemmelsesrett en rett til å ekskludere mennesker fra goder som er nødvendige for at deres menneskerettigheter skal innfris.⁴ Den norske stat er derfor på *folkerettslig* trygg grunn når de prioriterer å ivareta eldre norske innbyggers interesse av å få en tredje vaksinedose fremfor å gi den første til befolkningen i noen av verdens mange fattige land. Dette betyr ikke at en slik praksis nødvendigvis samsvarer med det vi fra et menneskerettsorientert etisk perspektiv vil kvalifisere som rettferdig og god. Vi må huske at menneskerettighetene tross alt oppstod som en reaksjon blant annet på demokratiske staters urett.⁵ Mennesker har en tendens til både etterrasjonalisering, ansvarsfraskrivelse (*tu quoque*), så vel som dehumanisering av mennesker man har handlet dårlig mot.⁶ Vi aksepterer også lettere umoralsk oppførsel fra mennesker som tilhører vår egen gruppe.⁷ Staters politiske beslutninger må derfor alltid prøves mot menneskerettighetene.

Menneskerettighetene er fundert i et egalitært menneskesyn, hvor ethvert menneskes interesse i utgangspunktet veier like tungt. Samtidig har de fleste av oss en sterk intuisjon om at mennesker som bor i Norge, er moralsk forpliktet til å prioritere å tilfredsstillende norske innbyggers behov, selv om mennesker andre steder i verden har utilfredsstilte behov som er mer fundamentale. Vekten av forpliktelsen til å innfri sivile rettigheter synes for mange å veie tyngre enn forpliktelsen på universelle menneskerettigheter.

Selv om spenningsforholdet mellom sivile rettigheter og universelle menneskerettigheter til dels er politiske konstruksjoner, må staten også gjøre genuine prioriteringer. I krisesituasjoner får dette spenningsforholdet særlig pregnans. I det følgende vil jeg først presentere moralteologiske prinsipper og teologiske forestillinger som har dannet, og fortsatt danner,

-
1. Deler av artikkelen har sin basis i enkelte seksjoner fra Asle Eikrem, *Hvem? Hvor mange? En migrasjonsetikk for Norge* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2023).
 2. Sheila Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 43 ff.
 3. *Verdenserklæringen for menneskerettigheter*, § 21.
 4. Koblingen mellom folkesuverenitetsprinsippet og retten til å ekskludere har røtter langt tilbake i den liberale republikanske tradisjon. Veit Bader, «Ethics of Immigration», *Constellations* 12, nr. 3 (2005): 331–61 (333 f.).
 5. Michael Doyle kvalifiserer med en viss rett påstanden om at det var demokratiske staters urett som førte oss inn i verdenskrigene. Selv om de var demokratiske, var de ikke stabile *liberale konstitusjonelle* demokratier. Michael Doyle, «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs (Part 1)», i *Global Ethics: Seminal Essays* (red. T. Pogge og K. Horton; St. Paul, MN: Paragon House), 73–106 (80 ff.). Det er likevel hevet over enhver tvil at også land i denne kategorien kan utøve diskriminerende innvandringspolitikk. Joseph Carens, «Nationalism and the Exclusion of Immigrants: Lessons from Australian Immigration Policy», i *Open Borders, Closed Societies? The Ethical and Political Issues* (red. M. Gibney; London: Greenwood Press, 1988), 41–60.
 6. James A. Dungan, Adam Waytz og Liane Young, «Corruption in the Context of Moral Trade-offs», *Journal of Interdisciplinary Economics* 26, nr. 1–2 (2014): 97–118 (101).
 7. *Ibid.*, 106 ff.

ansatser til hvordan forholdet mellom disse rettighetssettene normativt bestemmes. Selv om dette teologiske materialet inneholder perspektiver som er viktige for en etisk forsvarlig tilrettelegging av dette forholdet, argumenterer jeg for at teologisk etikk mangler tilstrekkelige begrepsressurser for fullt ut å bestemme det teoretisk. Avslutningsvis vil jeg derfor foreslår en presis måte å gjøre dette på ved hjelp av begrepsressurser hentet fra politisk filosofi. Løsningen formuleres imidlertid innenfor en antropologisk ramme som teologisk etikk er vel skodd til å begrunne.⁸ Målet med artikkelen er å vise hvordan forholdet mellom sivile og universelle rettigheter kan tenkes og praktiseres mest mulig koherent i en politisk kontekst der alle menneskers likeverd er anerkjent som grunnleggende.

Det hermeneutiske grepet

At Norges grunnlov forankrer sin verdiorientering i kristen og humanistisk tradisjon, er forståelig, all den tid den nordatlantiske menneskerettighetsdiskursen som preger så mye av forestillingen om den moderne demokratiske rettstaten, har dype og mangfoldige røtter i disse livssynstradisjonene.⁹ I det følgende vil jeg forsøke å identifisere en rekke sentrale forestillinger og moralske prinsipper som har utgjort mye av det historiske jordsmonnet for den rettighetsdiskursen dagens politiske debatter foregår innenfor her i Norge. Jeg begynner med å formulere de mest relevante ansatsene til systematisk universalistisk egalitaristisk rettighetstenkning, og følger så opp med å presentere motiver som begrunner hvorfor mennesker likevel er moralsk berettiget til å prioritere å innfri interessene til «de nære» fremfor mennesker med tilsvarende interesser som ikke lever i ens umiddelbare nærhet. Den hermeneutiske opparbeidelse av dette spenningsforholdet gir oss ressurser til refleksjon, men munnar også ut i å formulere viktige begrensninger i hva kristen tradisjon har å bidra med i dagens politiske debatt vedrørende fordeling av goder mellom de «nære» og «fjerne».

Selv om den kristne religions formative skrifter ikke inneholder noe i nærheten av en fullt utfoldet koherent politisk etikk, erfarte også tidligere tiders mennesker at måten man forholdt seg til andre mennesker enn sine «egne» på, hadde betydning for samfunnets levedyktighet og moralske selvpoppfatning. Men det er ikke først og fremst konkrete erfaringer fra disse skriftsamlingene som er relevante når vi skal forsøke å utvikle en mest mulig koherent tilrettelegging av forholdet mellom medlemsspesifikke og universelle rettigheter. Måten Norge forholder seg til mennesker utenfor våre grenser på, er formet av generelle verdier knyttet til hvordan vi bør omgås som mennesker, slik som rettferdighet, raushet, nestekjærlighet, solidaritet, frihet, ansvar, likeverd og så videre. Når vi i det følgende skal forsøke å identifisere verdier i kristen tradisjon som kan bringe oss nærmere en presis avklaring av forholdet mellom de nevnte rettighetssettene, må vi derfor rekonstruere et komplekst *nettverk* av slike verdimeslige ansatser. Disse ansatsene har sitt opphav i didaktiske fortellinger, og tar ofte form av individualetiske normer. Det er mot disse vi nå først vender oppmerksomheten, for så å gå løs på den systematiske utfoldelsen de har gjennomgått blant kristne

8. Den norske grunnlovens egalitære verdiorientering knyttes i § 2 til den kristne (og humanistiske) arv.

9. Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (Cambridge: Belknap Press, 2014), Cary Nederman, «Rights», i *Oxford Handbook of Medieval Philosophy* (red. J. Marenbon; Oxford: Oxford University Press, 2012): 641–59; Pamela Slotte, «'Blessed are the Peacemakers': Christian Internationalism, Ecumenical Voices and the Quest for Human Rights», i *Revisiting the Origins of Human Rights* (red. P. Slotte og M. Halme-Tuomisaari; Cambridge: Cambridge University Press, 2015): 293–329. At ansatsene som kristne teologer formulerte, fikk de politiske utslag de faktisk gjorde, skjedde nok i stor grad uten at dette var intensjonen i utgangspunktet. Siedentop, *Inventing*, 170, 268, 333.

teologer opp gjennom historien. Analysen av det teologiske materialet vil ikke ta form av en systematisk gjennomgang av argumenter for og mot ulike posisjoner, men er designet for å få frem spenninger mellom to moralteologiske perspektiver som finnes i det historiske materialet, spenninger som i liten grad har blitt gjenstand for systematisk drøfting.

Universelle forpliktelser/rettigheter i kristen tradisjon

Kristen teologisk etikk har sitt sentrum i det Gode Gud er. Det Gode kommer til uttrykk i måten det indre relasjonelle liv som utgjør Gud, manifesterer seg historisk i det univers som har sin kilde i Gud. Selv om kristen tradisjon har forstått fortellingen om Jesus fra Nasaret som den mest intensive manifestasjonen av det liv som har sin kilde i Gud, innebærer den kristne skaperforestillingen at vi også kan søke etter spor av muligheter for det gode som Gud har lagt ned i universet som helhet, da særlig i menneskers sosiale liv.

I likhet med hva som er tilfelle for de fleste politiske og sosiale tema som belyses i de bibelske skriftene, danner det seg ikke et konsistent verdimønster for hvordan et politisk fellesskap bør forholde seg til utenforstående. Vi finner tydelige spor av både fremmedfrykt og voldelig tradisjonalistisk stammetenkning (se f.eks. 3 Mos 25; 44–46; Esra 9–10; Neh 13,23–30; Matt 15,24–27), samtidig som jødisk-kristen tradisjon ofte har fremhevet kjærlighet til fremmede som en sentral etisk forpliktelse.¹⁰ Parallelt med synet på Israel som utvalgt, og mer høyverdig enn andre folk, med en gudegitt rett på et bestemt territorium, blir jødene i Det gamle testamentet (GT) oppfordret til å elske den fremmede som seg selv (3 Mos 19,33 f.; 5 Mos 10,18 f.).¹¹ Kritikken av et samfunn preget av urett er gjennomgående i GTs skrifter, og da særlig i den profetiske litteraturen, hvor den religiøst begrunnede retten til et bestemt territorium er betinget av det hebraiske samfunnets moralske beskaffenhet. I utgangspunktet var denne kritikken eksklusivt orientert rundt måten man behandlet sine egne på. Men jødernes erfaringer av å bli tvunget ut i eksil satte sterkt preg på hvordan de forholdt seg til utenforstående. Den kollektive religiøse forpliktelsen til å leve rettskaffent ble derfor teologisk videreutviklet til også å inkludere fremmede (2 Mos 22,21; 23,19; 3 Mos 24,22; 19,33 f.; 4 Mos 15,15; 5 Mos. 10,19; 24,17; 27,19; Mal 3,5; Esek 22,6 f.; 47,21–23; Jer 7,6; 22,3.5).

