

Kjell Nordstokke

# Diakoniens hverdag



Diakonhjemmets Høgskolesenter 1998

D I A T E K S T

# Diakoniens hverdag

av  
**Kjell Nordstokke**

## Diakoniens hverdag

© DIATEKST

ISBN: 82-90586-65-5

Layout: Idé & Tekst, Hilde Flaten

Trykk: CØM Grafisk ANS

Utgiver: DIATEKST

Postboks 184, Vindern

0319 Oslo

Tel.: 22 45 19 88

Fax: 22 45 19 50

DIATEKST er et forlag ved Diakonhjemmets Høgskolesenter, Oslo.

Høgskolesenteret er en stiftelse ved Det Norske Diakonhjem og har tilhørighet til Den Norske Kirke. Høgskolesenterets virksomhet omfatter grunnutdanning, etter- og videreutdanning og forskning. Forlagets utgivelser tar sikte på å bringe fram litteratur innenfor Høgskolesenterets særskilte interesseområder: diakoni, helse- og omsorgsarbeid og sosialt arbeid.

Diatekst gir ut fagbøker, lærebøker, artikkelsamlinger og rapporter.

# Innhold

<b>Forord</b> .....	<b>5</b>
<b>Diakoniens hverdag og visjon</b> .....	<b>7</b>
Diakoni er endringsarbeid .....	8
Det "verdiløse" som ressurs .....	9
Den grunnleggende visjonen .....	12
Spenningen mellom erfaring og håp .....	13
Å gjenoppbygge håpet .....	16
Konklusjon .....	19
<b>Den gode gjerning</b> .....	<b>21</b>
Diakoni og forholdet mellom teori og praksis .....	21
Når er en gjerning god? .....	22
Modernitetens kritikk av den gode gjerning .....	23
Den postmoderne kritikk av den gode gjerning .....	26
Teologisk kritikk av den gode gjerning .....	27
Kan den gode gjerning rehabiliteres? .....	29
<b>De fattige</b> .....	<b>35</b>
Gjenoppdagelsen av de fattige .....	35
Fra "restfattigdom" til "nyfattigdom" .....	37
Fattigdom som politisk og faglig begrep .....	39
De ekskluderte .....	45
<b>Faglighet og menneskelighet</b> .....	<b>47</b>
Flypassasjeren som ble et kasus .....	47
Profesjonaliteten kan avhumanisere .....	49
Hva er medmenneskelighet? .....	50
Den annen som ansikt og som kropp .....	52
Nærhetens tvetydighet .....	54
Betingelsesløs dignitet .....	57

<b>Vi forstår stykkevis og delt - men ikke uten mening .....</b>	<b>59</b>
Fortellingen om Odd .....	59
Forklaring og tolkning .....	60
Tolkningshorisonten .....	63
Det marginale og tabuet .....	66
En felles tolkningshorisont? .....	68
 <b>Litteratur .....</b>	 <b>70</b>

# Forord

Skrifter om diakoni er mangelvare, særlig når det gjelder det teoretiske grunnlaget for den diakonale praksis. Det kan være flere grunner til dette. Fortsatt hevdes det at "diakoni er lettere gjort enn sagt". Det har det også vært slik i vår nære diakonihistorie at teoretisering av diakonien har ført til sterke motsetninger og nærmest ekskluderende "diakonisynd".

Men det er også tegn som viser at diakonien er i ferd med å fornyes, både som kirkelig praksis og som faglig refleksjon. Hovedfag i helsefag har fått diakoni som en egen studieretning. Kirkemøtet har satt strenge faglige krav for å kunne gå inn i diakonstillinger. På Det norske Diakonhjem har organiseringen av Høgskolesenteret fra 1990 vært en viktig impuls til faglig fornyelse, også av diakonifaget som tverrfaglig disiplin og som en kritisk-konstruktiv medaktør i møtet med vår tids utfordringer.

Rektors åpningsforelesninger på Høgskolesenteret har alltid spilt en sentral rolle for å markere ideologiske fellesanliggender. I de vel to årene jeg var rektor (1996-1998) var jeg særlig opptatt av å teste diakonifaglige grunnanliggender i forhold til aktuelle utfordringer i samtiden.

Når disse fem forelesningene nå utgis i bokform, har det sin umiddelbare bakgrunn i et ønske om tilgjengelig litteratur i diakonifaget. Men jeg håper selvsagt at boken, tross dens beskjedne format, kan virke stimulerende for en bredere leserkrets, framfor alt hos dem som er engasjert av diakoniens plass i kirke og samfunn.

Kapitlene i boken gjengir foredragene i den rekkefølge som de er blitt holdt. Innholdet er lettere bearbeidet slik at de kan leses utover den opprinnelige sammenhengen. Fortsatt er hvert kapittel en selvstendig enhet, selv om det nok kan finnes en bevisst utvikling av temaer og tanker gjennom dem.

Erfaringer og impulser fra brasiliansk diakoni spiller en viktig rolle i dette materiale. Det er derfor naturlig å dedikere boken til diakonale medarbeidere i den lutherske kirken i Brasil.

*Oslo, 26. juni 1998*

*Kjell Nordstokke*

## 6 | **Diakoniens hverdag**

# Diakoniens hverdag og visjon

Enhver tid har sine kjennetegn. I løpet av de siste tiårene har vårt samfunn møtt nye ideologiske strømninger. Velferdsstaten sies å være i forvitring, i alle fall er den satt under press fra nyliberal ideologi. Den teknologiske utviklingen har gitt nye rammebetingelser for hvordan kompliserte samfunnsoppgaver skal møtes, og dette skjer på en måte som preges av nye holdninger og nye måter å sette grenser på. Den finske filosofen Georg Henrik von Wright advarer mot framveksten av et teknosystem hvor idealene fra vår kristne og humanistiske kultur underordnes hva dette systemet bestemmer som mulig og umulig.

Har diakonien en egen rolle innenfor denne utviklingen? Fra tid til annen anklages diakonien, og i særlig grad institusjonsdiakonien, for å ha blitt for lik det offentlige tilbud innen helse og sosial omsorg. Har dette skapt en avhengighet som har tilslørt den diakonale egenart? Det hevdes noen ganger at diakonien står i fare for å miste sin sjel når den tilsynelatende uforbeholdent virker innenfor rammen av velferdsstatens sosial-demokratiske logikk.

Det er klart at slike spørsmål ikke er enkle. De kan målbinde enhver som vil forsøke å finne gode løsninger og ny tankegang. Slik sett minner situasjonen ikke så lite om den slagferdige prinsessen i eventyret. Henne kunne ingen målbinde. På mange måter er vår postmoderne tidsalder en slik figur, gjennom treffende utsagn kan den avvise enhver god fortelling og et hvert forsøk på å konstruere mening og framtid. Amerikaneren Fukuyama erklærte for noen år siden at historien er kommet til sin ende. Alt er blitt utprøvd, og det eneste som er blitt stående er markedet og dets logikk. Fra nå av er det ikke mer plass for ideologiske drømmer, utopier eller sosiale eksperimenter. Drømmen om kongsdatteren og det halve riket er blitt forvandlet til en trussel om sviende jern og salt i åpne sår. Det kan se ut som om dette både gjelder drømmen om velferdssamfunnet og om diakonien som egenartet virksomhet i skjæringspunktet mellom kirke og samfunn.



### Diakoni er endringsarbeid

I en slik situasjon er det enklere å analysere og kritisere alt som går galt enn å tørre håpe på noe nytt, samt å stikke ut stier som kan vise en ny vei. La det være helt klart at en slik konklusjon er totalt uholdbar for diakonien. Nettopp fordi diakoni er endringsarbeid - også når den tar form som til helse- og sosialfaglig praksis - er den avhengig av å ha ankerfeste i noen form av visjon om handlingens nyskapende kraft, i en forventning om at endring er mulig. Under perspektivet av at historien er avsluttet, blir alt endringsarbeid dypest sett meningsløst. Det kan i beste fall oppfattes som reparasjonsarbeid eller lindrende virksomhet for å forhindre at noe enda verre skjer. Dette perspektivet blir imidlertid til syvende og sist innhentet av håpløshetens margetsende dynamikk og av den logikk som teknosystemet setter for hva som er mulig og umulig. Det er ikke vanskelig å forestille seg hva slags menneskesyn dette systemet impliserer, og heller ikke hva slags reparasjonsarbeid teknosystemet legger opp til. Som bærekraft for diakonal tenkning og praksis er det helt ubrukelig.

En av de forbløffende trekk ved eventyret om prinsessen som ingen kunne målbinde, er den stadige strøm av unge mennesker som lot seg utfordre og dro til kongsgården for å prøve det som ingen hadde fått til før. Det er ikke unaturlig å se dette som et bilde på unge mennesker som våger å satse på utdanning innenfor omsorgsfag nettopp i en tid da samfunnet gir inntrykk av å bli kaldere og situasjonen ved sosialkontor, på sykehus og i menigheter ikke bare rommer løfter om gull og grønne skoger. I alle fall kan eventyret leses som en fortelling om folkelig protest og ungdommelig reaksjon mot verbal arroganse, mot maktpersoner som mener å ha det siste ord i enhver situasjon og som kan utlevere hvem det enn er til ydmykende taushet.

Nettopp den protesten er fundamental. En brasiliansk venn har fortalt meg at det som skremmer ham mest i Europa, er tausheten. En taushet som begrunnes med at ekspertene vet best, og følgelig hengir seg til passivitet og apati. Som aksepterer fagøkonomenes beskrivelse av hva som er forsvarlig for et samfunn å ta ansvar for, eller markedsførernes angivelse av hva det gode liv består i. Det er vanskelig å tenke seg etiske verdier som ikke samtidig innebærer en etisk indignasjon og protest mot det som ikke må få lov til å fortsette slik som det nå er. Tier diakonien, vil det oppfattes som servil aksept av urett og uverdighet, og som tjeneste uten visjon og budskap.

## Det "verdiløse" som ressurs

At det nettopp er Askeladden som målbinder prinsessen, blir av noen oppfattet som uttrykk for den norske væremåten. Den som heier på outsiders og synes det er fantastisk at en utrenet Roger Ruud slår hele landslaget i hopp når det gjelder. Dette er typisk norsk, sies det, de foretrekker det uregelmessige og ukvalifiserte foran det planmessige og faglige. Hører vi ikke noe av det samme i kritikken av den profesjonelle diakonien? Kan vel forskningsrapporter og seminarer måle seg med det spontane og situasjonsbestemte?

Nå tror jeg at denne tolkningen skyldes en temmelig overfladisk forståelse av de alternativer som settes opp mot hverandre. Askeladden kom heller ikke uforberedt til møtet med prinsessen. I motsetning til sine brødre hadde han hatt øynene med seg under hele reisen opp til kongsgården. Han kom ikke dit tomhendt, men med en reiseskreppe full av gjenstander som hjalp ham å målbinde ordmesteren. Sammen med drømmen om at det faktisk var mulig å målbinde prinsessen og vinne halve kongeriket, var det den kreative bruken av innholdet i reiseskreppa som gjorde det mulig for Askeladden å nå det mål han hadde satt seg.

Dermed kommer vi til det overraskende i hele eventyret: Gjenstandene som Askeladden fant og som viste seg å være til avgjørende nytte, hadde alle det til felles at de ytre sett var totalt verdiløse. Det var derfor brødrene overså dem. Askeladden derimot så dem og ropte: Jeg fant! Jeg fant! Da brødrene fikk høre hva han hadde funnet, lo de ham ut. Er nå det noe å samle på, det er søppel som ikke kan brukes til noe nyttig.

Mon tro om vi her er i nærheten av en dyp hemmelighet som har klare kristne undertoner? Det som tilsynelatende er verdiløst, viser seg å ha den største verdi. Dette er sentralt i det kristne menneskesynet, selv den mest forkomne og tilside-satte tilkjennes absolutt verdi som skapt i Guds bilde med evner og ressurser som gjør ham eller henne til en medaktør i innsatsen for endring. Nettopp dette punktet er avgjørende for diakonal tenkning, den innebærer et skritt utover det å tilkjenne den svake og umyndige verdi og rett. For det oppfatter ham eller henne som handlende subjekt, gjerne tildelt en nøkkelrolle når prinsessen skal målbindes. Hvis ikke det skjer, kan omsorgen fort bli paternalistisk og ordnes ovenfra og ned. Det er tilfellet når det settes et grunnleggende skille mellom dem som hjelper og den som skal hjelpes. Da vil umyndiggjørende holdninger og passiviserende innspill melde seg om hjelperen aldri så mye er overbevist om den annens menneskeverd.

Noe av det som mest har imponert meg mest i møtet med brasiliansk diakoni er deres evne som Askeladden til å finne og bruke tilsynelatende ubetydelige ting. Hvis jeg har noe verdifullt med i min reiseskreppe fra Brasil, er det nettopp disse gjenstandene jeg tror kan være til hjelp.

Et eksempel: Alternativt kosthold er blitt et viktig tiltak innenfor brasiliansk diakoni. Utgangspunktet er at fattige folk sulter fordi matvarene er dyre. Samtidig viser det seg at mye verdifull mat kastes, for det meste fordi forbruksvanene er bestemt av markedet og av europeiske mattradisjoner. Det er for eksempel vanlig å kaste gulrotløv til tross for at det er meget næringsrikt. Slik viser det seg at det som før ble oppfattet som unyttige rester - for eksempel eggeskall og diverse planter som det er enkelt å få til å vokse selv i slummen - faktisk er fullverdig mat og kan hjelpe fattige familier til å sikre et fullverdig kosthold.

Like viktig som programmet, er måten det organiseres på. Det er nemlig ikke slik at en ekspert reiser rundt blant de fattige og forteller hva de skal gjøre. I stedet satses det på å få til en prosess hvor nabo hjelper nabo til å finne ut hva som kan gjøres for å bedre kostholdet. Et viktig begrep i denne sammenhengen er de såkalte «multiplicadores», det vil si personer som gjennomfører et kurs som strekker seg over 10 lørdager - én kursdag i måneden - og hvor de får grundig opplæring i kostholdslære med muligheter for alternativt kosthold inkludert konkrete oppskrifter. De som deltar på kurset er vanlige kvinner, for det meste fattige kvinner fra slummen, gjerne analfabeter, men kunnskapsrike når det gjelder å overleve med få midler i en fattig hverdag. For å kunne delta på kurset, må de forplikte seg til å dele den nye kunnskapen med naboer og andre de har tilgang til, for eksempel gjennom menigheten eller organisasjoner de er tilknyttet. Hver gang de møtes, forteller de om hva de har gjort siden sist, hvilke nye erfaringer de har høstet, og hvordan de har lykkes med å bringe videre kunnskapen.

Et annet program som formidles gjennom disse «multiplicadores», gjelder folkelig medisin. For de fleste fattige er skolemedisinen utilgjengelig på grunn av prisen. Samtidig er det blant mange en nesten magisk oppfatning av tablettenes evne til å få ende på sykdom og smerte, derfor sløses det ofte bort mye penger på medisiner. Apotekene er sjelden nøye med å kontrollere de reelle behov eller om det foreligger en resept - for dem er omsetning og fortjeneste viktigere. Slik sett er problemet både av økonomisk og helsemessig art.

Den brasilianske diakonien forsøker å motvirke dette ved å gjenvinne tilliten til folkelig medisin. Med det menes ikke å gripe tilbake til tvilsomme kjerringråd,

men en faglig forsvarlig bruk av urter og andre planter som er til hjelp når folk blir syke. Det er ikke tale om å sette den folkelige medisinen opp som et absolutt alternativ til skolemedisinen. Men nettopp forskning har vist at en rekke planter inneholder medisiner - riktignok i mindre konsentrert form enn i tablett - og med positiv effekt både i forebyggende og behandlende øyemed. En rekke helsemessige problemer kan løses ved å ha en egen urtehage med de mest nødvendige medisinalplanter, og dersom dette kombineres med alternativt kosthold, kan familien få det mye bedre, både økonomisk og på annen måte.

Samtidig er dette en prosess som er sosialt frigjørende. Fattigfolk ser at de ikke behøver å gjøre seg avhengig av de rikes veldedighet og matutdelinger. De er i stand til å ta ansvar for sin egen hverdag og endre den. For mange er denne prosessen også frigjørende i kristen forstand, for arbeidet knyttes gjerne til refleksjon over bibelske tekster og til spørsmålet om Guds nærvær i en konfliktfull hverdag.

På et sted i Nordøst-Brasil som i årevis hadde vært plaget av tørke, ble medlemmene av en basismenighet enige om å etablere en felles grønnsakhage. De tok kontakt med en organisasjon som hjalp til med å finne et egnet sted, sørget for frø og planter og som dessuten underviste om hvordan de nye grønnsakene kunne brukes i matlagingen. Menigheten hadde ansvar for organisering, vanning og lusing, kontakt med kommunen og fordeling av det som ble høstet. Hver gang de møttes for å diskutere arbeidet i grønnsakhagen, arbeidet de også med bibeltekster.

På ettårsdagen for grunnleggingen av grønnsakhagen oppsummerte de arbeidet så langt. En sa: «Det var viktig at vi organiserte oss og fikk regler som alle måtte holde. Det lærte vi da vi leste om de ti bud som også ble gitt i et ørkenområde, men når folket holdt budene, sultet de ikke.»

En annen sa: «Alle vi som er her, vet hva sult er. Men dette siste året har vært bedre enn tidligere år, og vi har hatt mat å spise som vi før ikke engang visste hva het. Dette kan vi takke fellesskapet for. Det er akkurat som fortellingen om de første kristne: De hadde alt felles og ingen av dem led nød.»

Gjennom ubetydelige midler finner viktig endring sted. Kanskje er dette også en utfordring til oss i vår tradisjonelle avhengighet av rause offentlige budsjetter. I vår praksis risikerer vi å bli mer kapitalistiske enn enhver markedsøkonom når vi faller for fristelsen til å tro at bare det er mulig som vi har tilstrekkelig penger til. Det er gledelig å registrere viktige skritt som går i en annen retning også hos oss. Nytenkningen omkring bruken av frivillige og styrking av nettverk er viktige indisier

på det. Dette er en av de viktige utfordringene: Skape et kreativt blikk for muligheter og ressurser der andre - og særlig «bedreviterne» - bare ser utgatte skosåler eller stinkende kryp. Frivillighetssentralene er viktige eksempler på en slik nytenkning som fører til ny praksis. Det samme gjelder arbeidet med primær-helse-tjeneste. Det gjelder også den multiplikasjonsform svært mange menighetsdiakoner har fått til i arbeidet sitt.

Det er ikke godt å vite om det er nytenkning som fører til ny praksis, eller om det rett og slett er nøden som lærer den nakne kvinne å spinne. I alle fall tvinger ny praksis og nye metoder seg fram, nærmest av seg selv. Utfordringen består imidlertid ikke bare i å finne fram til en ny praksis, selv om den selvsagt er hovedsaken. Men det er også en sentral oppgave å tilrettelegge teoretisk den handlingen som bevisst tør være annerledes. Til det trenges en begripelig metodikk, det vil si metoder for et intervensjonsarbeid som tør regne med flere faktorer enn profesjonelle kvaliteter og økonomiske midler stilt til disposisjon av det offentlige. Framfor alt må vi lære i enda større grad å regne med dem som innsatsen gjelder, med deres «empowerment», deres myndige medvirken, som avgjørende forutsetning for at forandring skal kunne finne sted og som avgjørende element på veien til en ny livssituasjon.

### **Den grunnleggende visjonen**

Det sier seg selv at dette ikke bare er spørsmål om metodikk, det dreier seg også om et bestemt idé- og verdimesig grunnlag. Spørsmålet om intervensjon og endring av levekår kan ikke besvares fullgodt gjennom tekniske eller metodiske valg, men forutsetter en dypere forståelse av hva som er mulig og hva som ikke er mulig. Alt endringsarbeid - enten det handler om helse, sosiale forhold eller diakoni forutsetter to grunnleggende overbevisninger: For det første at endring er nødvendig. Motivasjonen kan være emosjonell, religiøs eller rasjonell, men konklusjonen er den samme og har klare etiske konklusjoner: noen må gripe inn! Den syke må få behandling, blodtapet må stanses, såret må gjøres rent, smerten må stilles. Eller: Den mishandlede må få hjelp, volden må ta slutt, hun som er offer må få støtte til å bryte ut og ta hånd om seg selv. I det samme som vi sier at endring er nødvendig, uttaler vi at endring er mulig. Delvis gjør vi det ut fra tidligere erfaringer. Vi har med egne øyne sett at endring kan skje. Men vi gjør de også ut fra en dyptsittende forventning inni oss og som framfor alt kjennetegnes av

å være mer radikal enn det alle erfaringer tilsier. Hvordan være endringsagenter uten en identitetsgivende drøm om å kunne være til hjelp slik at syke blir friske, kriserammede kan vinne over sine vanskeligheter, isolerte mennesker kan lukkes inne i et fellesskap av tro og omsorg?