Til forskjell fra forfatterne av GTs skrifter forholdt ikke forfatterne av Det nye testamentet (NT) seg til en politisk struktur de kunne kalle sin egen. De moralske ansatsene med mest åpenbar relevans for vår tematikk tok derfor i mindre grad form av sosiale normer, og mer som didaktiske fortellinger eller generelle individuelle oppfordringer. Jesus beveget seg daglig i den kulturelle spenningen mellom det romerske, greske og hebraiske (arameiske), og var del av et folkeferd med en sterk etnisk-religiøs selvbevissthet (Matt 25,31–46; Luk 10,29–37; 17,11–19; Joh 4,7–30). Han var en omstreifer som i sitt virke var helt avhen-

10. Hvorvidt historien om Jesu møte med den syrofenikiske kvinnen gjenfortalt i Mark 7,24–31 (par) faktisk uttrykker en form for fremmedfiendtlighet, er omstridt. Lesningen avhenger av hvilke konnotasjoner uttrykket «småhunder» hadde på denne tiden. For et innblikk i den eksegetiske diskusjonen, se Rebekah Liu, «A Dog under the Table at the Messianic Banquet: A Study of Mark 7: 24-30», *Andrews University Seminary Studies* 48, nr. 2 (2010): 251–55, og Jane E. Hicks, «Moral Agency at the Borders: Rereading the Story of the Syrophoenician Woman», *Word and World* 23, nr. 1 (2003): 76–84.

11. Til spenningen mellom en universell proto-humanistisk antropologi og en etnosentrisk fremelskning av Israel som utvalgt bærer av menneskets gudbilledlighet, se David Stern, «The Idea of Humanity in the Jewish Tradition: From 'The Image of God' to the Jews of China», i *The Concept of Humanity in an Age of Globalization* (red. Z. Longxi; Taipei: National Taiwan University Press, 2012), 153–73 (158 f.). Selv om Bibelen taler om en Gud med preferanse for nasjonen Israel, er det viktig å understreke at denne preferansen er betinget av om nasjonen reflekterer det gode Gud vil. «Staten» Israel får sin eksistensberettigelse fra at rettferdighet råder. Tapet av territoriet er knyttet til at israelsfolket mislykkes med dette.

gig av andres gjestfrihet (eks. Luk 8,1–3; 9,58), også fra de mennesker samfunnet betraktet som «onde» (Luk 5,27–32; 19,1–10). Jesus beveget seg mellom ulike sosiale sjikt i samfunnet: jøder og ikke-jøder, menn og kvinner, mektige og marginale, rike og fattige, «fromme» og «syndere».¹² Det kommer derfor ikke som noen overraskelse at han mot slutten av sitt liv utfoldet meningen av kristen kjærlighet blant annet ved å identifisere seg med *den fremmede* (Matt 25,35). I denne tekstpassasjen knytter Jesus endatil en fremmedkjærlig holdning til det som for mange kristne er av avgjørende viktighet i deres tro, nemlig «frelse», det vil si det livet som preger et menneske som står i en god relasjon til Gud. I fortellingen om Jesus møter vi en form for kjærlighet som åpner seg i en risikofull lidenskap for fremmede, ikke minst de mest sårbare blant dem (jf. her Esek 58,6–9).¹³ Fremmedkjærlighet handler i disse fortellingene ikke bare om å slippe fremmede inn i sitt hjem, men om å vise praktisk omsorg for dem: gi dem mat, drikk og klær. Ja, vi kan endatil si det så sterkt som at Jesu liv lærer oss at den som ikke «ser» den sårbare fremmede og møter hans/hennes konkrete behov, er ute av stand til å erfare hva «frelse» egentlig er (Luk 4,16–20), ja hvem Gud egentlig er: «Den Gud vi tror på, er den fremmedes Gud», skriver Gemma Tulud Cruz.¹⁴ Når vi tar imot fremmede, møter vi Gud i dem fordi de inviterer oss til å realisere en verdi som er en integrert del av hvem Gud er. Til grunn for disse individualetiske normene ligger det en grunnleggende solidaritetstanke: «Når ett lem lider, lider alle ...» (1 Kor 12,26, jf. Hebr 13,2 f.; 1 Mos 18,1–15). Et menneske kan ikke nå frem til frelsen alene. Frelse handler om å gjøre «kroppen» hel: å la alle mennesker få del i et livgivende fellesskap. Uten at vi føler med den som lider på en måte som fører til praktisk omsorg, vil vi heller ikke kunne dele den glede som frelsen symboliserer, og som bibelspråket metaforisk knytter til måltidsfeiringer, storslåtte bryllupsfester, og det å komme sammen for synge og danse – kort sagt: et felles liv i glede (jf. Joh 3,11). Det var for å forkynne denne livsvisjonen Jesus valgte å risikere sitt liv.

Beveger vi oss fra disse narrative individualetiske ansatsene i bibelmaterialet videre inn i den systematiske utfoldelsen av dem, er det også naturlig å ta utgangspunkt i forestillingen om hvem Gud er. Selv om det finnes mange svar på dette spørsmålet innenfor kristen tradisjon, har tanken om at Gud er tre-én, historisk sett, fungert som selve sentrum i kristen tro. Samtidig tilbyr ikke Bibelen mange ansatser som hjelper oss til presist å forstå strukturen og dynamikken i det indre guddommelige liv. Vi aner at det handler om et gjensidig fellesskap av tre distinkte «værensmåter» som sammen utgjør det fullkomment gode liv (Mark 10,18). Denne ansatsen har blitt utfoldet på ulike måter i kristen tradisjon. En hovedlinje går under navnet sosial trinitarianisme.¹⁵ Her forstås Gud som relasjonen mellom tre ekstensjonalt distinkte guddommelige personer i fullkommen fri selvhengivelse til hverandre.¹⁶ I troen på

12. Jf. Peter C. Phan, «Migration in the Patristic Era: History and Theology», i *A Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration* (red. D.G. Groody og G. Campese; Notre Dame, IN: Univeristy of Notre Dame Press, 2008), 35–61 (58).

13. Jf. Catherine Keller, *On the Mystery: Discerning Divinity in Process* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2008), 144.

14. Gemma T. Cruz, *Toward a Theology of Migration: Social Justice and Religious Experience* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 27, og videre Marianne Heimbach-Steins, «The Ambivalence of Borders and the Challenge of an Ethics of Liminality», i *Living with(out) Borders: Catholic Social Ethics and the Migration of Peoples* (red. A.M. Brazal og M.T. Davila; Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016), 236–45 (242). Gerd Held, skribent på den innflytelsesrike nykonservative tyske bloggen *Achse des Guten* (achgut.com), beskylder kristen tradisjon for å fremelske en «fremmedetskult» («Kult der Fremdheit»): «Der Fremde wird in ein göttliches Licht gestellt. Er ist ein willkommenes Objekt für die Idee vom barmherzigen Gott. Es ist diese Idee, die im Fremden ihr passendes Gegenüber findet. Dessen Rolle beschränkt sich darauf, das Licht der Barmherzigen zurückzuspiegeln.» Gerd Held, «Die Theologie der Migration», achgut.com, 28.12.2015.

15. Retningen er alt annet enn ukontroversiell. Se f.eks. kritikken formulert i Karen Kilby, «Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity», *New Blackfriars* 81, nr. 957 (2000): 432–45.

16. Ekstensjonalt distinkt betyr her det motsatte av intensjonalt distinkt, hvor personene tenkes som tre distinkte intensjonale handlinger hos ett enhetlig subjekt.

at den tre-ene Gud *er* kjærlighet (1 Joh 4,8.16) ligger forestillingen om at i det trinitariske liv er hver persons egeninteresse uløselig knyttet til ansvaret for det felles gode, nemlig det å være kilden til hverandres person.¹⁷ Det å ta ansvar for en annens person er å anerkjenne den andre som genuint Annen, det vil si som et fritt subjekt som kaller/kalles til ansvar. Ved *gjensidig* å ta ansvar for den andres person etableres det felles «vi». I en slik dynamikk forsvinner ikke individet i kollektivet, og kollektivet reduseres ikke til individet. Formulert mer allment vil her hver *enkeltpersons* frihet og det felles gode gjensidig betinge hverandre: Det felles gode kan ikke etableres der hvor den enkelte ikke anerkjennes som fri, og hver enkeltperson kan ikke anerkjennes som fri uavhengig av fellesskapet det inngår i.¹⁸ Frihet og ansvar kan ikke tenkes løsrevet fra hverandre, og står i et direkte proporsjonalt forhold til hverandre.

Et annet viktig aspekt ved den relasjonsforståelse som kjennetegner sosial trinitarianisme, er at samarbeid om å dele kjærlighet med andre er konstitutivt for godt liv. Vi kunne tenke oss at Gud kunne være kjærlighet i kraft av interaksjonen mellom to guddommelige personer. Hvorfor da tre? Hos en filosof som Jean Paul Sartre er eksempelvis blikket fra en tredjepart en trussel mot kjærligheten mellom de to.¹⁹ I en trinitarisk gudsforståelse er inkluderingen av en tredjepart konstitutiv for fullkommen kjærlighet fordi samarbeid om å dele kjærlighet er en nødvendig bestanddel av dens fullkomne vesen.²⁰ Den fullkomne kjærlighet lukker seg ikke rundt seg selv, men åpner seg alltid mot andre. Denne tredjeparten kan ikke være verden fordi verden er bestemt som sådan (individuert, bestemt som distinkt) i relasjon til Gud. Det må derfor være en person *i* det guddommelige liv. Skapelsen av vårt univers (en fjerdepart) er ikke konstitutiv for fullkommen kjærlighet fordi kjærligheten allerede er fullkommen (som åpen og delende) i relasjonen mellom de tre guddommelige personene. At den er fullkommen, betyr ikke at den er fullstendig, men at forutsetningene for å elske alle, og å la alle delta i utfoldelsen av guddommelig kjærlighet, med det er konstituert.²¹ Det som gjør Guds vesen forskjellig fra mennesker, er nettopp det forhold at Gud er det «felt» som holder alle forskjeller sammen.²² At Gud er Ånd (Joh 4,24) betyr at Gud er den dimensjonen ved virkeligheten som gjør det mulig for alle ting å relatere til hverandre. Som dette åndelige mediet er Gud den universelle betingelsen for det å være en person. Det betyr også at Gud kan erfares i og gjennom forholdene mellom enkeltpersoner. Det er en slik Gud vi, ifølge kristen tradisjon, skimter i Jesu omgang med mennesker, og i menneskers solidariske omgang med hverandre.²³

De generelle etiske implikasjonene av en slik gudsforestilling er kallet til å la verden skimte Gud gjennom måten vi forholder oss til hverandre på, og at det å åpne seg mot en verden av

17. Jf. Esther D. Reed, *Theology for International Law* (London: Bloomsbury, 2013), 24.

18. Forestillingen om det guddommelige livs trinitariske karakter har historisk fungert som politisk-teologisk korreksjon mot (den imperialistiske) tanken om at veien til fred kun er mulig dersom de mange reduseres til *det ene*. Jean Betke Elstain, *Sovereignty: God, State, and Self* (New York: Basic Books, 2008), 70.

19. Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (overs. H.E. Barnes; London: Routledge, 2003), 393 ff.

20. Markus Mühlhling-Schlapkohl, *Gott ist Liebe: Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott* (Marburg: N.G. Elwert Verlag, 2000), 308, 331, og Wolfhart Pannenberg, «Christliche Rechtsbegründung», i *Handbuch der christlichen Ethik* (red. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff og H. Ringeling; Freiburg: Herder, 1978): 323–38 (337).

21. Asle Eikrem, *God as Sacrificial Love: A Systematic Exploration of a Controversial Notion* (London: Bloomsbury, 2018), 105 n. 36.

22. Til dette og følgende, se *ibid.*, 216 f.

23. Jf. Kathryn Tanner, «Trinity», i *The Blackwell Companion to Political Theology* (red. W.T. Cavanaugh og P. Scott; Oxford: Blackwell, 2004): 319–32 (329).

andre er det som gjør dette mulig.²⁴ Den som avstår fra å åpne seg i frykt for å miste «goder», har misforstått kjærlighetens vesen. Som Augustin skriver:

Som om det som er godt skulle bli mindre fordi om man får flere å dele det med! Det er tvert imot: Det gode blir større dess mer man elsker det og gir andre del i det. Og den som ikke vil dele dette med andre, får heller ikke eie det selv. Men dess mer man lar sin neste få del i det, dess rikere vil man erfare at man selv blir. (Augustin, *De civitate Dei*, 179)²⁵

Kallet til å dele det gode er i kristen tradisjon knyttet til menneskets grunnleggende kall (1 Mos 1,26–28; Joh 3,11), det man gjerne har kalt «forvalterskap». Dette betyr ikke at vi må sette eierskap (av territorium/ressurser osv.) opp som motsetning til forvalterskap.²⁶ Det er kun den som forvalter kjærlighet, som er dens sanne eier. At mennesker er kalt av Gud til å være forvaltere av kjærlighet, betyr at mennesker er kalt til rettferdighet og raushet. Forvalterens oppgave er å handle slik at enhver får tilgang til det som ivaretar ethvert menneskes verdighet og mulighet for full livsutfoldelse. Bibelen advarer oss mot at gleden over å få leve trygt og beskyttet på et befestet sted med ressurser i overflod kan forlede oss hva gjelder livets dypeste mening. Jesus forteller en historie om en bonde som utelukkende var opptatt av å øke tilfanget av sitt matforråd (Luk 12,16–21), og som tilfreds sier til seg selv: «Nå har du mye godt liggende, nok for mange år. Slå deg til ro, min sjel, spis, drikk og vær glad!» Jesus setter denne selvtilfredse sneversyntheten opp mot det å være rik i Gud. Rik i Gud er den som deler av sin overflod (jf. den alvorstunge fortellingen i Luk 16,1–31. Jf. Luk 12,48).

Den universalistiske orienteringen av denne dels individuelle, dels sosiale kjærlighetsforståelsen har altså sin grunn i gudsforestillingen – en forestilling som lærer oss at alle mennesker dypest sett mottar livet fra Gud (1 Mos 1; Sal 33,6.9), og at Gud selv ble menneske for å åpenbare sin kjærlighet til hvert enkelt menneske (1 Joh 4). Guds kjærlighet følger ikke landegrenser, og er ikke betinget av etnisitet, kjønn, fødested, livssyn og så videre (Apg 10,34 f.; Rom 2,11; Gal 3,27 f.; jf. Matt 22,16; Joh 3,16; Gal 6,10a; Jak 2,1.8 f.). Gud elsker mennesker simpelthen fordi de er menneskelige individer.²⁷

Når Jesus skulle besvare spørsmålet om hvem vi er kalt av en slik Gud til å elske, fortalte han historien om et uspesifisert hjelpetrengende menneske (ἄνθρωπος τις). Vi får ikke vite noe om kjønn, religiøs, kulturell eller etnisk tilhørighet, fødested, sosial status eller lignende.²⁸ Søren Kierkegaard utlegger dette poenget i teksten slik: «Da 'Næsten' nemlig er

24. Jeg skriver «skimter» for å indikere at jeg forstår trinitetsforestillingen som et idealbegrep som peker ut en retning mot et «land» vi mennesker aldri vil nå. Denne retningsgivende (kritiske) funksjonen er ekstremt viktig. Uten idealer kan ikke mennesker gjøre moralske valg ettersom det da vil være umulig å avgjøre om et valg er bedre enn et annet, jf. John Rawls, «The Law of Peoples», i *Global Justice: Seminal Essays* (red. T. Pogge og D. Moellendorf; St. Paul, MN: Paragon House, 2008): 421–60 (444). Skal idealer ha motivasjonskraft for oss som enkeltmennesker, gjelder det imidlertid at hvert steg som foreslås for å nærme oss et ideal, ikke har for høye kostnader. Krever idealer urimelig høye ofre, vil de kultivere resignasjon eller moralsk hykleri, og slik befeste status quo. For mer om dette, se analysen av Augustin og Aquinas sine posisjoner lenger ned i teksten.

25. Augustin, *De civitate Dei* – Gudsstaten eller Guds by (overs. R. Aasgaard; Oslo: Pax, 2010). Jf. G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings* (overs. T.M. Know og R. Kroner; Philadelphia, PA: University of Philadelphia Press, 1988), 307.

26. Elisabeth W. Collier, «And they Fled into Egypt: Migration in the Light of Scripture and Catholic Social Teaching», i *Religious and Ethical Perspectives on Global Migration* (red. E.W. Collier og C.R. Strain; Plymouth: Lexington Books, 2014), 147–63 (155).

27. Jeg skriver «individer» her helt bevisst, fordi Gud ikke elsker mennesker blott som representanter for menneskeheten, men som ikke repeterbart enkeltvesen. Wolfgang Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie: Begründung von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie* (Gütersloh: Chr. Kaiser, 2000), 486.

28. Jf. min utlegning av denne historien i Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 180 f. Se også Heinrich Bedford-Strohm, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit: Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft; Ein theologischer Beitrag* (Gütersloh: Chr. Kaiser, 1999), 300 ff.

ethvert Menneske, ubetinget ethvert Menneske, saa er jo alle Forskjelligheder borttagne fra Gjenstanden».²⁹ Kristen nestekjærlighet har ingen grenser, heller ikke i møte med mennesker som ikke vil oss godt. Ja, fiendekjærlighet er selve testen på om vår kjærlighet virkelig er universell. Kierkegaards poeng er at en som bekjenner seg til det kristne kjærlighetsideal, ikke elsker sin fiende som fiende, men *som menneske*.³⁰ Sammenligner vi den universalistiske proto-egalitære antropologien som springer ut av disse teologiske forestillingene, med det menneskesynet som dominerte i de første kristnes kulturelle omgivelser, fremstår den nærmest som revolusjonær.³¹ Forestillingen om at ethvert menneskelig individ stod i en likeverdige relasjon til én Gud, uavhengig av sosial utgangsposisjon, var fullstendig uhørt i antikk gresk og romersk kultur.

Hvordan forholder denne universalistiske antropologien seg så til den moderne forestillingen om universelle menneskerettigheter? Man kunne kanskje tenke seg at veien fra en universell *forpliktelse* til å elske ethvert menneske som menneske og til å tillegge ethvert menneske de samme *rettigheter* blott i kraft av ens felles menneskelighet var svært kort. Men ser vi på hvordan kristne kirker historisk har forholdt seg til fremveksten av menneskerettigheter, eller mer detaljert på den logiske strukturen i disse forestillingene, så viser dette seg å være langt fra selvinnlysende. Nestekjærlighetsbudet foreskriver tross alt en moralsk grunnplikt og ikke en rettighet, verken moralsk eller juridisk. At den fremstående menneskerettighetsteoretikeren Louis Henkin for noen år siden hevdet at religioner ikke har en innebygd rettighetstenkning, er derfor ikke overraskende.³² Hadde Henkin rett?

Ser vi på hvordan kristne kirker historisk har forholdt seg til menneskerettighetsdiskursen, er bildet sammensatt. Den kristne naturrettsstradisjonen hadde lenge formulert ideer som lignet romerrettens begrep om subjektive rettigheter, men som i motsetning til sistnevnte var universalistiske og egalitære i sin pretensjon. Filosofen James Griffin tolker endatil begrepet «menneskerettigheter» som den franske revolusjonens sekulære oversettelse av naturretten.³³ I norsk sammenheng gjorde en av pionerene i norsk folkerettsjuss, Frede Castberg, samme kobling, da han 2. september 1941 talte om menneskerettighetenes historie ved årsfesten til Universitetet i Oslo.³⁴ Selv om dette skulle være begrepshistorisk upresist, bør vi i det minste notere at flere katolske geistlige deltok i utformingen av menneskerettighetserklæringen som ble formulert av den nye franske nasjonalforsamling i 1789 (f.eks. Abbé Sieyès).³⁵ Den brutale avkristningen som de radikale sekularistene forsøkte å realisere, blant annet i og med den store massakren av prester i 1792, skapte imidlertid dype sår i kirken. Sammen med kravet om at geistlige måtte sverge udelt troskap mot nasjonen, og retten til

29. Søren Kierkegaard, *Kjærlighedens Gjerninger: Nogle christelige overveielser i talers form* (7. utg.; København: Gyldendalske Boghandel, 1938), 82. Jf. Gene Outka, *Agape: An Ethical Analysis* (New Haven, CT: Yale University Press, 1972), 11 ff. Det kan være verdt å bemerke at Jesus reformulerer spørsmålet han blir stilt i denne passasjen. Mens det opprinnelige spørsmålet var «hvem er min neste?», svarer Jesus på spørsmålet «hvordan blir jeg en neste for mine medmennesker?».

30. Jf. Kierkegaard, *Kjærlighedens Gjerninger*, 83 f.

31. Siedentop, *Inventing*, 51 ff.

32. Louis Henkin, «Religion, Religions, and Human Rights», i *Does Human Rights Need God?* (red. E.M. Bucar og B. Barnett; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 145–55 (148). Jf. Knud Haakonsens analyse av tidlig moderne naturrettsstenkning i Knud Haakonsen, «Protestant Natural Law Theory: A General Interpretation», i *New Essays on the History of Autonomy: A Collection Honoring J.B. Schneewind* (red. N. Brender og L. Krasnoff; Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 92–109.

33. James Griffin, *On Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 1. Jf. Siedentop, *Inventing*, 358.

34. <http://www.virksommeord.no/tale/3463/>. Sist besøkt 9. okt. 2023.

35. Virpi Mäkinen, «Medieval Natural Rights Discourse», i Slotte og Halme-Tuomisaari, *Revisiting the Origins of Human Rights*, 64–81, og Annabel Brett, «Human Rights and the Thomist Tradition», *ibid.*, 82–102.

tanke-, tros- og pressefrihet som erklæringen slo fast, skapte disse hendelsene en sterk skepsis blant kirkens representanter mot å adoptere den franske menneskerettighetserklæringen *en bloc*.³⁶ Ettersom den katolske naturretts-teologien forankret verdier i en forpliktende guddommelig objektivt gitt orden, hvis sanne fortolkning primært var forbeholdt kirkens menn, hadde den også problemer med å anerkjenne en rettsorden fundert i demokratiske institusjoner (folkeviljen) i tiden etter revolusjonen.³⁷ Den katolske kirke anerkjente ikke menneskerettighetenes universelle gyldighet offisielt før Det annet vaticankonsil, som ble avholdt mellom 1962 og 1965.³⁸

Den katolske kirkes forhold til menneskerettigheter var imidlertid langt fra entydig mellom revolusjonen og dette konsilet. Samuel Moyn argumenterer endatil for at Verdenserklæringen av 1948 bør forstås som et produkt av toneangivende katolikkens forsøk på å distansere seg fra libertarianisme og totalitær kommunisme, mer enn et produkt av den franske revolusjonen.³⁹ Den protestantiske teologen Ernst Wolf, en av den tyske kirkes viktigste motstandsmenn under den andre verdenskrig, kritiserte da også erklæringen for å være et stykke katolsk naturrettsideologi muliggjort av den katolske kirkes innflytelse på den amerikanske regjeringen.⁴⁰ Den katolske tradisjons historiske forhold til menneskerettighetsdiskursen er med andre ord sammensatt.