På dette punkt spiller det idé- og verdimessige grunnlaget en avgjørende rolle, og i den bestemte konteksten som diakonien representerer bestemmes framfor noe annet av budskapet om Jesus Kristus som grunn til å forvente at noe nytt kan skje. I Ham gir Gud framtid og håp til fortapte og nødstedte. Midt i en hverdag hvor mennesker rammes av sykdom, urett og brutalitet, skapes en sikker forventning om at endring er mulig. Selv en pasient på dødsleiet kan få sin situasjon endret gjennom pleie og omsorg og det kan reises tegn på menneskelig verdighet, håp og tro som gir evig liv. Slik sett er diakonal praksis alltid forkynnelse av håp og framtid, selv når det framstår som håp mot håp. Det innebærer at ingen situasjon i utgangspunktet kan bestemmes som håpløs, intet menneske er så utbrent at det ikke gjenstår verdighet og framtid, ingen nød så absolutt at den ikke brytes i stykker av kjærlighetens gjenskapende makt. Det er dette som gir diakonien mot til å stille seg på de svakestes side og forsvare retten til dem som er brakt til taushet av «de bedrevitendes» logikk.

Den diakonale handling er i seg selv en forkynnelse av framtid og håp, også uten ord vitner den om evangeliet. Men det betyr ikke at diakonien godt kan leve uten ord, derfor vil det alltid være en sammenheng mellom det forkynte og ordet som viser seg i handling, begge har de sin grunn i Ordet som ble menneske og tok bolig blant oss.

Det sier seg selv at dette ikke er uten problemer. Her finnes det ingen standardsvar som kan brukes i enhver situasjon, stadig på nytt må det gjennomtenkes hva som er god og rett diakoni.

### **Spenningen mellom erfaring og håp**

Problemet har også å gjøre med spenningen mellom det vi på den ene siden erfarer og det som vi på den annen side håper skal skje. Vi behøver ikke være kristne for å kjenne på den spenningen. Alle drømmer vi om et samfunn med goder og rettighet for alle, samtidig erfarer vi at det er blitt vanskeligere å vedlikeholde det som vi mener er et minstemål av omsorg og hjelpetilbud. Hvordan skal vi komme til rette med denne konflikten uten å avstumpes og si oss fornøyd med



en virkelighet som innebærer en tiltetgjørelse av alt vi håper og tror på? Jeg tror at vi på lang sikt vil ta ubotelig skade på vår sjel dersom vi tillater oss å leve og handle innenfor våre profesjoner uten visjoner og drømmer. Da reduseres vi til behandling-teknokrater formatert av tekno-systemets logikk og mulighetssystem.

Like problematisk blir det dersom vi løser håpet fra virkelighetens verden og hengir oss til drømmer og utopier på en måte som gjør at vi overser erfaringene og de grenser de tvinger oss til å sette for tanke og praksis. For religiøse mennesker består denne fristelsen i å knytte drømmene til overnaturlige handlingsmønstre som kan sette en entydig strek over erfaringenes komplekse mangfold. Ved å sette det overnaturlige i motsetning til det naturlige, gjøres faglig tenkning og praksis til noe sekundært i forhold til det som skjer i religionens verden. For kristentroen og særlig diakonien er denne veien ufarbar. Det er grunn til å understreke at det særlig er teologiske grunner til å avvise en slik to-delning av tilværelsen. Forkynnelsen av Jesus Kristus har som første utsagn at han kom til vår verden - slik vår verden faktisk er og erfares. Inkarnasjon - det at Gud ble menneske - betyr at det skapte i all dets forkommenhet er arena for Guds frigjørende og frelsende handling. Den åpne himmel som julesangen fra Betlehemsmarkene vitner om, er en åpen himmel over vår hverdag i all dens verdslighet. Den tar oss ikke ut av denne virkeligheten, men åpner himmelen over den. Det vil si at det forkynnes et lys til frelse ut av en forkommenhet - av synd, nød og skam - som vår verden er trollbundet av. På samme måte løses all vår handling - også den faglig reflekterte til beste for mennesker i nød - av erfaringens begrensethet og settes ved Guds nåde i lyset fra den åpne himmel hvor det alltid er framtid og håp.

Den diakonale identiteten innebærer at vi er i stand til å feste to blikk samtidig, både på verden i all dens verdslighet og på den åpne himmelen over oss. Mister vi det første, risikerer vi å havne i en åndeliggjort forståelse av diakonien. Glipper det andre, vil diakonien stå i fare for å sekulariseres. Begge deler innebærer en svekkelse av kvaliteten i det diakonale arbeid, for begge blikkene rommer en kritisk bevissthet som hele tiden skal hjelpe diakonien til nytenkning og fornyelse. Ordet kritisk kommer av det greske verbet dømme/bedømme, og nettopp det kritiske blikk kan hjelpe enhver endringspraksis forbi stagnasjon og vanedannelse. Det første blikk - det som er festet på verden - er viktig for å avsløre alt det som lover mer enn det holder, og hvor ikke minst det religiøse språk trenger kritisk motvekt, særlig når det med letthet tales om helbredelser og rask vei ut av all mulig nød. Det andre blikk - det som er festet på den åpne himmel - er like viktig

for å avsløre alt det korttenkte i vår praksis og som ofte er formet av logiske systemer som godtar urett og likegyldighet.

Igjen understreker jeg at denne dobbelheten er teologisk begrunnet. Den har å gjøre med et grunnleggende "allerede og ennå ikke"-perspektiv i kristentroen. Gudsriket er allerede nær, det kristne fellesskap ser i troen tegn på dets virkekraft og diakonien foregriper det vi håper. Men det er ennå ikke kommet i hele sin fylde, ennå lever vi i verden under betingelser som er bestemt av tiden. Denne dobbelheten er dialektisk og ikke dualistisk. Det betyr at det er ikke mulig å dele tilværelsen i to, én som helt og holdent er forløst og bestemt av Gudsriket, mens en annen er verdslig og dømt til undergang. Gjennom hele kirkens historie er troende blitt fristet til å tenke og handle dualistisk, sosiologisk sett er sekten det mest markante uttrykk for en slik to-delt oppfatning av tilværelsen med et klart skille mellom et utenfor og et innenfor. I vår moderne tid settes skillet gjerne mellom troens rom og fornuftens rom, i vår tradisjon ble noen ganger Luthers toeregiment-lære brukt for å få til en slik to-rom-konstruksjon. Men kristentroen uttrykker ikke en statisk dualisme hvor det åndelige og det verdslige på en synlig måte er skilt fra hverandre. Den er dialektisk på en måte som uttrykker spenning og sammenheng mellom de to. Perspektivet av "allerede nå" og "ennå ikke" innebærer at hele tilværelsen er bestemt av det som allerede gjelder: Fredssangen fra Betlehems-markene er bestemt for all skapningen, selv den minste krok og særlig den mørkeste krok i vår verdslige virkelighet er gitt ny framtid og håp ved at Gud har handlet i Jesus Kristus. På samme måte er hele tilværelsen bestemt av det som "ennå ikke" gjelder: Fortsatt merkes vi av alt det gamle, av ondskapen, av uretten og av døden som vi går i møte.

Den kristne menighet er ikke unntatt fra denne dobbelheten selv om den stadig fristes til å flykte fra den. Det kristne fellesskap besitter ikke noe rom, riter eller formuleringer som er unntatt fra «ennå ikke»-perspektivets dennesidighet. Også bønnen, gudstjenesten og kirkerommet uttrykker «ennå ikke»-virkeligheten, og må derfor ikke ukritisk gjøres til sikre tilfluktssteder for et overnaturlig «allerede nå». Men på den annen side bæres det kristne fellesskap oppe av en fast tro på at det som håpes allerede gjelder nå og er kommet nær. Det forkynnes i ord og sakrament, og det leves i kjærlighetens gjerninger.

Derfor vil det alltid forbli en spenning mellom det som erfares og det som håpes. Det må også det faglige arbeid ta høyde for, særlig det som forholder seg til endringspraksis. Vi trenger ikke bare en tro som kjemper, men også en faglighet



som tør kjempe. For dem som er de svakeste blant oss og som gjerne bringes til taushet av teknosystemets logikk. For visjoner som innebærer endring til det bedre, særlig for dem som nå ikke synes ha grunn til å håpe noe.

Hvordan være seriøs faglig og samtidig kjempe for noe vi tror på? Det er ikke nok erkjennelsesteoretisk å konstatere at all faglighet rommer en subjektiv side som knyttes til en eller annen verdibestemt overbygning. En av de sterkeste faglige erfaringene fra Latin-Amerika de siste årene har vært å oppleve sammenbruddet av marxismen som idemessig overbygning og hvilke konsekvenser dette har fått for en rekke fagmiljøer, fra filosofer til samfunnsforskere. Særlig den utopiske tankegangen har måtte lide, og all tale om årsak-virkning når det gjelder historiens gang synes å ha fått et kraftig skudd for baugen.

For de fleste av oss er dette et teoretisk problem. For flertallet av latin-amerikanere er det brutal virkelighet. I samfunn merket av dype klasseskiller og brutal nød har det for mange vært viktig å kunne tenke at historien kan bygges. Et sterkt samfunnsengasjement har vært knyttet til denne overbevisningen. Fattige har trosset undertrykkelsen og organisert seg slik at nye prosesser kunne komme i gang. Erfaringene fra de siste årene har fått disse tankebygningene til å rase sammen. Det henger ikke bare sammen med sammenbruddet av real-sosialismen og Murens fall, men også av egne erfaringer i Latin-Amerika. Når det endelig blir frie valg, hvorfor stemmer de fattige på høyre-orienterte populistler og ikke på sine egne kandidater? Når lokalsamfunnet endelig har mulighet for å organisere seg, hvorfor ødelegges det så fort av interne konflikter og av kortsiktige målsetninger?

### **Å gjenoppbygge håpet**

I denne kompliserte situasjonen snakker latinamerikanske teologer om nødvendigheten av å «rekonstruere» håpet, det vil si å sette i gang et gjenoppbyggingsarbeid der hvor utopiene har rast sammen. I mindre målestokk kjenner vel også vi på noe av det samme behovet. Vi som har latt oss prege av visjoner og idealer fra tidligere årtier og som nå noen ganger nekter for at det er slik, eller også nekter for at de i ganske stor grad har rast sammen.

Hvordan gjør vi når vi gjenoppbygger håpet? Jeg har med to impulser fra Brasil. Ved første blick kan det se ut som om de er gamle og velbrukte, slik som den utgatte skosålen i Askeladdens skreppe. Men vi skal kanskje ikke være for raske til å dømme det som ser smått og utbrukt ut.

Den første er knyttet til gjenoppdagelsen av enkeltpersonen som individ og samfunnsborger. De siste årene har det i Latin-Amerika funnet sted en endring i måten å uttrykke seg på. Mens det tidligere ble talt om «folket» og «frigjøring» fra "undertrykkelse», tales det i dag mer om «borgerrettigheter» (cidadania), om deltakelse (participação) og endring (transformação). Vi ser i dette en bevegelse fra det prinsippelle med blikket rettet mot prosesser på makro-nivå til det kontekstuelle hvor prosessene først og fremst sees på mikro-nivå, det vil si i lokalsamfunnet.