Dette gjelder også for protestantismens del.⁴¹ På den ene side kan den franske revolusjonens rettighetsentusiasme tolkes som reformasjonens siste stadium, med bondekrigene som den første politiske opptakt for hendelsene i 1789.⁴² Tanken om individets umistelige rettigheter kom til i debattene blant franske hugenotter om retten til å øve motstand mot den franske kongen.⁴³ Og forestillingen om alle menneskers indre frihet og likhet fremfor Gud, som var et av protestantismens hovedanliggender, ble eksempelvis av Friedrich Nietzsche tolket (kritisk) som prototypen for tanken om like rettigheter for alle.⁴⁴ Sosialistisk religionskritikk gjorde det imidlertid lenge vanskelig for protestanter å la denne forestillingen begrunne sosiale, politiske og økonomiske rettigheter.⁴⁵ Men her finnes det også

36. Se f.eks. reaksjonen til pave Pius VI i brevet *Quod Aliquantum* fra 1791, og videre Joseph Isensee, «Die katholische Kritik an den Menschenrechten: Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts», i *Menschenrechte und Menschenwürde: Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis* (red. E.-W. Böckenförde og R. Spaemann; Stuttgart: Klett-Cotta, 1987), 138–74.

37. Det bør understrekes at denne forestillingen i tidligere tider ble brukt til moralsk besinnelse i en verden hvor rå makt ellers dominerte. Siedentop, *Inventing*, 200 ff.

38. *Gaudium et spes*, 41,3.

39. Samuel Moyn, *Christian Human Rights* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2015). Jf. Vögele, *Menschenwürde*, 204 ff.

40. Vögele, *Menschenwürde*, 251.

41. At striden rundt menneskerettighetsbegrepet mer handler om politiske dynamikker enn livsnybasert teoretisk uenighet om antropologiske grunnprinsipper, illustreres også av sosialistenes ambivalente holdninger til dette i tiden etter den franske revolusjonen. Jf. Gregory Claey, «Socialism and the Language of Rights: The Origins and Implications of Economic Rights», i Slotte og Halme-Tuomisaari, *Revisiting the Origins of Human Rights*, 206–236 (213 ff.).

42. Jf. *ibid.*, 209.

43. Haakonsen, «Protestant Natural Law», 103 f.

44. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power: An Attempted Transvaluation of all Values*, bd. 2 (overs. A.M. Ludovici; Edinburgh: T.N. Foulis, 1910), 212. Dette kan være noe av grunnen til at mange religionskritiske sosialister ikke grep til naturrettslige eller menneskerettslige begreper for å begrunne sitt krav om like økonomiske rettigheter for alle (Jf. Claey, «Socialism», 215). Forestillingen om menneskets frihet var selvsagt ikke en nyvinning blant protestantenes teologer. Når Tertullian skrev at menneskers frihet var hovedmotivasjonen bak inkarnasjonen, uttrykte han et hovedanliggende i paulinsk teologi. Siedentop, *Inventing*, 62, 77 f.

45. Se Arnulf von Scheliha, «Menschenwürde – Konkurrent oder Realisator der christlichen Freiheit?», i *Freiheit und Menschenwürde: Theologiegeschichtliche Perspektiven* (red. av J. Dierken og A. von Scheliha; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 242–63. Det var også teologiske grunner til dette. Luthersk teologi var voluntaristisk orientert og tolket ideen om umistelige rettigheter som en metafysisk rest av skolastisk naturretts-teologi (Haakonsen, «Protestant Natural Law», 105). Det må understrekes at forestillingen om menneskers indre frihet historisk sett

en rekke unntak.⁴⁶ I Norge var Marcus Thrane tidlig ute, og da kristne internasjonister fra ulike protestantiske kirkesamfunn møttes i Genève i 1939 for å gjennomtenke kirkenes respons til den politiske krisen i det nordatlantiske området, kom de med følgende proklamering:

All human beings are of equal worth in the eyes of God and should be so treated in the political sphere. It follows that the ruling power should not deny essential rights to human beings on the grounds of their race or class or religion or culture or any such distinguishing characteristic.⁴⁷

Og da jødiske og protestantiske teologer møttes i Oxford i 1946 for sammen å formulere det de mente var grunnleggende prinsipper for en ny rettferdig samfunnsorden, forankret de likeverdet i menneskets universelle gudsrelasjon (samt i dets sosiale relasjoner), og knyttet rettighetsformuleringene opp mot sine religiøse forpliktelser.⁴⁸

Selv om Henkin nok hadde rett i at kristen tradisjon primært utfoldet sin politiske etikk i form av religiøst begrunnede moralske forpliktelser, var han altså ikke berettiget til derfra å slutte at kristen tradisjon historisk sett ikke har levert ansatser til rettighetstenkning.⁴⁹ Ser vi nærmere på det strukturelle forholdet mellom plikter og rettigheter, får denne konklusjonen ytterligere støtte.

Nicholas Wolterstorff definerer rettighet slik: «If R is the sort of being that can have rights, then R has the right against S to S's doing X if and only if S has an obligation toward R to

sporadisk hadde begrunnet sosiale rettigheter. Den franske kongen Kilperik (561–584) argumenterte f.eks. for lik arverett for menn og kvinner med utgangspunkt i forestillingen om deres likhet for Gud. Siedentop, *Invention*, 143, 247 f.

46. Blant unntakene internasjonalt tenker jeg eksempelvis på flere av de fremtredende forkjemperne for å avskaffe slaveriet og talspersoner for kvinners stemmerett. I den metodistiske forkynneren Frederick Douglass, og kvinnesaksforkjemperen og kvekeren Angelina Grimké har vi gode eksempler på dette. Jf. Lynn Hunt, «Revolutionary Rights», i Slotte og Halme-Tuomisaari, *Revisiting the Origins of Human Rights*, 105–18 (115), og Kish Klar, «Human Rights Discourse in Women's Rights Conventions», i *ibid.*, 163–88 (167 ff.).
47. *The Churches and the International Crisis*, 10 f. Se videre Slotte, «'Blessed are the Peacemakers'».
48. «Fundamental Postulates of Christianity and Judaism in Relation to Human Order», i *Stepping Stones to a Global Ethic* (red. M. Braybrooke; London: SCM Press, 1992), 38–40. Dokumentet ble utformet i det samme intellektuelle miljøet som utarbeidet verdenserklæringen om menneskerettigheter (VM) (jf. Vögele, *Menschenwürde*, 209 ff., 224 f.). Når forfatterne av VM ikke i samme utstrekning utledet rettigheter fra moralske forpliktelser, var det for det første begrunnet i ønsket om at erklæringen skulle vinne universell aksept, og for det andre at de primært var ute etter et vokabular som kunne sikre individets frihet mot trusselen fra den totalitære stat. Pamela Slotte og Miia Halme-Tuomisaari, «Revisiting the Introduction of Human Rights: Introduction», i Slotte og Halme-Tuomisaari, *Revisiting the Origins of Human Rights*, 1–38 (34). I motsetning til i førstnevnte dokument er også VM tydelig i sitt skille mellom juridiske og moralske rettigheter.
49. Opplysningsfilosofenes rettighetstenkning var alt annet enn et radikalt brudd med fortiden – eller et slags mirakuløst sekulært *creatio ex nihilo*. Se f.eks. Dan Edelstein, *On the Spirit of Rights* (Chicago: University of Chicago Press, 2018); Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); John Witte, *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); John Witte og Frank S. Alexander, *Christianity and Human Rights: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies in Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1997); Annabel Brett, *Liberty, Right, and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Brett, «Human Rights and the Thomist Tradition»; Wolfgang Fikentscher, «Die heutige Bedeutung des nichtsäkularen Ursprungs der Grundrechte», i *Menschenrechte und Menschenwürde*, 43–73 (45 ff.); Leo Moulin, «Christliche Quellen der Erklärung von Menschenrechte», i Böckenförde og Spaemann, *Menschenrechte und Menschenwürde*, 16–30; Moyn, *Christian Human Rights*; Sarah Shortall og Daniel Steinmetz-Jenkins, *Christianity and Human Rights Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020); Robert D. Woodberry og Timothy S. Shah, «Christianity and Democracy: The Pioneering Protestants», *Journal of Democracy* 15, nr. 2 (2004): 47–61, samt Nederman, «Rights». For motsatt syn, se Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790* (New York: Oxford University Press, 2011).

do X.»⁵⁰ Så lenge det er praktisk mulig, vil en person ha moralsk og juridisk *rett* overfor den norske stat til et gode dersom den norske stat er *forpliktet* overfor dette menneske til å tildele personen dette gode. Motsatt har stater en moralsk eller juridisk plikt overfor mennesker dersom de har en moralsk eller juridisk rett til å få dem innfridd og de har mulighet til å innfri dem.⁵¹ Det er viktig å understreke at Wolterstorff sitt resonnement ikke innebærer at rettigheter er *begrunnet* i våre moralske forpliktelser.⁵² Når et menneske har blitt behandlet på en måte som ikke samsvarer med dets status som likeverdig, så har et annet menneske forsømt sine forpliktelser overfor denne personen, og den krenkede har ikke fått sine rettigheter ivaretatt. Det at disse to perspektivene korrelerer med hverandre definitorisk, betyr altså ikke at det ene er *begrunnet* i det andre. Begge påstandene har sin begrunnelse i den krenkedes (like) *verdighet* som krever visse handlinger eller ikke-handlinger fra mennesker eller sosiale størrelser.⁵³

Dersom ethvert menneske har en lik status som det er verdt å beskytte, vil min plikt fordre den andres rett til å få den innfridd, og den andres rett vil implisere en forpliktelse andre har til å ivareta denne retten. Gitt denne egalitaristiske rammen vil plikten til ikke å drepe implisere retten til liv, plikten til ikke å stjele følge av retten til privat eiendom, plikten til ikke å lyve implisere andres rett til å bevare sitt rykte, og plikten til å betale skatt følge av statens rett til å fordele velferdsgoder. En plikt kan altså defineres som en norm som vekker en rett hos en annen som har mulighet til å innfri den, og vice versa. Den impliserer hensynet til den andres rett til det vi gjør mot dem. Pliktdimensjonen og rettighetsdimensjonen kan forstås som to ulike perspektiver på menneskelig interaksjon.⁵⁴ Plikter angår den handlendes relasjon til sin handling, mens rettighetsdimensjonen angår den berørtes relasjon til handlingen.⁵⁵ Hvis Norge i kraft av det egalitære grunnsynet som er innskrevet i Grunnloven, har en (moralisk eller juridisk) plikt til å hjelpe nødlidende mennesker i andre land, så er Norge skyldig dersom man ikke følger opp denne plikten. Hvis nødlidende mennesker har

50. Nicholas Wolterstorff, «Modern Protestant Developments in Human Rights», i John Witte Jr. og Frank S. Alexander, *Christianity and Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 155–72 (170). Jf. Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 8, 34, 250, og videre Joel Feinberg, «The Nature and Value of Rights», *The Journal of Value Inquiry* 4, nr. 4 (1970): 243–57 (249 f.); Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 166; Thomas M. Scanlon, «Rights and Interests», i *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen* (red. K. Basu og S.M. Ravi Kanbur; Oxford: Oxford University Press, 2008), 68–79 (69 f.); Alan Gewirth, «Ethical Universalism and Particularism», *Journal of Philosophy* 85, nr. 6 (1988): 283–302 (291); Peter Saladin, «Menschenrechte und Menschenpflichten», i Böckenförde og Spaemann, *Menschenrechte und Menschenwürde*, 267–91 (268 ff.). Rettighet forstås her i vid forstand som både rettighet til å fordre en bestemt handling, til å gjøre / avstå fra å gjøre en bestemt handling, eller til vern fra bestemte handlinger, jf. Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* (Aldershot: Ashgate, 2001), og Onora O'Neill, «Demandingness and Rules», i *The Problem of Moral Demandingness: New Philosophical Essays* (red. T. Chappell; London: Palgrave Macmillan, 2009), 59–69 (60 f.). Det er viktig å presisere her at plikter kun impliserer rettigheter dersom «objektet» for plikten er av den type vesen som kan være bærer av en rettighet. Det kan derfor tenkes at mennesker også har forpliktelser som ikke impliserer rettigheter, f.eks. mot moralske prinsipper, grupper eller ikke-animalt liv. Frances Kamm, *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 238.

51. Det er imidlertid ikke en nødvendig følge av dette at alle moralske plikter bør *rettsliggjøres*, slik det skjer i totalitære regimer. Mens vi er fri til å følge moralske forpliktelser, er vi ikke det når pliktene er rettsliggjort.

52. Til dette og følgende, se Wolterstorff, *Justice*, 243 ff., 382. Jf. Robert Spaemann, «Über den Begriff der Menschenwürde», i Böckenförde og Spaemann, *Menschenrechte und Menschenwürde*, 295–313 (296 f.).

53. Jf. Raz sitt poeng om at rettigheter/forpliktelser har sin begrunnelse i de grunnleggende interessene de verner. Raz, *The Morality of Freedom*, 166, 180 ff. Hvorvidt menneskeverdet er å forstå som en grunnleggende interesse vi bør verne, eller noe som går utover dette, er omstridt. Kamm, *Intricate Ethics*, 244 ff.

54. Wolterstorff, *Justice*, 386.

55. Feinberg, «The Nature and Value of Rights», 49 f. I naturrettsenkningen som utviklet seg i tidlig moderne tid, var derimot rettighetsperspektivet primært knyttet til aktørperspektivet, dvs. til menneskers handlingsfrihet, og ikke til vernet om individet mot statlige overgrep. Brett, «Human Rights and the Thomist Tradition», 99.

en moralsk og juridisk rett til hjelp, men ikke får det, så begår Norge en urett overfor dem, dersom den norske stat har mulighet til å hjelpe dem.

Dette betyr ikke at påstanden «X har en rett til at Y gjør A» og påstanden «Y er forpliktet overfor X til å gjøre A» uttrykker samme sak. Mer teknisk uttrykt formulerer de ikke en analytisk sannhet.⁵⁶ Sistnevnte påstand fokuserer på hvordan ens handlinger påvirker ens moralske tilstand: skyldig eller ikke. Førstnevnte påstand fokuserer på hvilke konsekvenser ens handlinger har for dem våre handlinger går ut over: deres rettigheter er ivaretatt eller krenket. Dersom en mishandlet kvinne sier til sin overgriper at han er skyldig, er det plikt-dimensjonen det vises til. Sier hun at han har krenket henne, er det rettighetsdimensjonen hun viser til.

Synet på moralske rettigheter som noe som ikke impliserer moralske og juridiske plikter, er noe av det som hindrer realiseringen av menneskerettighetene.⁵⁷ I dag består mye av utfordringen for menneskerettighetsregimet at rettigheter *de facto* ikke vekker slike plikter i det internasjonale samfunn, men fremstår som tomme løfter. Det er uetisk å ta på seg en forpliktelse man vet at man ikke vil, eller har muligheten til å, innfri. I Wolterstorffs modell korrelerer plikter og rettigheter kun dersom det er mulig å innfri rettigheter.⁵⁸ Kan jeg ikke hjelpe, så har ikke den andre en rett på min hjelp. I slike situasjoner kan vi likevel ha en forpliktelse til å jobbe mot at det skal bli mulig for meg å hjelpe. Selv i situasjoner der Norge vil være ute av stand til å yte hjelp, vil den norske stat ifølge denne modellen ikke kunne unndra seg plikten til arbeide for at disse menneskene, i kraft av sitt menneskeverd, *skal få* rett på vår hjelp. Et grunnleggende asymmetrisk forhold mellom rettigheter og plikter er, for Wolterstorff, strukturelt og etisk problematisk. Når forholdet mellom rettigheter og plikter forstås som gjensidig betinget, forsterkes rettighetene og pliktens normative kraft.⁵⁹ Dette forklarer også hvorfor det internasjonale menneskerettighetskorpuset inneholder en rekke artikler som er formulert som plikter.⁶⁰

Dette resonnementet viser hvordan (menneske-)rettigheter kan tolkes som å stå i en intern normativ relasjon til bestemte forpliktelser dersom vi forutsetter et egalitært menneskesyn.⁶¹ Mot Henkins påstand kan universelle menneskerettigheter altså forstås som en mulig implikasjon av GTs rettferdighetsnormer, en kristen gudsforestilling, et kristent menneskesyn, den gylne regel og nestekjærlighetsbudet, slik disse er formulert og konkret narrativt utfoldet i Det nye testamentet og deler av kristen tradisjon.⁶²

At et fullt utmyntet moralteologisk grunnlag for menneskerettigheter ligger ferdig utfoldet i dette materialet, er imidlertid ikke tilfellet. Henkin hadde rett i at de politisk-juridiske

56. Til dette og følgende, se Wolterstorff, *Justice*, 8 f., 243.

57. Jeannie R.C. Field, «Bridging the Gap between Rights and Reality: A Proposal for Developing International Duties in the Refugee Context», *International Journal of Refugee Law* 22, nr. 4 (2010): 512–57 (514, 529 f.).

58. Feinberg, «The Nature and Value of Rights», 254 f.

59. For en kritikk av rettigheter og plikter som gjensidig betingende, se f.eks. *ibid.*, 244 f., og J.L. Mackie, «Can There Be a Right-Based Moral Theory?», *Midwest Studies in Philosophy* 3, nr. 1 (1978): 350–59 (351). Plikter er med andre ord ikke absolutte. Moralske fordringer er plassert på en skala hvor normer som beskytter grunnleggende interesser, kalles plikter. Plikter kan redefineres dersom vekten av våre interesser endrer seg, jf. Scanlon, «Rights and Interests». Selv om plikter er trumfkort vis-à-vis ikke-forpliktende normer, er de ikke absolutte «trumfkort». Plikter kan verne om mer eller mindre grunnleggende interesser.

60. Allen Buchanan, *The Heart of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 94 ff.

61. Jeg skriver bevisst «kan», ettersom det finnes varianter av en pliktorientert politisk teologi i kristen tradisjon hvor individet er underlagt forpliktelser overfor «det felles gode» på en måte som gjør at dets rettigheter ikke aktualiseres. Isensee, «Die katholische Kritik», 163f. For øvrig er Wolterstorffs poeng her forenlig med det faktum at ikke alle juridiske menneskerettigheter er avledet av en moralsk rett, men snarere har det til felles at de beskytter likeverdet. Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 28 ff.

62. Hva det konkrete resultatet av dette blir, kan imidlertid variere veldig, og får utslag over hele det politiske spekteret. Jf. Shortall og Steinmetz-Jenkins, *Christianity and Human Rights*.

implikasjonene av religiøse moralske forpliktelser og antropologiske forestillinger er sterkt underbestemt i dette tekstmaterialet, et forhold som naturlig nok skyldes den historiske konteksten materialet ble til i.

Partisk kjærlighet i kristen tradisjon

Så langt kan det se ut som om det eksisterer en grunnleggende spenning mellom det universalistisk orienterte jødisk-kristne moralske kallet til å elske alle mennesker, og det partikularistiske fokuset som er innbakt i den internasjonale politiske orden strukturert som den jo er som et system av stater hvor enhver stat er primært forpliktet til å ivareta de sivile rettighetene til sin egen befolkning.⁶³ Å knytte etiske og juridiske forpliktelser til fødested, etnisitet, statsborgerskap, botid og så videre synes å stride mot en etikk som behandler menneskeheten som én stor familie av likeverdige mennesker med de samme grunnleggende rettighetene. Det er ikke overraskende når forfatterne av Den norske kirkes ressursdokument utarbeidet i 2005 i forbindelse med innvandrings spørsmål hevdet at «internasjonale konvensjoner må være overordnet [...] nasjonale politiske mål».⁶⁴ Likeledes skrev den innflytelsesrike tyske teologen Wolfhart Pannenberg i sin tid at: «When national interests are the guiding star of the state and politics, we find ourselves in a sphere where the Christian expectation of the Kingdom of God as a time of peace and justice for all mankind is indeed foreign».⁶⁵

Kristen tradisjon har tematisert spenningen mellom universelle og medlemsspesifikke rettigheter/forpliktelser på ulike måter. I en mye omdiskutert tekst fra Lukasevangeliet advarer Jesus mot å sette sin egen familie høyere enn den universelle gjestfriheten mennesker som følger hans vei, er kalt til å leve ut i verden (Luk 8,19–21; jf. 9,60; 14,15–33).⁶⁶ Betyr dette at ens nærmeste ikke er verdt ens kjærlighet? Bildet vi får av Jesu virke som helhet, gir ikke inntrykk av at evangeliefortellingene svarer ja på dette spørsmålet (se f.eks. Joh 15,13; 19,25–27). Og selv i det paulinske litterære korpus, hvor vi finner noen av de klareste oppfordringene til å vise universell gjestfrihet, leser vi at et menneske «som ikke har omsorg for sine nærmeste, og særlig for sin egen familie, har fornektet troen» (1 Tim 5,8; 3,5; Gal 6,10b). Søren Kierkegaard fulgte denne paulinske linjen når han rundt 1800 år senere skrev: «Saa var jo ogsaa det Ord 'Næsten' det største Bedrag, som er opfundet, hvis Du, for at elske Næsten, skulde gjøre Begyndelsen med at opgive at elske dem, for hvem Du har Forkjerlighed.»⁶⁷ Å legge for dagen en form for omvendt forkjærlighet, det vil si å elske alle bortsett fra ens nærmeste, er selvmotsigende. Kierkegaard skriver derfor videre: «Vil man i Forhold til den christelige Kjerlighed gjøre Undtagelse med et eneste Menneske, som man ikke vil elske, saa

63. Jf. Andrew Linklater, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1998), 56 ff., 147 ff.

64. https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/samfunnsansvar/asyl-innvandring-integrering/naar_saa_vi_deg_fremmed_km_2005.pdf, 52. Sist besøkt 9. okt. 2023. Jf. også formuleringene på side 55 i samme dokument.