Det er interessant å registrere at denne konsentrasjonen om det lokale og nære innebærer en ny frihet til å overskride tradisjonelle grensemerker. Det gjelder f.eks. de tradisjonelle fag-grensene. Jo nærmere en kommer enkeltmennesker og deres hverdagsvirkelighet på godt og vondt, desto mer nødvendig blir det å tenke og å handle tverrfaglig. Virkeligheten er tverrfaglig, den som sverger til en eneste sektor av virkeligheten i bestrebelsen etter endring, vil snart oppdage at dette innebærer en uholdbar innsnevring av helheten som til sist umuliggjør reell endring.

Slik skapes en åpenhet, ikke bare for andre former for faglighet, men også for nye og utradisjonelle aktører på den sosiale arena. Dermed er vi framme ved den andre viktige impulsen. Mens det tidligere var viktig å holde klare linjer når det gjaldt allianser - og hvor mange var avvisende til praktisk samarbeid med partnere som ikke var helt tydelige når det gjaldt ideologisk plattform - ser vi nå en stadig større beredskap til åpent samarbeid. Tidligere var det vanlig å stille spørsmål ved integriteten til offentlig ansatte, for ikke å snakke om representanter for det private næringsliv. Nå tales det om «samarbeid mellom ulike», og det bygges opp strukturer og tiltak hvor både det offentlige, private og frivillige kan møtes i felles innsats.

Dette forutsetter at hver part anerkjenner den andre som legitim medaktør, og at det skapes en forståelse for sammenfallende interesse for endring selv om ikke alle parter uttrykker sin interesse for tiltaket på samme måte. Et eksempel: Flere parter kan stille seg bak et tiltak for å tilby yrkesutdanning til ungdom i et slum-område. For alle parter er det klart at dette er en gruppe som befinner seg i en risiko-situasjon. Dersom de ikke får utdanning og jobb, vil mange av dem være uten andre alternativer enn en kriminell karriere. Det lokale private næringslivet kan ut fra ønsket om kvalifiserte arbeidere og ut fra frykten om økt kriminalitet bidra med vesentlige midler for å sette i gang tiltaket. Kommunens folk er interessert i å dempe det sosiale trykket, dessuten finnes det ofte ansatte med et oppriktig

ønske om å få til tiltak for de fattigste. Private organisasjoner, mange av dem med kirkelig eller ideell tilknytning, stiller med erfaring og faglig kompetanse når det gjelder den praktiske gjennomføringen av tiltaket. Lokale foreninger - nabo-grupper, menigheter etc. - garanterer tilknytningen til lokalsamfunnet.

I det konkrete samarbeidet innebærer dette at mange kjøpphester må plasseres på stallen. Samtidig blir det klart at tiltaket både er mål og middel, for samtidig som yrkesutdanning for slumungdom er viktig nok i seg selv, har tiltaket en mobiliserende effekt både i lokalsamfunnet og på tvers av tradisjonelle sosiale strukturer. Folk fra slummen får trening i å omgås folk fra kommunen og fra det private næringslivet innenfor helt nye rammer for samarbeid. Det er dette som kalles «construir cidadania» - å bygge et samfunn med borgerrettigheter.

Selvfølgelig er det noen såkalte «purister», slike som vil holde seg til en "ren" strategi og som aviser denne nye modellen og karakteriserer den som pragmatisme og oppgivelse av grunnleggende politiske prinsipper. Men det er vanskelig å se at puristene kan frambringe noe alternativ, særlig på handlingsplanet.

På den annen side er det klart at den nye modellen ikke løser handling fra kritisk analyse av samfunnet. Men også på dette punkt er det i ferd med å utvikles et nytt analyseapparat med nye termer. En sentral plass har ordparet "ekskluderende" og «inkluderende» mekanismer. Når mennesker ikke får utøve grunnleggende rettigheter og plikter, vil det ofte være fordi de er rammet av ekskluderende mekanismer. Disse kan være av kulturell, økonomisk eller politisk art. Til forskjell fra hovedtyngden innenfor marxistisk tradisjon, blir de kulturelle hindringene for deltakelse i samfunnet tatt på alvor. I møtet med ekskluderende fordommer spiller ikke minst religionen en viktig rolle, både på godt og vondt, derfor anses det viktig at kirkelige miljøer er på banen i spørsmålet om hva det er som ekskluderer og inkluderer mennesker i forhold til fellesskapet.

I Brasil har denne nye modellen gitt kirken og diakonien en ny rolle som medaktør i endringsarbeidet. Samtidig har den gitt diakonien mot til å vedkjenne seg identitet og profil i møtet med de mange andre aktørene. Det betyr på den ene side frihet til å tenke at diakonien ikke er alene i arbeidet for endring. Samtidig innebærer det en forpliktelse til selvbevissthet og evne til å prioritere rett slik at innsatsen er i samsvar med forutsetninger, ressurser og egenart.

Samtidig utfordres kirken til å se hvilke ekskluderende mekanismer den selv er med på å fremme i samfunnet. Men det er også mulig å finne viktige uttrykk for kirkens inkluderende praksis. Både dåp, nattverd og bibellesning kan framstå som

sterke tegn på kirkens inkluderende budskap, og hvor nettopp de ekskluderte er gitt førsteretten til omsorg og fellesskap. For meg er det en hovedtese at nettopp diakonien er nødvendig for at kirken skal ha denne rollen, uten diakonal praksis kan både dåp, nattverd og bibellesning faktisk omformes til å fungere som ekskluderende mekanismer.

Kanskje er dette egentlig ikke så nye tanker for oss. Også her til lands ser vi en stadig sterkere vilje til samarbeid av ulike. Det offentlige og det frivillige har lettere for å omgås enn tidligere, og selv det private er blitt akseptabelt. Selv om det ikke er lenge siden det private initiativ nærmest ble demonisert av alle dem som drev med offentlig endringsarbeid.

Samtidig ser vi også hos oss at det utvikles mekanismer for å ekskludere svake og unyttige mennesker. Det nye teknosystemet gjør det mulig å starte ekskluderingen før mennesket blir født. Hvordan kan vi best motvirke ulike former for ekskluderende mekanismer i vårt samfunn? Hvor ser vi muligheter for inkluderende praksis? Kan helse- og sosialarbeidere ha noen rolle i den sammenhengen? Hvordan fungerer menighetene? Er menighetsdiakonien inkluderende i videste forstand, eller forutsetter den en eksklusiv kristelighet hos dem som møtes med omsorg og hjelp?

## Konklusjon

Utdannelsesinstitusjone har som særlig oppgave å tilrettelegge slike spørsmål faglig. Erfaringer og innsikt fra praksis skal systematiseres og bearbeides teoretisk, og det skal utvikles modeller og metoder for faglig praksis

Jeg nevnte puristene i Brasil som fryktet at nytenkningen skulle føre til skader på den politisk bevisste sjel. Vi må nok regne med purister i vår norske sammenheng også. Purister på den ene side som vil gi faget dets egen tilstrekkelighet og lovmessighet, og som selv når kartet ikke stemmer med terrenget, velger å sverge til kartet og opptegnelsene som der er gjort. Purister på den annen side som ser på fagligheten som en ødende og truende omvei, og som straks vil slippe løs drømmen som troen har skapt, simpelthen la det forløsende ord forvandle alt - slik at kart og terreng blir en og samme sak.

For å unngå slike former for ensidighet må hverdagsvirkelighet og visjon holdes sammen, også når diakonifaget skal utvikles. Oppsummerende er gitt fire punkter som hører med i dette fagutviklingsarbeidet:

1. Diakoni er omsorg for hele mennesket. Et integrert menneskesyn innebærer at den annen både er kropp og sjel, men det betyr også at den annen gis helt og fullt rett til å være en annen. Den annen er ikke objekt for mine hensikter, samme hvor edle de er. Nettopp i situasjoner hvor den annen er henvist til min hjelp, forutsetter det omsorg og respekt for den annens integritet. Budet om å elske nesten som seg selv betyr nettopp fordringsløs omsorg, uten en skjult baktanke som rettferdiggjør den gode gjerning. Bare slik rettes omsorgen mot hele mennesket.
2. Diakonien bæres oppe av en forvissning om at endring alltid er mulig. Det kristne budskapet utgjør bærekraften i denne overbevisningen. I Jesus Kristus er alt som er til, satt under løftet om framtid og håp. Denne visjonen gir grunn til å tenke nytt om mennesker uansett hvilken livssituasjon de befinner seg i, om strukturer uansett hvor lukkede og ubevegelige de kan synes, om ressurser samme hvor begrensede de er.
3. På denne bakgrunn ser diakonien den gode gjernings verdi og mulighet. Det har mening å handle til beste for mennesker i nød. Gjerningen har verdi i seg selv og den bærer i seg et løfte om mulig endring. For kristentroen er den gode gjerning en protest mot mørkets og håpløshetens krefter, den er et tegn på det nye livet som allerede er kommet nær i Jesus Kristus, og den er en foregripelse av det vi venter når Riket helt og fullt skal komme.
4. Diakonien lever i perspektivet av Guds nådefulle omsorg. All diakonal omsorg har som startpunkt at Han elsket oss først. All innsats for mennesker i nød bygger på vissheten om at Han gir oss evner og krefter, og at Han også legger gjerningene foran oss at vi kan vandre i dem. All forventning om frigjøring, frelse, rettferd og fred er uløselig knyttet til forventningen om Riket, et fredsrrike hvor rett og rettferdighet bor.

# Den gode gjerning

## Diakoni og forholdet mellom teori og praksis

Diakoni er kristnes konkrete handling til beste for mennesker i nød. Denne definisjonen rommer en oppfatning hvor den diakonale praksis både forutsetter en bestemt identitet, nemlig den som bæres av det kristne fellesskapet, og en bestemt vurdering av den situasjonen som den annen befinner seg i, nemlig at denne situasjonen krever handling slik at en eller annen form for endring til det bedre kan skje. Mens teologien hjelper oss til bedre å forstå hva som ligger i identiteten, for eksempel som motivasjon, mål, holdninger, verdier og profil, er det framfor alt den helse- og sosialfaglige kunnskapen som kan bidra til en bedre innsikt i de ulike former for nød som mennesker kan komme i og hvordan endring i slike situasjoner er mulig. Men teologisk innsikt og helse- og sosialfaglig kunnskap er verken hver for seg eller sammen diakoni. Diakoni blir det først når en handling finner sted. Diakoni er med andre ord praksis og ikke teori.

På denne bakgrunn blir det klart at det ikke kan settes likhetstegn mellom diakoni og etikk. Mens etikken har som oppgave å forholde seg til normer og veivalg i kompliserte livssituasjoner, er det diakoniens oppgave å gjøre den påkrevde gode gjerning i den kompliserte livssituasjonen.