65. Wolfhart Pannenberg, *Ethics* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1981), 145. Pannenberg mente riktignok at nasjonale interesser kan forsvares, men da kun dersom de bidrar til, eller lar seg forene med, fred og rettferdighet for menneskeheten. For den katolske kirkes svært beslektede syn, se Giacomo P. Danesi, «Towards a Theology of Migration», i *Church and Migration: WCC Fifth Assembly Dossier no. 13* (red. World Council of Churches; Genève: WCC Migration Secretariat, 1981), 10–41 (35), og mer nylig Silvano Tomasi, «Migration and Catholicism in a Global Context», *Concilium* 63, nr. 5 (2008): 13–31 (21, 25).

66. Denne teksten må også leses i lys av evangelistenes forventning om at Gudsriket var i ferd med å komme, og at familierelasjoner derfor var nær ved å opphøre.

67. Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger*, 76.

er en saadan Kjerlighed ikke 'ogsaa christelig Kjerlighed', men den er ubetinget ikke christelig Kjerlighed.»⁶⁸ Kristen kjærlighet handler ikke om å elske alle bortsett fra ens nærmeste. Betyr dette da at vi bør elske alle mennesker like høyt?

Et lite steg nærmere en avklaring av hvordan vi fra et teologisk perspektiv kan besvare dette spørsmålet, finner vi hos Augustin. Han skriver på flott nynorsk: «Alle menneske bør elskast like høgt. Men ettersom du ikkje kan gagne alle, så bør du særleg ta deg av dei som du er knytt til på grunn av omstenda når det gjeld stad og tid, eller andre tilhøve – dei som er sameine med deg liksom ved ei slags lutkasting» (*De doctrina Christiana*, 101).⁶⁹ Augustin fremhever her to forhold. For det første at mennesker, i motsetning til Gud, ikke har kapasitet til faktisk å elske alle.⁷⁰ For det andre at hvem man konkret er kalt til å elske, bestemmes av situasjonen man tilfeldigvis befinner seg i. Ethvert menneske er altså *potensielt sett* en vi er kalt til å vise konkret kjærlighet mot, men det er kun overfor noen få vi faktisk er i stand til å gjøre det. Enhver konkret forkjærlighet har altså sin kilde i prinsippet om at alle mennesker er kalt til å elske dem som er innenfor deres faktiske rekkevidde.⁷¹ Et underliggende poeng i fortellingen om den barmhjertige samaritan er jo også at omsorgsansvaret vekkes idet ens (lidende) neste kommer en nær.

Thomas Aquinas fulgte Augustins linje langt på vei (*Summa theologica*, 3 II-II, Q 31, art. 2 og *De caritate*, 74 ff. (§ 9)).⁷² For det første slår han fast at sann kjærlighet både har en affektiv og en «effektiv» dimensjon som aldri opptrer løsrevet fra hverandre: Den som virkelig føler kjærlighet, *gjør* godt mot den han/hun elsker. En generell og abstrakt følelse av samhörighet med alle mennesker uttrykker eksempelvis ikke kjærlighetens fulle betydning. For det andre betyr ikke det å elske alle at man rent faktisk gjør like mye godt mot ethvert menneske. Selv om vi med vår fornuft rent abstrakt kan erkjenne det sant gode i en universell kjærlighetsfordring, er mennesket fra naturens side ikke utstyrt med et emosjonelt og psykologisk apparat, og en kapasitet for handling, som gjør det mulig konkret å respondere på et slikt kall, utover det å avstå fra å gjøre urett mot andre.⁷³ Så langt følger Aquinas Augustins resonnement, og føyer til at ettersom menneskets natur er slik den er fordi Gud skapte den, er det verken teologisk legitimt å ignorere, eller aktivt motarbeide, disse kapasitetsmessige begrensningene. De må heller leses som det konkrete mediet for Guds universelle kjærlighet i en verden med endelige mennesker. På denne måten får vår affektive og praktiske forkjærlighet for barn, ektefeller, familie eller statsfelleskapet en dypere og mer intensiv dimensjon (*ST*, 3 II-II, Q 26, art. 8–9).⁷⁴

68. Ibid., 63.

69. Augustin, *De doctrina Christiana: Ein kristen retorikk* (overs. H. Slaattelid; Oslo: Samlaget, 1998).

70. Jeg tolker Augustin her som ikke å referere til handlinger vi avstår fra i et forsøk på å elske vår neste, men hva vi positivt er fordret til å gjøre. Det første er noe alle mennesker kan aktualisere vis-à-vis alle andre, mens det siste ikke er det.

71. I mer allmenn politisk filosofi skiller man her mellom universell «velvilje» (eng. «beneficence»), dvs. et ønske om at andre skal ha det godt uten dermed å implisere at det nødvendigvis er «jeg» som bidrar (positivt) til at dette skjer (bortsett fra å avstå fra handlinger med motsatt effekt), og «forkjærlighet», hvor det er jeg selv som bidrar til at den andre har det godt. Se Timothy Chappell, «Impartial Benevolence and Partial Love», i *The Problem of Moral Demandingness* (red. T. Chappell; London: Palgrave Macmillan, 2009), 70–85 (75).

72. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, bd. 3 II-II (overs. Fathers of the English Dominican Province; Westminster: Christian Classics, 1948), og Thomas Aquinas, *On Charity (De caritate)* (overs. L.H. Kendzierski; Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1960). Jf. også Outka, *Agape*, 269, og Carlos Steel, «Thomas Aquinas on Preferential Love», i *Amor Amicitiae: On the Love that is Friendship* (red. T.A.F. Kelly og P.W. Roseman; Leuven: Peeters, 2003), 438–58.

73. Aquinas nevner rett nok ett unntak fra denne regelen, nemlig forbønn. Alle mennesker er i stand til å be for alle andre. Aquinas, *ST*, 3 II-II, 1315.

74. Jf. Gene Outka, «Universal Love and Impartiality», i *The Love Commandments: Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy* (red. E.N. Santurri og W. Werpehowski; Washington D.C.: Georgetown University Press, 1992), 1–103 (73).

For Aquinas betyr imidlertid ikke dette at vi er moralsk forpliktet til alltid å prioritere å vise kjærlighet mot dem vi har sterkest biologiske, kulturelle eller sosiale bånd til. Forpliktelsen gjelder *kun dersom alt annet er likt (ceteris paribus)*. Aquinas skriver:

Our Lord did not absolutely forbid us to invite our friends and kinsmen to eat with us, but to invite them so that they may invite us in return, since that would be an act not of charity but of cupidity. The case may occur, however, that one ought rather to invite strangers, on account of their greater want. For it must be understood that, *other things being equal*, one ought to succor those rather who are most closely connected with us. And if of two, one be more closely connected, and the other in greater want, it is not possible to decide, by any general rule, which of them we ought to help rather than the other, since there are various degrees of want as well as of connection: and the matter requires the judgment of a prudent man (ST, 3 II-II, art. 3, ad 1, min kursivering).⁷⁵

Hvordan vi nærmere bestemt skal sammenligne ulike (grader av) behov hos mennesker med ulike grader av tilknytning til oss, går ikke Aquinas nærmere inn på, og det av en bestemt grunn: Det finnes ingen generell regel som kan hjelpe oss til å avgjøre dette. Det er kun en velutviklet moralsk dømmekraft som er sensitiv for de spesifikke moralske fordringene i hver enkelt situasjon som kan hjelpe oss til å ta riktig beslutning, det vil si den beslutning som fører oss nærmest målet for den bestemte praksisen.⁷⁶ Men er ikke en slik hensynstaken til partikulære karakteristika ved menneskers situasjon i konflikt med Kierkegaards påstand om at disse ikke kan være bestemmende for hvem vi er kalt til å elske? Nei, Kierkegaards anliggende er at ingen slike karakteristika kan prinsipielt *utelukke* noen fra å bli elsket.⁷⁷ Når vi videre skal vurdere hvem, og hvordan, vi skal elske, så vil individuelle og situasjonsspesifikke forhold være utslagsgivende.⁷⁸ Vårt kall til å elske bestemte mennesker er begrunnet i forestillingen om at alle mennesker er kalt til å delta i utfoldelsen av Guds universelle kjærlighet *der de måtte befinne seg* (jf. 1 Joh 4,7 ff.; Gal 6,10).

Disse teologiske stemmene forteller oss selvsagt ikke alt om hvordan forholdet mellom kristen universalisme og partikularisme har utspilt seg sosialhistorisk. Selv om mange av forutsetningene for etableringen av den moderne staten ble lagt i løpet av middelalderen, ble den først forløst gjennom alliansen mellom tyske fyrster som ønsket å løsrive seg politisk fra det tysk-romerske imperiet, og kirkereformatorer som ønsket frihet fra pavelig overoppsyn.⁷⁹ I Nord-Europa ble resultatet den konfesjonelle staten som med nebb og klør forsvarte sin politiske og religiøse uavhengighet utad, samtidig som den søkte å sikre politisk stabilitet innad ved å kreve religiøs konformitet i befolkningen.⁸⁰ Prinsippet fra freden i Augsburg i 1555 som slo fast at regentens religion også skulle være folkets religion (*cuius regio, eius*

75. Jf. *ibid.*, ad 3, og Aquinas, *On Charity*, § 8.

76. For en utdypning av Aquinas' forståelse av moralsk klokskap, se Aquinas, ST, 3 II-II, 1383 ff. (art. 47).

77. Se også Bedford-Stroh, *Gemeinschaft*, 298.

78. Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger*, 183 ff. Jf. Outka, *Agape*, 20, og Gewirth, «Ethical Universalism», 292.

79. Jf. Robert von Friedeburg, *Luther's Legacy: The Thirty Year War and the Modern Notion of 'State' in the Empire, 1530s to 1790s* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016). Stephen Krasner mente drivkraften bak de politiske forsøkene på løsrivelse var primært materielle, og at den religiøse «overbygningen» ble grepet til for å legitimere de materielle drivkreftene. Stephen Krasner, «Westphalia and All That», i *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change* (red. J. Goldstein og R.O. Keohane; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), 235–64 (261 f.).

80. Kravet om religionskonformitet innad i en stat var selvsagt ikke av ny dato. Se f.eks. Siedentop, *Inventing*, og Oliviero Angeli, *Migration und Demokratie: Ein Spannungsverhältnis* (Dietzingen: Reclam, 2018), 16 f.

religio), har her sin historiske forklaring. Men riksdagen konsentrerte seg ikke utelukkende om å sikre religionsfrihet på statsnivå. For det enkelte individ ble den ivaretatt gjennom emigrasjonsretten. Hos Martin Luther var emigrasjon av samvittighetsgrunner ikke bare en rett ethvert individ skulle ha, men endatil en universell moralsk *plikt* for alle kristne som lever i en heretisk stat hvor det er umulig å leve i samsvar med sin kristne overbevisning.⁸¹ For Luther var det kategorisk utelukket for en kristen å gjøre noe som setter ens frelse i fare. Heller enn å hevde sin rett til religionsfrihet overfor staten skulle man emigrere, og overlate dommen over en umoralsk stat til Gud. Utover emigrasjonsretten fikk ikke det tradisjonelle kristne fokuset på individets frihet og likhet fremfor Gud enda politiske konsekvenser i form av sosiale, politiske og økonomiske rettigheter. Det religiøst-politiske kallet til å delta i realiseringen av Guds kjærlighet der man måtte befinne seg, ble av den konfesjonelle staten forstått slik at dens eksterne moralske forpliktelser begrenset seg til gjensidig å respektere andre staters suverenitet, mens den internt var moralsk og juridisk forpliktet til å sikre politisk stabilitet for mennesker av samme tro som regenten. Det var først med utviklingen av den sekulære staten at den indre frihet, som helt siden kristendommens fødsel hadde blitt forkynt, ble politisk institusjonalisert og fikk begrunne sosiale, politiske og økonomiske rettigheter som individet kunne hevde vis-à-vis sin egen stat, og som med fremveksten av menneskerettighetsdiskursen fikk en sosialhistorisk konkretisering av sin universalistiske pretensjon.

En utfordring

En nærmere presisering av forholdet mellom medlemsspesifikke og universelle forpliktelser/rettigheter krever en mer detaljert politisk-filosofisk utfoldelse av disse teologiske perspektivene.⁸² Når Aquinas sier at den dydige dømmekraft er tilstrekkelig til å avgjøre når våre prioriteringer av våre nærmeste går over til å bli umoralsk forkjærlighet, skjer dette uten å tematisere forholdet mellom (universelle/partikulære) individualetiske og sosialetiske (politiske) normer, og overgangen dem imellom.⁸³ I en politisk etikk er distinksjonen mellom moralske normer, rettferdighetsnormer og solidaritetsnormer særdeles viktig fordi disse ulike normsettene har ulike moralske subjekter. Moralske normer har individer som det primære subjekt og har personlige relasjoner som nedslagsfelt. Den barmhjertige samaritan er et slikt subjekt (Luk 10,25–37). Samfunnets basisinstitusjoner er derimot det primære subjekt for rettferdighetsnormer og omhandler ikke-personlige relasjoner, mens staten er det primære subjekt for normer som angår internasjonal solidaritet og mellomfolkelige relasjoner.⁸⁴ Rettferdighetsnormer uttrykker individuelle forpliktelser og rettighetene som korresponderer med disse, og som i et egalitært grunnsyn ethvert menneske har i kraft av å være et menneske involvert i et nettverk av sosial verdsetting.⁸⁵ De spesifiserer hvilke handlinger vi skal avstå fra for å bevare andre menneskers likeverd, er situasjonsuavhengige og håndheves gjennom samfunnsinstitusjonenes demokratisk legitimerede makt. Moralske normer (eller barmhjertighetsnormer) spesifiserer derimot hvilke handlinger vi bør, eller må, gjøre i

81. Jf. Angelika Dörfler-Dierken, «Widerstand», i *Hier ich stehe, ich kann nicht anders! Zu Martin Luthers Staatsverständnis* (red. R. Leonhardt og A. von Scheliha; Baden-Baden: Nomos, 2015), 137–67 (142).

82. Eikrem, *Hvem? Hvor mange?*, 72 ff.

83. For en drøfting av flere problemer knyttet til posisjoner utviklet langs en thomistisk linje, se Eikrem, *Hvem? Hvor mange?*, 68ff..

84. Begrepet «solidaritet» har historisk blitt brukt både med referanse til det nasjonale fellesskapet og med menneskeheten som horisont. Marianne Takle, «Is the Migration Crisis a Solidarity Crisis?», i *The Crisis of the European Union* (red. A. Grimmell; London: Routledge, 2012), 153–73 (118 f.).

85. Til dette og følgende, se Wolfgang Kersting, «Internationale Solidarität», i *Solidarität: Begriff und Problem* (red. K. Bayertz; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), 411–29 (413 ff.).

møte med nød og elendighet gitt de muligheter vi har i en bestemt situasjon.⁸⁶ Hvilken hjelp som kreves, er avhengig av blant annet behovene hos de hjelpetrengende, ressursene som er tilgjengelige, og viljen til å handle utover det rettferdigheten krever. Mens rettferdighetsnormer kan lovreguleres (sikres gjennom vold) kan ikke moralske normer det. I likhet med rettferdighetsnormer er de imidlertid også universelle i sin rekkevidde, det vil si moralske normer som uttrykker idealer for handling mennesker har overfor andre som mennesker. Den kristne nestekjærlighetsfordringen er en moralsk norm. Selv om solidaritetsnormer er politiske konstruksjoner, har de det til felles med moralske normer at de ikke er underlagt tvangsmakt. Fraværet av et nyansert vokabular for disse distinksjonene gjør at kristen politisk etikk ofte blir underbestemt i møte med politiske spørsmål. Når teologiske etikere skal utvikle en bestemt posisjon i slike spørsmål, kan de ikke bare gjøre bruk av prinsipper knyttet til forståelsen av enkeltmenneskets personlige relasjoner som sådan, men må også ta hensyn til normative forestillinger om menneskets politiske dimensjon, inklusive en oppfatning av hvordan det internasjonale samfunnet bør organiseres. En nærmere bestemmelse av forholdet mellom individuelle, institusjonelle og statlige normer er en vedvarende utfordring for teologiske etikk – ikke minst i krisetider.

Dette betyr blant annet at vi ikke uten videre kan utlede politiske handlingsnormer fra Bibelens fortelling om den barmhjertige samaritan. Selv om den formulerer en moralsk norm som sier at vi bør hjelpe nødlidende mennesker selv når vi må ofre noen av våre goder, gir den oss ingen kriterier for hvem vi bør velge å hjelpe dersom vi befinner oss i en situasjon der vi ikke har mulighet til å hjelpe alle som trenger det. I historien møter samaritanen *ett* skadet menneske, ikke flere hjelpetrengende mennesker med ulike historier, ulike egenskaper, som lider på ulike måter av ulike årsaker, som derfor har ulike behov og stiller ham overfor konkurrerende etiske forpliktelser. Samaritanen er unikt situert og har i utgangspunktet ingen andre å dele ansvaret med. Han er et enkeltmenneske og ingen moderne stat i et internasjonalt samfunn, og forteller oss ingenting om hvilke etiske prioriteringer vi bør gjøre for mest effektivt å hjelpe flest mulig. Som i de fleste andre relevante bibeltekstene forholder denne fortellingen seg primært til fremmede som «de nære», og ikke til de «anonyme» fremmede som vi forholder oss indirekte til gjennom et statlig, eller mellomstatlig, byråkrati. Hvilke etiske prinsipper skal vi styre etter når vi vurderer hvem vi bør prioritere å hjelpe i disse mer komplekse «upersonlige» sammenhengene? I neste seksjon vil jeg foreslå et svar på dette spørsmålet som gir et skarpere fokus til den moralske dømmekraft Aquinas henviser til som det kompass som skal hjelpe oss å navigere mellom våre forpliktelser til landsmenn og -kvinner («kinsmen») på den ene siden og «fremmede» på den andre.

Et forslag til presisering av forholdet mellom sivile rettigheter og universelle menneskerettigheter

Tar vi utgangspunkt i den kristne tradisjons egalitære grunnsyn, er det avgjørende spørsmålet som må besvares, hvordan vi kan holde fast på universelle menneskerettigheter samtidig som vi prioriterer å oppfylle rettighetene til mennesker som bor i Norge. Den filosofiske diskusjonen av dette spørsmålet er svært omfattende, og jeg har ikke her mulighet til å presentere og drøfte de mange forslagene til svar som finnes i litteraturen.⁸⁷ Jeg vil begrense meg

86. Allen Buchanan, «Justice and Charity», *Ethics* 97, nr. 3 (1987): 558–75 (558). Jf. Outka, «Universal Love», 78, 90.

87. Noen av de viktigste bidragene til debatten finner leseren hos Gewirth, «Ethical Universalism»; Robert Goodin, «What is so Special about our Countrymen?», i Pogge og Moellendorf, *Global Justice: Seminal Essays*, 255–84; Joshua Cohen og Charles Sabel, «Extra Rempublicam Nulla Justitia?», *Philosophy & Public Affairs* 34, nr. 2 (2006): 147–75; Samuel Scheffler, «Membership and Political Obligation», *The Journal of Political Philosophy* 26, nr. 1

til å skissere posisjonen til den politiske filosofen jeg mener har det beste svaret av dem jeg kjenner til.

Dorothea Mokrosinska har foreslått at det er verdien av sivil rettferdighet som gir politiske særforpliktelser sin selvstendige normative kraft.⁸⁸ Selv om sivil rettferdighet ikke kan realiseres uten at menneskerettighetene etterlevs, så kan ikke grunnen til at vi bør søke det første, reduseres til grunnen vi har for å søke det siste. Sivil rettferdighet er nemlig verdien av det spesifikke interaksjonsmønsteret som realiseres når medlemmer av et samfunn handler i samsvar med menneskerettighetene. Verdien av strukturen i denne spesifikke interaksjonen er noe annet, og mer, enn summen av verdien av enkelthandlinger utført i samsvar med menneskerettighetene. En etisk appell til nasjonale interesser for å begrunne begrenset hjelp til mennesker som ikke bor i Norge, vil her ikke henvise til verdien av å kunne behandle mennesker som bor i Norge, i samsvar med menneskerettighetene, men til verdien av den rettferdige samfunnsorden vi har lykkes å etablere i Norge fordi vi som bor her, har søkt å samhandle i samsvar med menneskerettighetene. Når staten eksempelvis ønsker å holde innvandringstall og -tempo lavt nok til at vi kan bevare retten til en helsehjelp som respekterer likeverdstanden, så har denne politikken sin legitimitet i verdien av den sivile rettferdighet som en slik rett inngår i som konstitutivt element. Sivile rettigheter er derfor ikke noe vi har i kraft av å være mennesker, men i kraft av å tilhøre et rettferdig samfunn. Når vi betaler skatt for å finansiere den universelle velferdsstaten, gjør vi ikke dette fordi andre mennesker som bor i Norge, har rett til dette i kraft av å være mennesker, men fordi de har en sivil rett på rettferdig behandling som personer tilhørende en normativ orden vi sammen har skapt ved å behandle hverandre som likeverdige individ.