Dette betyr ikke at diakonien «bare» er praksis og ikke trenger en teoretisk og faglig tilrettelegging. Tvert imot, teori som opprinnelig er et gresk ord med rot i verbet «å se», betyr nettopp en måte å se på, i denne sammenheng vil det si et reflektert blick på den diakonale praksis med det mål at handlingen kan vurderes og gjøres enda bedre.



## Når er en gjerning god?

Det aller første spørsmål som dette blikket rettet mot den diakonale praksis reiser, er om hvordan vi kan vite at en bestemt handling er god. For dersom vi kan si dette om en handling, har vi gitt den mening. Dette fordi den har fått en kvalitet som gjør at den kan gjenntas og anbefales.

Men når er en handling god? Og hvem har autoritet til å avgjøre dette spørsmålet?

Det enkleste svaret på spørsmålet synes å være at det får den avgjøre som handlingen er rettet mot. Dersom en syk får sin smerte lindret gjennom pleie og omsorg, vil den syke sikkert si at de som sørget for dette, har gjort en god gjerning. Men alle situasjoner er ikke like enkle som denne tilsynelatende er. For det finnes en rekke situasjoner hvor den gode gjerning ikke anerkjennes av den som den er rettet mot. En tigger ber om almisser, og får i stedet tilbud om yrkesopplæring. Nettopp det faglige blikk sier at å gi almisser ikke er noen god gjerning, for den skaper passivitet og avhengighet av givere. Normalt vil tiggere imidlertid si at nettopp almisser er den gode gjerning de helst vil bli møtt med. I en rekke sosiale konfliktsituasjoner vil det være like komplisert å overlate til den som skal hjelpes å avgjøre om hjelpen virkelig er god. På den annen side er det selvsagt også mange situasjoner hvor den som hjelpes også vet å verdsette den gode gjerning. En helt sikker instans for å avgjøre hva som er en god gjerning, vil mottakeren likevel ikke kunne være.

Slik kan vi konstatere at det ikke uten videre er enkelt å få til en meningsfull teori om den gode gjerning. Det er derfor ikke overraskende at det i faglig sammenheng sjelden tales om gode gjerninger. At det er slik, skyldes ikke bare at selve uttrykket virker gammelmodig og at det er komplisert å komme til rette med teoretisk. Enda viktigere er nok den motsetning som finnes mellom dette uttrykket og hovedtyngden av faglig og ideologiske tankegods i vår kultur.

I det følgende skal jeg se på noen av disse posisjonene som gjør det vanskelig å tale om «gode gjerninger». Jeg vil se litt på hva som ligger bak disse posisjonene og hvor holdbare de er. Til slutt vil jeg stille spørsmål om det er mulig å rehabilitere «den gode gjerning», ikke bare som handling, men også som teoretisk begrep og da særlig i diakonifaglige sammenheng.

Etter min oppfatning er hovedsakelig tre former for angrep blitt rettet mot den gode gjerning, og hver av dem bærer med seg en grunnleggende påstand:

1. Den gode gjerning er utilstrekkelig - derfor duger den ikke. Denne påstanden kommer framfor alt fra modernitetens helhetsprosjekt og den er særlig knyttet til teorier om sosial og politisk endring.
2. Den gode gjerning er umulig - det er ikke grunn til å innbille seg at den duger. De som påstår dette er påvirket av den postmoderne tids avsløring av alle historiske prosjekts umulighet og av massemedias dokumentasjon om at det aller meste går galt i denne verden.
3. Den gode gjerning er farlig for troen - den fører til hovmod og en tilsløring av troens eksklusive plass i frelsesordningen. Denne posisjonen finnes framfor alt i en teologisk argumentasjon som ser gjerningsrettferdighet som den største trussel mot sann kristen tro.

### Modernitetens kritikk av den gode gjerning

Det er framfor alt idehistorien og utviklingen av en kritisk bevissthet som har skapt den første posisjonen. Ikke minst i tradisjonen etter Karl Marx er vi blitt opplært til å avsløre hulheten i det som ønsker å framstå som godt og edelt, særlig dersom det kan identifiseres med borgerskapets veldedighet. Derimot er oppmerksomheten blitt løftet bort fra det individuelle til det kollektive, fra enkelthandlingene til historiens gang og dermed til de sosial og politiske prosesser som berører hele samfunnet. Det er ikke nødvendig å være marxist for å ha denne ideologiske grunnposisjonen. Den har preget det meste av sosialfaglig tenkning og av vesterlandsk sosialpolitisk praksis. Den kommer til uttrykk gjennom omfattende sosiale reformer som bygger på tanken om at lovverk og kollektive ordninger er den beste og sikreste vei til velferd og rettferdighet.

Ut fra denne overbevisningen vil forestillingen om «den gode gjerning» ofte framstå som ureflektert og kanskje også som reaksjonær. Det er samfunnet som skal være godt, og det blir det ikke gjennom enkelthandlinger som i realiteten kan tilsløre de strukturer og mangler i samfunnet som oppmerksomheten først av alt må rettes mot. Ikke minst 68-generasjonen gjorde opprør mot det velmente og dydige. Fromme misjonærer ble avslørt som kulturimperialister, diakonale tiltak ble avskrevet som veldedighet. De fleste av oss vil stå fast ved nødvendigheten av radikal kritikk som nettopp går til roten av problemene, og også av en mistenksomhetens ideologikritikk der hvor de enkle løsninger legges på bordet. I ettertid



må vi likevel spørre oss selv om hva som forsvant i sluket med badevannet. Kanskje mistet vi både barnet og mere til.

Jeg har allerede pekt på noen av de ideologiske forutsetningene for denne kritiske holdningen. Ett viktig premiss var overbevisningen om at det er mulig å forme historien og det samfunnet som omgir oss. På samme måte som i naturvitenskapene mente man også i studiet av samfunnet å kunne finne lovmessigheter og sammenhenger mellom årsaker og virkninger. Er det slik, vil det selvsagt være mer effektivt å forårsake en endring til det bedre på det kollektive plan enn på det individuelle. På tilsvarende måte blir det viktig at tiltakene baserer seg på analyse og beregning av konsekvenser.

Ikke bare sosialismen, men også sosialdemokratiet ønsket å gjøre denne tankegangen til en omfattende politisk modell. Målet var å skape ordninger som skulle ta hånd om enhver menneskelig nød for dermed effektivt å minimalisere den. Innenfor denne ideologiske tenkningen ble staten gjort til eneaktør, det private ble avvist som medaktør fordi det med nødvendighet ikke kunne være bærer av den samme visjon som muliggjorde den rette handling.

Vi vet alle at denne politiske modellen i løpet av de siste årene er blitt kraftig reformulert, uten at det alltid gis klar begrunnelse for det, selv i det parti som har mest med denne modellen å gjøre. Det kan sikkert stilles mange spørsmål om modellens levedyktighet og om velferdsstatens framtid, og sikkert også om den framstillingen jeg har gjort av den er vederheftig. Men to viktige observasjoner vedrørende det ideologiske utgangspunktet må likevel gjøres:

Den første gjelder forholdet mellom teori og praksis. Slik jeg ser det, har denne modellen konsekvent satt teori foran praksis. Uten tvil er det en arv fra opplysningstiden. Den gav en fast tro kunnskapens makt og på muligheten til å forme framtiden. Samfunnsvitenskapen er et ektefødt barn av denne tro, særlig når den i positivismens forførende gevanter smykker seg med påstander om objektivitet og ren empiri.

At teorien settes foran praksis, får som følge at det er teorien som kvalifiserer praksis og avgjør om en handling er god eller ond. Vi har eksempler fra vår egen tid på at teoretiske argumenter har gjort folkemord til en rett handling og hvor nødhjelp i en konfliktsituasjon er blitt avvist fordi det forpurrer historiens «nødvendige gang». «Krisemaksimering» og «nødvendige ofre» er uttrykk som brukes på den politiske arena, det første på venstresiden, det andre på høyresiden, og de illustrerer begge den kynisme som teoriens forrang overfor praksis kan føre til.

Den andre observasjonen gjelder synet for det endelige mål som forutsetning for å kunne være en troverdig deltaker i kampen for det gode samfunnet. I realiteten er det en konkretisering av teoriens forrang overfor praksis. Enten hensikten er å frigjøre markedskreftene eller det er å opprette det kommunistiske samfunn, er midlene og alt det som skjer på veien dit, underordnet målet. Men ikke bare det, dette bestemte målet innebærer en diskvalifisering av enhver som ikke står for det samme målet, samme hvor gode hensikter vedkommende for øvrig måtte ha. Ut fra denne tankegangen er et privat sykehus i seg selv noe negativt fordi det umulig kan dele det kollektive mål som må ligge i bunnen for enhver sykehusdrift. Dermed er det ikke bare teorien, men teoretikerens motiver og endelige vilje som blir det avgjørende.

Når dette skjer, blir spørsmålet om hva som gjør handlingen god til syvende og sist plassert hos den handlende, som et uttrykk for en subjektentrert rasjonalisme tross alle utsagn om vitenskapelighet og universalitet.

Disse observasjonene viser at det innenfor denne ideologien blir umulig å tale om en handling som god i seg selv. En handling kan være tjenlig, den kan påvirke prosesser og føre til ønskede resultater. Men den får ikke stå alene, den er alltid en del av noe større og viktigere, som oftest i form av en idé som bæres av den som utfører handlingen og en teori om hvordan tingene henger sammen og kan utvikle seg.

En rekke kriser de siste tiårene har skapt fundamentale problemer for denne tankegangen. For det første er påstanden om objektivitet og empirisk utvetydighet blitt avslørt som ønsketenkning. Motivforskningen i sosialvitenskapelig litteratur viser seg å være minst like berettiget som i annen litteratur, forfatternes motiver er ofte like lette å få øye på innenfor dette feltet som hos de store romanforfattere.

For det andre har teoriene mistet mye av sin kraft. Her må det bemerkes at det framfor alt er den såkalte «historiens gang» som har levert de mest effektive motargumentene. Ikke minst i den tredje verden har den velbegrunnede innsatsen for å få til endring i en positiv retning ikke vist seg å gi de ønskede resultater, dessverre har den altfor ofte gitt uønskede resultater. Fra det første utviklingsåret ble erklært av FN i begynnelsen av 1960-årene, har teorien om utvikling stadig blitt endret. Troen på teoriens avgjørende betydning har med andre ord ikke hindret at stadig nye teorier er blitt lansert og lagt til grunn for bistandsvirksomheten. Men ingen av dem har kunnet forhindre at situasjonen, tross noen viktige positive resultater, i det store og hele blitt verre for flertallet av verdens befolkning.

## Den postmoderne kritikk av den gode gjerning

Dermed er jeg framme ved den andre posisjonen som stiller spørsmål ved om en gjerning kan være god. For enkelthets skyld kan vi kalle den den post-moderne tids posisjon. La meg understreke at jeg med «post-moderne» ikke fortrinnsvis mener en gruppe franske filosofer og en rekke motebestemte forsøk på å være deres etterplaprerer. Men jeg mener det samfunnet som ikke lenger får til å fastholde det moderne prosjekt og hvis borgere kjenner seg truet både av tvetydighetens tåke og av apatiens paralyserende gift. Mens den moderne - og det er det vi må knytte den første posisjonen til - avviste den gode gjerning fordi den var reaksjonær og fremmedgjørende, påstår den post-moderne at den gode gjerning er meningsløs fordi det er umulig å skape en holdbar teori om mening. Egentlig er den gode gjerning avslørt som absurd og nytteløs. Hva nytter det å vaksinere et spebarn mot kolera når det likevel om kort tid vil dø av sult? Hva er hensikten med å hjelpe en rusmiddelavhengig som likevel kommer til å bukke under på grunn av en overdose?

Ved å spørre slik viser det post-moderne menneske at det fortsatt er hengt opp i modernitetens rasjonalitet. Uten påvisbar mening, ingen god handling. Med andre ord, selv der hvor teorien har gått i stykker, gis den forrang. Dernest forblir også det postmoderne menneske i subjektivitetens premiss, men med den forskjell at posisjonen ikke lenger finnes i den handlendes tankeverden, men hos den som observerer den.

I den post-moderne tid er mennesket først og fremst gitt rollen å være observatør. Det kommer særlig tydelig fram i relasjonen til media som er blitt en avgjørende maktfaktor i vår tankeverden. Kommunikasjonstidsalderen har satt oss overfor en flom av informasjon og inntrykk. Fordi vi bombarderes av informasjon, for det meste om alt som går galt - på en forunderlig måte er det et hovedkriterium når noe bestemmes å være en nyhet (en katastrofe, en bombe, en konkurs, et mord) - blir det et helt umulig misforhold mellom det vi får vite om og det som vi kan gjøre. Overstrømmet av alt det umulige mister vi blikket for det som kanskje kunne være mulig å gjøre. Vi dopes til passivitet lar handlingsalternativene begrenses av kanalvelgeren på TV-apparatet.

Nå kan riktignok også massemedia fra tid til annen gi oss fortellinger om det gode. Men som regel i form av ekstraordinære handlinger som for eksempel når en TV-stasjon lar en fjernadoptert norsk ungdom få møte sin biologiske mor i Korea. Fordi det er noe ekstraordinært, fungerer det som TV-program. Men

nettopp fordi det er ekstraordinært, er det utenfor rekkevidden til det vi seere flest kan gjøre. Den allmenmenneskelige gode gjerning er det imidlertid vanskelig å finne plass for. På samme måte som speiderløftets daglige gode gjerning er blitt avslørt som latterlig gjennom utallige karikaturtegninger, er det blitt plassert et naivitetens stempel på det enkle initiativ for å gjøre noe godt.

På denne måten blir det observatøren som til sist avgjør om en handling er god. Igjen er selve gjerningen gjort til et underordnet fenomen. Observatørens «bedreviten» settes foran som avgjørende instans. Også på dette punkt har smaken av frukten fra kunnskapens tre gjort ende på den uskylds stand som ennå tør la blikket dvele ved det godes muligheter.

### **Teologisk kritikk av den gode gjerning**

Nå er jeg framme ved den tredje posisjonen som har satt opp kritiske spørsmålstegn ved den gode gjerning. Den har et teologisk utgangspunkt og er framfor alt opptatt av den gode gjerning som trussel mot den rette lære. Reformasjonen var et kritisk oppgjør med forståelsen av gjerningenes betydning når det gjaldt å finne en raskest mulig vei ut av skjærsildens piner. I samtidens kirkelige praksis hadde dette resultert i et omfattende system hvor gode gjerninger kunne omregnes i penger, og gjerningene kunne kjøpes gjennom avlat, noe som sikret kirken en solid økonomi. Luthers protest mot avlatshandelen hadde to hovedmotiver: På den ene side et sjelesørgerisk til forsvar for «de engstede samvittigheter», særlig de fattige som ble skremt av avlatsshandlerne skjærsildsbeskrivelser til å bruke penger på avlatsbrev. På den annen side et bibelskteologisk anliggende hvor det er en hovedsak å hevde at frelsen som er gitt i Jesus Kristus, tilkjent av nåde ved troen, og ikke gjennom gjerninger. Denne posisjonen som uten tvil er kjernepunktet i reformasjonen, var framfor alt tuftet på utsagn i Romerbrevet hvor det bl.a. heter: «For vi mener at mennesket blir rettferdig for Gud ved tro, uten lov-gjerninger».

I tiden som fulgte førte imidlertid oppgjøret med gjerningsrettferdigheten noen ganger til en teologisk mistenkeliggjøring av enhver tale om gode gjerninger. Man var redd for at en slik tale skulle ta oppmerksomheten bort fra det ene og sentrale i kristentroen, nemlig rettferdiggjørelsen ved troen alene. Men angsten ble også knyttet til ulike former for mistenkelighet. Kunne ikke en positiv framstilling av de

gode gjerninger føre tilbake til lovtrelldommens slaveri? Var det egentlig mulig å tale om gode gjerninger? Ville ikke det være å underkjenne syndefordervet dersom det ble forkynt at mennesket er i stand til å gjøre det gode? En slik tanke ville muligens være et første skritt som det hovmodige menneske ville ta i forsøket på å rettferdiggjøre seg selv overfor Gud.

I enkelte teologiske kretser har dette skapt en overbevisning om at det ikke skal tales om gode gjerninger. Hvilken plass diakonien får innenfor en slik tankegang, er det ikke vanskelig å forestille seg.

Nå er det egentlig ikke vanskelig å påvise at denne tolkningen umulig kan knyttes til reformatorene og deres teologi. Confessio Augustana som kan betraktes som reformasjonens viktigste bekjennesskrift, sier helt klart at troen «bør bære gode frukter, og at den må gjøre gode gjerninger, påbudt av Gud, på grunn av Guds vilje» (CA 6). I skriftet «Kristenmenneskets frihet» som Luther selv oppfattet som et av sine mest sentrale, gjøres det klart at den kristne som ved troen er gitt frihet fra lovgjeringenes slaveri, samtidig er uløselig knyttet til nesten og forpliktet på gode gjerninger slik at nesten kan få hjelp når han eller hun rammes av nød. Både Confessio Augustana og Luther gjør det klart at forpliktelsen til gode gjerninger ikke bare har et allmenn-etisk utgangspunkt, framfor alt er den teologisk begrunnet. Det er troen på Gud, hans fortsatte skapergjerning og hans kall av sitt folk til tjeneste, som ligger til grunn for kristnes tale om gode gjerninger. Luther lar dette være et uttrykk for at de kristne er likedannet med Kristus (conformitas-motivet). På samme måte som Kristus gjør seg lik det fortapte menneske for å frelse det, gis det oppreiste menneske del i Kristi gjerning i denne verden, med kall til på samme måte som han «å gå omkring og gjøre alle ting vel».

Det er her diakonien har sitt teologiske utgangspunkt. Som Paulus skriver i brevet til efeserne, har den sin begynnelse i den barmhjertige Gud: «Fordi han elsket oss med en så stor kjærlighet, gjorde han oss levende med Kristus, vi som var døde på grunn av våre synder. (...) For av nåde er dere frelst, ved tro. Det er ikke deres eget verk, men Guds gave. Det hviler ikke på gjerninger, for at ingen skal rose seg. For vi er hans verk, skapt i Kristus Jesus til gode gjerninger, som Gud på forhånd har lagt ferdige for at vi skulle gå inn i dem» (Ef 2,4-10).

## Kan den gode gjerning rehabiliteres?

Er det på denne bakgrunn mulig å rehabilitere den gode gjerning? Ville ikke det enten være et forsøk båret oppe av et reaksjonært ukritisk forsøk på å komme tilbake til en førmoderne virkelighet? Ville det være å gjenopprette en naivitet som ikke er i stand til å bære vår kunnskap og som derfor måtte klynge seg til en eller annen form for antiintellektualisme? Og ville det til sist bety en utvanning av det sentrale i kristentroen ved at den rette handling (ortopraksis) fikk like stor oppmerksomhet som den rette lære (ortodoksi)?

Her vil det ikke være tid for en omfattende drøfting av alle disse spørsmålene. At de er uomgjengelige, er åpenbart. Men før vi gir noen antydende svar, kan det være vel så viktig å reise et spørsmål til, nemlig hva som er alternativet til å rehabiliterer den gode gjerning?

Hva ville skje med oss og det samfunn vi er en del av dersom den gode gjerning blir borte? Helt umiddelbart innser vi at dette ville gi en dramatisk avhumanisering, både av oss selv og de nære relasjoner vi står i, men også av de større sammenhengene. Resultatet ville et tomrom som overlater alt omsorgsansvar til det offentlige. Begrensningene som ligger i økt institusjonalisering og profesjonalsisering, finnes ikke bare på økonomiske område. Etter min oppfatning er den største fare ved et slik tomrom at all adferd og tankegang avhumaniseres, til sist vil dette uthule enhver tanke for andres nød, også den som det offentlige til nå er blitt tiltenkt.

Samtidig ser vi at det fortsatt gjøres gode gjerninger, tross det ryktet disse gjerningene har fått. Folk hjelper hverandre, tar ansvar, stiller opp på dugnader, er med i aksjoner, yter sine små og ubetydelige bidrag til at noen skal få det bedre. Live Fyrand skriver i sin bok «Sosialt nettverk» om det hun kaller «naturlige hjelpere» (s. 278-282). Fyrand konstaterer at disse menneskene oftest er lite synlige, men hun går ikke dypere inn i en drøfting av hvorfor det er slik. Ligger det i selve rollens egenart å være usynlig? Den gode hjelper vil jo som regel mene at det er en helt naturlig ting å gjøre det hun eller han gjør. Eller kan det også være at de naturlige hjelpere er blitt usynliggjort, både av teoretikernes faglige eksklusivitet og av mediasamfunnets kyniske avsløring av den gode gjernings utilstrekkelighet?

Er det dette siste som er virkeligheten, er det all grunn til ettertanke. Og spørsmålet er jo om det er mulig å utvikle en faglighet som på en helt annen måte tar utgangspunkt i den gode gjerning og faktisk gir den primat i forhold til teorien.