I motsetning til en rent menneskerettslig begrunnelse for å behandle andre mennesker på en bestemt måte, består en begrunnelse som viser til verdien av sivil rettferdighet, av grunner hvis gyldighet er gjensidig avhengig av hverandre. Mens jeg som individ kan utføre en handling som ivaretar andre menneskers rettigheter, kan ikke jeg som individ alene realisere sivil rettferdighet. Sivil rettferdighet kan kun realiseres gjennom kooperative handlinger simpelthen fordi et enkeltindivid ikke kan realisere en tilstand hvor interaksjon med andre utgjør en nødvendig bestanddel. Dette betyr at et samfunn som realiserer sivil rettferdighet, vil ha et verdimesig innhold som til dels går ut over menneskerettighetene.⁸⁹ Dette særegne

(2018): 3–23; Henry Shue, «Mediating Duties», *Ethics* 98, nr. 4 (1988): 687–704; David Miller, *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press, 1995); George Klosko, *Political Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Christopher H. Wellman, «Freedom of Association and the Right to Exclude», i *Debating the Ethics of Immigration: Is there a Right to Exclude?* (red. P. Cole og C.H. Wellman; Oxford: Oxford University Press, 2011), 11–155; Julia E. Judith, «Balancing Special Obligations with the Ideal of Agape», *Journal of Religious Ethics* 26, nr. 1 (1998): 17–46; Martha C. Nussbaum, «Patriotism and Cosmopolitanism», i *For Love of Country?* (red. J. Cohen; Boston, MA: Beacon Press, 2002), 3–17; Richard J. Arneson, «Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?», *The Journal of Ethics* 9, nr. 1–2 (2005): 127–50; Arash Abizadeh, «The Special-Obligation Challenge to More Open Borders», i *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership* (red. S. Fine og L. Ypi; Oxford: Oxford University Press, 2016); Jonathan Seglow, «Associative Duties and Global Justice», *Journal of Moral Philosophy* 7, nr. 1 (2010): 54–73; Thomas Hurka, «The Justification of National Partiality», i Pogge og Moellendorf, *Global Justice: Seminal Essays*, 92–109; Andrew Mason, «Special Obligations and Compatriots», *Ethics* 107, nr. 3 (1997): 429–47; Veit Bader, «For Love of Country», *Political Theory* 27, nr. 3 (1999): 379–97; Simon Caney, «Humanity, Associations, and Global Justice: A Defence of Humanity-Centred Cosmopolitan Egalitarianism», *The Monist* 94, nr. 4 (2011): 506–34; Andrew Oldenquist, «Loyalties», *Journal of Philosophy* 79, nr. 4 (1982): 173–93; John Cottingham, «Partiality, Favouritism, and Morality», *The Philosophical Quarterly* 36, nr. 144 (1986): 357–73; Diane Jeske, «Special Relationships and the Problem of Political Obligations», *Social Theory and Practice* 27, nr. 1 (2001): 19–40; Joseph Carens, *The Ethics of Immigration* (Oxford: Oxford University Press, 2013). Se for øvrig min egen drøfting av disse posisjonene i Eikrem, *Hvem? Hvor mange?*, 72 ff.

88. Til dette og følgende, se Dorothea Mokrosinska, *Rethinking Political Obligation: Moral Principles, Communal Ties, Citizenship* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012), 117 ff.

89. At deler av våre moralske forpliktelser er betinget av deltakelse i bestemte institusjonelle strukturer, betyr at de ikke utelukkende kan være menneskerettighetsbaserte. Buchanan, «Justice and Charity», 571.

innholdet kommer til syne i situasjoner hvor vi er uenige om de konkrete sivilrettslige implikasjonene av våre forpliktelser på menneskerettighetene, enten fordi de er ubestemte, eller fordi de er så krevende at det blir en skjønsmessig vurdering når, hvor og hvordan vi bør realisere dem. I en slik situasjon vil en anerkjennelse av sivil rettferdighet som ideal kunne vise oss hva som skal til for at rettigheter som her og nå er innholdsmessig for ubestemte til å kunne realiseres som sivile rettigheter, eller for krevende å handle på, blir fullt bestemte og mulige å realisere. Ettersom sivil rettferdighet kun kan realiseres som kooperative handlinger, vil alle som anerkjenner idealet, men unnlater å samarbeide med den som initierer et forsøk på å gjøre rettighetene mer bestemte og mindre krevende, og insisterer på sin egen private tolkning av dem, handle urett. Dersom vi moralsk anerkjenner at vi bør løse slike uenigheter uten å krenke hverandres likeverd, formulerer vi regler for konfliktløsning gjennom liberaldemokratisk politisk praksis.⁹⁰ Disse reglene tar form av et lovverk som håndheves av institusjoner som, i kraft av sin upartiskhet, verner om de verdiene en slik praksis aktualiserer.⁹¹

Det er viktig igjen å understreke at i en slik tilrettelegging av forholdet mellom universelle og medlemsspesifikke forpliktelser begrunnes ikke sistnevnte i førstnevnte. En universell moralsk forpliktelse på å respektere menneskerettighetene kan kun begrunne negative forpliktelser til å anerkjenne andres rett til å sette seg sine egne mål i frihet. I den grad et lovverk verner mennesker fra frihetsberøvelse, er vi derfor moralsk forpliktet på dette dersom likeverdstanden som ligger til grunn for menneskerettighetene, har universell gyldighet. Det følger imidlertid ingen *spesifikke* positive moralske forpliktelser (til aktiv assistanse og så videre) av dette. De sier ingenting om hvem som har ansvar for å gjøre akkurat hva mot hvem. Våre grunner til å prioritere å innfri positive politiske forpliktelser blir til når vi forsøker å løse kollektive handlingsproblemer orientert rundt idealet om sivil rettferdighet, det vil si en tenkt situasjon hvor alle våre positive menneskerettslige forpliktelser er fullt bestemt.⁹² Sosial interaksjon basert på forestillingen om alle menneskers likeverd vil over tid skape en motivasjon til sammen å spesifisere hvem som bør gjøre hva, hvordan og når, og mot hvem,

90. «Politisk praksis» refererer her ikke bare til stemmerett, men også til andre muligheter for politisk deltakelse, jf. Martin O. Heisler og Barbara S. Heisler, «Citizenship – Old, New, and Changing: Inclusion, Exclusion, and Limbo for Ethnic Groups and Migrants in the Modern Democratic State», i *Dominant National Cultures and Ethnic Identities* (red. J. Fijalkowski, H. Herkens og F. Schmidt; Berlin: Institut für Allgemeine und Vergleichende Erziehungswissenschaft – der Freien Universität Berlin, 1991), 91–128. Var dette tilfellet, ville man kun ha begrunnet forpliktelser til statsborgere, men ikke til dem som ikke har det. I tillegg innebærer dette bl.a. at likeverdstanden ikke er forankret i våre politiske forpliktelser slik de er formulert i lovverket, men at våre moralske forpliktelser til å ivareta hverandres likeverd gir opphav til politiske forpliktelser. Jf. Wolterstorff, *Justice*, 371, og Anna Stilz, *Territorial Sovereignty: A Philosophical Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 95 ff.

91. Mokrosinska, *Political Obligation*, 42 f. Jf. Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Oxford: Hart, 1998), 213 ff.; Samuel Scheffler, «Membership and Political Obligation»; Christine Chwaszcza, *Moral Responsibility and Global Justice: A Human Rights Approach* (Baden-Baden: Nomos, 2007), 51 ff., 170 ff.; Michael Blake, «Distributive Justice, State Coercion and Autonomy», i Pogge og Moellendorf, *Global Justice: Seminal Essays*, 657–95 (663 ff., 684 ff.), og Richar W. Miller, «Moral Closeness and World Community», i Pogge og Moellendorf, *Global Justice: Seminal Essays*, 507–30 (512 f., 517 f.). Dette er ingen beskrivelse av hvordan demokratiske nasjonalstater historisk ble etablert, men en strukturell beskrivelse av «logikken» i det etos som i dag konstituerer et liberalt sosialdemokratisk politisk fellesskap. Det er i det hele tatt tvilsomt om det lar seg tenke at en pluralitet av demokratiske stater kan skapes ut av intet, jf. Rainer Bauböck, *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration* (Aldershot: Edward Elgar, 1994), 186 ff. De fleste nasjonalstater hadde historisk sitt opphav i felles etnokulturelle verdier, jf. Bader, «For Love of Country», 384 f. Hvilke politiske normer som regulerer samhandlingen internt i en stat, er bestemt av hvilken type relasjon staten utgjør, og ikke hvordan den oppstod, jf. Cohen og Sabel, «Extra Rempublicam», 158. Selv om de fleste av dagens stater har blitt etablert på illegitimt vis, har de vært i stand til å utvikle politiske rom for samarbeid som over tid har gjort at befolkningen fritt har sluttet seg til dem. Stilz, *Territorial Sovereignty*, 126.

92. Mokrosinska, *Political Obligation*, 64.

og slik generere et samfunnsideal som hjelper oss til å unngå kollektive handlingsproblemer som hindrer rettighetene som sikrer at likeverdet fullt ut realiseres. Ettersom anerkjennelsen av sivil rettferdighet som regulativt ideal vil kreve at man anvender, og retter seg etter, settet av handlingsnormer som de demokratiske prosedyrene spesifiserer, vil innholdet i dette idealet være distinkt fra generelle menneskerettighetsnormer (for eksempel ICCPR og ICESC). Sivile rettigheter kan altså potensielt generere nye rettigheter og plikter som ikke har en direkte motsvarighet i menneskerettighetene, uten at de dermed bryter med disse.⁹³ Systemet av rettigheter og plikter som utgjør den norske velferdsstaten, er et godt eksempel på dette.⁹⁴ Den generelle forpliktelsen på å sikre alle menneskers likeverd er her blitt mulig å innfri gjennom demokratiske prosedyrer som har spesifisert hvordan hver enkelt kan bidra, for eksempel gjennom en bestemt skattesats. Ved å innfri våre individuelle forpliktelser trer vi inn i en samfunnsorden basert på idealet om sivil rettferdighet. På denne måten begrunner idealet om sivil rettferdighet våre partikulære politiske forpliktelser.

Sluttrefleksjon

I innledningen til denne artikkelen rammet jeg inn diskusjonen rundt forholdet mellom sivile og universelle rettigheter ved å peke på de store utfordringene vi får når vi skal fordele knappe goder i en situasjon der vi står overfor konkurrerende forpliktelser overfor ulike mennesker. Med sitt egalitære grunnsyn gir teologisk etikk oss ressurser til å begrunne *både* universelle menneskerettigheter og sivile rettigheter. Ettersom teologisk etikk ofte blir antatt å ha en universalistisk egalitær grunnholdning, har jeg brukt en del tid på å begrunne den normative kraften av våre sivile forpliktelser innenfor en egalitaristisk ramme. Dette må ikke (mis-)forstås dit hen at våre sivile forpliktelser alltid vil gå foran våre moralske forpliktelser overfor mennesker som ikke bor i Norge. Våre sivile forpliktelser handler primært om å handle på måter som ivaretar den demokratiske staten som institusjon for kollektiv konfliktløsning. Så lenge denne ikke er under trussel, har vi en generell moralsk forpliktelse til å hjelpe de svakest stilte blant oss. Denne forpliktelsen kan forankres dypt i kristen tradisjon (jf. 3 Mos 25,35; Sal 82,3 f.; Jes 10,1 f.; Luk 4,18). Eksakt hvilke konkrete politiske handlinger som følger av en slik forpliktelse, er imidlertid ikke innlysende – aller minst i krisetider.

93. Jf. Buchanans tese hvor han argumenterer for at juridiske internasjonale menneskerettighetene ikke alltid har sitt opphav i moralske menneskerettigheter. Se Buchanan, *Heart*.

94. Det juridiske korpuset av internasjonale menneskerettigheter gir individer krav på å leve i en velferdsstat. Buchanan, *Heart*, 32, 41.