Det er ikke sikkert at dette er så reaksjonært som det høres ut til. Innenfor nyere erkjennelsesteori er det ikke uvanlig å sette erfaringen eller også praksis



foran tankens forsøk på å skape teori. Dette gjelder blant annet frigjøringssteologien som har som epistemologisk grunnutsagn at praksis er første akt i enhver erkjennelse, mens teorien som annen akt har som oppgave å være kritisk refleksjon over praksis.

Hva innebærer det så å gi praksis, handlingen eller også den gode gjerning rollen som første akt?

Framfor alt et kritisk blick på enhver teori som er løst fra praksis og som mener seg å være overordnet den konkrete handling. For diakoniens vedkommende betyr dette at teorier om hva diakonien burde og kunne være må tales til rette av den diakonale praksis og det diakonien faktisk gjør og er.

Men dette reiser et grunnleggende problem: Er det mulig å forholde seg til den gode gjerning i seg selv, uavhengig av teorier eller personer som kvalifiserer den? For diakonien vil dette problemet særlig ta form som et spørsmål om normgrunnlaget for den gode gjerning. Er det ikke nettopp den kristne identiteten, eventuelt i et samvirke med en vurdering av den annens nød, som til syvende og sist må avgjøre om en gjerning er god? Jeg skal komme tilbake til den teologiske side ved dette spørsmålet. La meg først gjøre noen allmenne betraktninger.

Det som kjennetegner en handling, er på den ene side en relasjon mellom flere parter, og på den annen side et inngrep som har som mål at noe ønsket skal skje. Den gode gjerning forteller noe, både om relasjonen mellom disse partene, om det som er ønsket, men også om det som er oppnådd. Bestemmelsen av det gode finnes med andre ord både i relasjonene og i handlingen som akt, og da nettopp i den gjensidige forbindelse mellom disse to sidene. Samtidig vil det være slik at erfaringen av det gode, eller også fraværet av det, vil være bestemmende i beskrivelsene av de samme relasjonene og handlingene som utøves.

Å begrense vurderingen av den gode gjerning til et eneste subjekt, enten det er gjerningens utøver, mottaker eller observatør, vil dermed innebære en underkjennelse av mangfoldet av relasjoner den er blitt til i. Det samme gjelder begrensningen til én bestemt teori eller faglig vurdering. Handlingen er alltid noe mer enn det teorien makter å fange opp. Den rommer et større potensiale for ettertanke enn den enkelt tanke formår å finne plass til.

At dette kan sies å gjelde for handlingen i seg selv, kan være forståelig. Men gjelder det også den gode handling? For å sette spørsmålet på spissen: Er en gjerning god fordi vi på forhånd vet hva som er en god gjerning? Eller blir vi møtt av den gode gjerning som selv forteller oss at den er god?

De posisjonene som jeg tidligere har kritisert i dette foredraget, har for det meste svart ja til det første spørsmålet. Dersom en gjerning kan beskrives som god, er det fordi vi på forhånd har kriterier som setter oss i stand til å bedømme den. Hvis dette ikke er en holdbar posisjon, hva ligger det så i det andre alternativet, det som hevder at den gode gjerning selv forteller oss at den er god?

Det første og mest grunnleggende i denne andre posisjonen er oppfatningen om at vi som mennesker blir til i møtet med det som kommer utenfra oss selv. I moderne filosofi er det blitt vanlig å tale om «den annen» som grunnleggende kategori, og i dette uttrykket er nettopp relasjonene og de handlinger som skaper relasjoner - på godt og på vondt - bestemmende for vår identitet og våre oppfatninger. Åpenheten for den annen og for de signaler særlig handlingene gir, blir dermed et grunnleggende premiss for refleksjon og teori.

En filosof som Levinas hevder at denne relasjonen til den annen ikke er ontologisk, men i første rekke etisk. Erkjennelsen om de relasjoner vi er satt inn i, medfører ikke primært et blikk på hvem vi er, men på hva vi gjør. I dette ligger et fundamentalt oppgjør med opplysningstidens skille mellom filosofi og etikk. Enhver refleksjon, også den som tar skikkelse som faglig teori, rommer etiske premisser og utsagn, selv når dette fornektes. Det er et særlig problem at vår tenkning for en stor del står i tradisjonen fra Descartes og hans formel «Jeg tenker, altså er jeg». Den har skapt en egosentrisk rasjonalitet hvor den annen er gjort til redskap for tenkningen. Innenfor denne rasjonaliteten kan nok den annen tilkjennes væren, framfor alt gjennom teorier om likhet og menneskerettigheter. Men den samme rasjonaliteten kommer ikke til rette med de pulserende handlinger som skapes gjennom relasjonene til den annen. Vi husker Kants forsøk på å sette et skille mellom den «rene» og den «praktiske» fornuft som en mulig vei ut av dette dilemmaet, en løsning som vår egen tid klart har vist uholdbarheten ved.

Er dette vår erfaring, kommer vi ikke utenom den gode gjerning som fenomen og som tema for faglig refleksjon. Tematiseringen av den gode gjerning vil både påvirke måten vi arbeider faglig på og de konkrete spørsmål som reises. Den vil prege vår forståelse av yrke og profesjonalitet. Den vil gi muligheter for å hente inn etiske perspektiver på en annen måte, men også å se det faglige arbeid i en videre sammenheng. Den kan hjelpe oss til å knytte sammen viktige anliggender, blant annet slike som kommer til uttrykk i begreper som bruk av frivillige, nettverksarbeid, «empowerment», et helhetlig menneskesyn, åndelig omsorg, diakoni.

Betyr ikke dette en nedtoning av de overordnede perspektiver for det faglige



arbeid, for eksempel forståelsen av de strukturelle årsakene til nød og nødvendigheten for innsats også på andre arenaer enn dem som tilhører de nære relasjoner? Selvsagt kan det være konsekvensen, og det må for enhver pris unngås. Men det er også mulig å få fram sammenhengen mellom det nære og de gode enkelthandlinger på den ene side og på den annen side det vide – til og med det verdensvide – og den type handling denne sammenhengen krever. Jeg tror at de beste modellene for endring på makro-nivået er de som er rotfestet i modeller og erfaringer fra mikro-nivået. Den solidaritet som tar skikkelse som gode gjerninger i det nære, har bærekraft i seg til også å virke utover det nære.

I dette ligger noen grunnleggende overbevisninger. Framfor alt den at den gode gjerning har en humaniserende effekt. Ikke bare i forhold til den som gjerningen er rettet mot, men også til den som handler og faktisk til helheten av relasjoner gjerningen skjer i forhold til.

Knyttet til dette er overbevisningen om at den gode gjerning aldri er taus, men at den taler. Den er et handlekraftig vitnesbyrd mot urett og likegyldighet. Ved at den viser til muligheten for gjentagelse, er den et håpsteget der hvor ennå mye er ugjort. Der hvor både analyser og teorier er gjort til skamme, kan den gode gjerning fortsatt hevde at det finnes en vei videre. Er det ikke dette vi har sett hvor brutale undertrykkessystemer har gjort enhver tanke om endring umulig, og hvor praktisk solidaritet med de mest undertrykte har vist seg å være en virksom protest mot uretten og samtidig vei til et mer menneskelig samfunn? Heller ikke i vår norske hverdag er den gode gjerning taus. Den har både etisk og politisk kraft som rekker utover det den konkret virker. Et aktuelt eksempel på dette er tilfelle- ne av kirkeasyl. Men også på en rekke andre områder er det gode eksemplets makt større enn vi ofte ser.

Så til slutt noen ord om den gode gjerning i teologisk og diakonalt perspektiv. For kristentroen er relasjonen til Gud den viktigste av alle relasjoner den gode gjerning står i. Slik sett er den et uttrykk for at Gud har elsket oss først og gjennom sitt forsyn lar all god gjerning skje.

Ordet forsyn er et viktig begrep i denne sammenheng. Noen har oppfattet forsyn som en evne til å være forutseende, som om Gud var en skjebnegud som på forhånd bestemmer alt som skal skje. Men det er noe helt annet som ligger i begrepet forsyn. Stavelsen for gjengir det latinske «pro», det motsatte av «contra». Det syn som Gud har inn i vår hverdag, er et for-syn, til beste for den som blir sett, til hjelp i all nød.

Guds forsyn er et uttrykk for den nære og handlende Gud. Gud griper inn, intervenserer. Det gjør han på flere måter. Blant annet bruker han menneskene og hele gi skapningen som redskaper for sitt forsyn. Slik sett er nettopp Guds forsyn opphavet til og bærekraften i all god gjerning. Han legger de gode gjerningene klare slik at mennesker kan vandre i dem.

Selve sentrum i Guds forsyn er imidlertid Jesus. På en særlig måte er han Guds gode gjerning midt i vår verden. «Han gikk omkring overalt og gjorde godt», sies det om ham i Apostlenes gjerninger (10,38). Selv sa han: «De gjerninger jeg gjør, vitner om at Faderen har sendt meg» (Joh 5,36). I ham og hans gode gjerning for oss ser kristentroen veien, sannheten og livet (Joh 14,6), tolkningsnøkkelen for den dypeste mening med og normen for all god gjerning.

Selvsagt ser ikke alle det på samme måte. Dette er kristentroens tale, og den har som forutsetning det troen ser. Diakonien henter sin næring fra denne troen. I all god gjerning som diakonien søker å virkeliggjøre, vitner den om Guds gode vilje for sitt skaperverk og om hans forløsende og frigjørende forsyn der hvor mennesker rammes av nød, urett og smerte. Dermed blir den gode gjerning også en kilde til erkjennelse. Den dypeste sannhet om hvem vi er og hva vi er skapt til å være, finnes skjult i den gode gjerning, på en særskilt måte i Kristi gjerning for oss, men også i det mangfold av gode gjerninger som omgir oss og som vi også selv utfordres til å gjøre.



# De fattige

## Gjenoppgagelsen av de fattige

Tirsdag den 17. desember 1996 skulle Oslo kommune arrangere julemiddag for byens fattige. Festen viste seg å bli en skandale for det var invitert langt flere enn dem det var dekket for. På forsiden av Arbeiderbladet dagen etter kunne vi lese: "Nærmere hundre hjemløse, alkoholikere og prostituerte fikk ikke komme inn på kommunens årlige julemiddag for trengende i Rådhuset i går kveld. 350 fikk spise middag innenfor".

Denne begivenheten kan stå som en indikasjon på noe viktig som skjer i samfunnet på 90-tallet. Over 100 overdose-dødsfall i Oslo i løpet av 1996 gjør et sterkt inntrykk. Det samme gjelder det økende tallet boligløse. Sommeren 1995 slo byrådet fast at det var omkring 2.000 boligløse i Oslo. Halvannet år senere hevder Frelsesarmeen at tallet er doblet, og de frykter at mange vil fryse i hjel i løpet av vinteren.

De fattige er i ferd med å bli gjenoppgaget som sosial virkelighet i vårt eget samfunn. En rekke aviser har brakt store reportasjer om de fattige og deres levekår. Myten om at det bare er tale om marginale grupper, begynner å slå sprekker. På selveste julaften 1996 brakte Aftenposten en reportasje med overskriften "Stadig flere fattige i Norge". Her kom det fram at 5,6 prosent av Norges befolkning lever under fattigdomsgrensen. For 1994 var fattigdomsgrensen satt til 57.950 kroner. Denne utregningen er gjort i samsvar med OECDs regler. Artikkelen slo videre fast at det i løpet av det siste tiåret har vært en markert utvikling mot flere og flere fattige i Norge: I 1985 var det 3,1 prosent av befolkningen som falt under grensen, mens de siste oppdaterte tallene fra Statistisk sentralbyrå, som tar utgangspunkt i tall fra 1994, viser at 5,6 prosent kan defineres som fattige. Den prosentandelen utgjør nær en kvart million mennesker: 245 952.

Samtidig som det gjøres klart at tallet på fattige er i ferd med å vokse raskt, blir det også erkjent av media at dette er en virkelighet som rammer folk flest og ikke bare utgrupper slik en gjerne ville tro. Vanlig folk kan også falle utenfor, lyder en annen overskrift i Aftenposten julaften. Nå gir ikke avisen seg inn på en beskrivelse av hva som er vanlig. I stedet refererer den forsker Ivar Brevik ved Norsk Institutt for by- og regionsforskning. Han bruker uttrykket "fallen from grace" for å få fram at fattigdommen kan ramme hvem som helst: "Det er folk som har hatt det bra. Kanskje mister de jobben, går konkurs, blir syke, skiller seg eller får problemer på annen måte. Det rakner for dem."

Det er ikke vanskelig å påvise noen årsaker til at dette skjer: Det er blitt et hardere klima i næringslivet. Vi har fått en almen økning i brutte samliv. Det føres en politikk som støter ut de svake i samfunnet. Også de unge arbeidsledige er en gruppe med store økonomiske problemer. Alt dette konstaterer Ivar Brevik som også hevder at  $\frac{3}{4}$  av de fattige ikke oppsøker sosialkontorene. De lever på trygd og klarer seg så vidt. Ikke minst gjelder dette f.eks. minstepensjonistene.

Gjennom en rekke reportasjer i Tidsskriftet Sosial Trygd (nr.11/96) gis det et gripende innblikk i fattigdommens alminnelighet og omfang i dagens Norge. Også her er Ivar Brevik intervjuet. Han fremmer bl.a. det synspunkt at det nå er nødvendig å reformulere fattigdomsbegrepet. "Vårt fattigdomsbegrep er fra før krigen. Men for 40 år siden brukte vi tre ganger så mye til mat som til bolig. I dag bruker vi tre ganger så mye til bolig som til mat. Den moderne fattigdommen må bedømmes på sin samtids premisser". Også til Aftenposten blir dette understreket: "Vi opererer med et gammeldags fattigdomsbegrep: Den sosialhjelpen som gis, er ofte bare en

$\frac{1}{3}$  av den inntekten en vanlig familie har. Den er beregnet slik at mottakeren skal ha det absolutt nødvendige, og ingenting mer. Sosialhjelpmottakerne har ikke fått være med på den generelle velstandsutviklingen i samfunnet. Nærmere halvparten av sosialhjelpklientene mottar sosialhjelp som et supplement til utilstrekkelige trygdeytelser".

Dersom vi oppsummerer så langt, kan vi konstatere følgende:

1. Fattigdommen har fått et betydelig omfang i vårt samfunn.
2. Fattigdommen rammer bredt, den er ikke forbeholdt utgrupper.
3. Det er skapt et behov for å tematisere denne utviklingen både faglig og politisk.

Det er dette tredje punktet som særlig vil bli behandlet i det følgende. Jeg ønsker å gi noen innspill til forståelsen av fattigdomsbegrepet og brukbarheten av det. Til sist vil jeg antyde noen konsekvenser dette bør ha for diakonien som fag og praksis.

Men før jeg går videre, tar jeg med enda et sitat fra avisoppslagene julen 1996. Denne gang fra en leder i Dagbladet den 22.12. Under tittelen "Til kamp mot fattigdommen" slås det først fast at det har skjedd en dramatisk forverring av forholdene i løpet av 90-tallet. Og så fortsetter lederskribenten: "Den økende fattigdommen er for en stor del overlatt til kristne organisasjoner som ordner med kost og nattely, og som støtter med nødhjelp og penger til jul. Fattigdommen er ikke lenger velferdsstatens selvfølgelig ansvar. Solidariteten gjelder ikke der nøden er størst. (...) Vi har lenge hørt politikernes svulmende festtaler om utdanningssamfunnet og nødvendig kompetanseheving gjennom etterutdanning. Lengte nok til å etterlyse konkret handling overfor medmennesker som står utenfor både høyere utdanning, arbeidsmarkedet og det velregulerte liv".

### Fra "restfattigdom" til "nyfattigdom"

Å utrydde fattigdommen var fra begynnelsen av et sentralt punkt i sosialdemokratiets prosjekt om Det moderne Norge. Ideen om velferdsstaten le formet på 1930-tallet og slo ut i full blomst gjennom gjenoppbyggingen etter Den andre verdenskrig. Alt under krigen hadde fagbevegelsen annonsert sitt bilde av "Fremtidens Norge". I programskriftet med denne tittelen bæres bud om en "hel nyorganisering av hele vårt trygdestell med sikte på å sikre hver mann eller kvinne som på grunn av sykdom, uførhet, arbeidsløshet eller alderdom ikke er i stand til å skaffe inntekter til livets opphold, en rimelig levestandard". Her knesettes det universalitetsprinsipp som gjør at ingen til sist skal falle utenfor, alle skal sikres en rimelig minimumsstandard.

Dermed ble det bare et tidsspørsmål før fattigdommen kunne utryddes for godt. Men alt på slutten av 40-tallet ønsket politikerne å avskaffe begrepet "fattig". I 1947 oppfordret sosialkomiteen i Stortinget departementet om å ta bort ordet "fattige" fra sitt budsjettframlegg. Omtrent samtidig kunne departementet i forbindelse med reformarbeidet innen sosiallovgivningen slå fast at ord som "fattighjelp", "fattigvesen" og "fattigstyre" "har sitt grunnlag i en oppfatning av denne

hjelps karakter som ikke stemmer med nåtidens oppfatning, og departementet har inntrykk av at det er et allment utbredt ønske å få disse betegnelser ut av loven”.

I 1960 ble fattighjelp avløst av “sosial omsorg”, et begrep som senere er erstattet av betegnelsen “sosiale tjenester”. Da Stortinget diskuterte og vedtok Lov om sosial omsorg i 1964, gav flere av talerne uttrykk for at dette var et siste farvel til fattiglovene. Saksordføreren, Andreas Wormdahl fra Arbeiderpartiet, sa at målet med sosialomsorgloven kunne uttrykkes i tre ord: Støtte til trivsel. “Det vi gjør”, fortsatte han, “er å føre inn i lovgivningen og ut i samfunnslivet litt mer hjertevarme og medmenneskelig samfølelse”.

Som en følge av denne reformen fikk vi sosialkontorer og sosionomutdanning. Politikerne ser ut til å ha tenkt at det etter hvert ville bli stadig færre oppgaver innenfor dette området. Dessuten ble det oppfattet som en overkommende oppgave å hjelpe på plass de få som trygdesystemet ikke hadde gitt et sikkert livsgrunnlag. Forventningene var store til sosionomenes faglighet, framfor alt slik denne skulle komme til nytte gjennom oppsøkende virksomhet.

Derfor ble det antydnet at det bare var et tidsspørsmål før rest-fattigdommen var utryddet. I sosialreformkomiteens innstilling fra desember 1970 heter det: “På lengre sikt bør det overveies om problemet med “restfattigdommen” kan løses ad andre veier enn gjennom sosialomsorgen”. Løsningen som antydes er en endring i folketrygden hvor alle er sikret samme trygghet, uansett årsak til inntektsbortfall.

Prinsippet om å se på den trygdedes situasjon og ikke årsaken til denne, ble imidlertid aldri akseptert av lovgiverne på Stortinget. Og når vi nå er framme ved 90-tallet, ser bildet totalt annerledes ut. Det gjelder ikke bare i forhold til sosionomene og virksomheten på sosialkontorene. Men det gjelder enda mer bildet av fattigdommen. Allerede på 80-tallet ble det talt om ny-fattige. Dette begrepet ble mest brukt om nye klientgrupper som sosialkontorene hadde store problemer med å møte på en tilfredsstillende måte: Gjeldsofre, langtidsledige, innvandrere.

Men talen om nyfattige var også relatert til en revurdering av måten samfunnet utviklet seg på. Det var klare tegn på at velferdssamfunnet var begynt å forvitte. De gamle fordelingsmekanismene fra sosialdemokratiets glanstid fungerte ikke stilt overfor senkapitalismens handlingsmønstre. En tid trodde vel noen at økt velstand og forbruk ville ha en automatisk trickle-down-effekt, det vil si at det som er bra for de rikeste etter hvert vil vise seg også å være bra for de fattige. Allerede på 80-tallet begynte det imidlertid å bli klart at det er en sammenheng mellom framveksten av ny-rike på den ene side og ny-fattige på den annen side.



Likevel trodde vel de fleste, og da særlig politikerne, at dette var en anomali, en uregelmessighet som det med visse justeringer innenfor politikk og økonomi kunne bringe ut av verden. I løpet av 90-tallet synes det derimot som om denne oppfatningen har måttet gi etter for en aksept om at det er slik det må være. Vi har lært å leve med sosiale ulikheter, med forskjeller i livsstil og forbruk på en måte som vi knapt ville forestille oss var mulig for 30 år siden. Ikke bare det, denne utviklingen framstilles noen ganger som positiv, som en vei mot et samfunn som er åpnere og friere enn det vi hadde før og mer tilpasset de kreftene som bestemmer hva som er mulig og umulig for et samfunn. Det er i denne situasjonen at vi igjen konstaterer at vi igjen har fattige i Norge, og at fattigdommen er langt mer omfattende enn de fleste av oss hadde regnet med.

### **Fattigdom som politisk og faglig begrep**

Til alle tider har det vært fattige, og det har aldri vært nødvendig å spørre om hvem de fattige er. I en eller annen forstand er fattigdommen alltid iøynefallende: Den fattige er dårlig kledd, bor dårlig, sulter og er i det hele tatt avskåret fra goder som de andre har adgang til.

For noen år siden deltok jeg sammen med studenter og lærere fra Diakonhjemmets teologiske høgskole på et mini-feltarbeid i Tøyen bydel. En av oppgavene vi strevde med, var å finne ut hva slags fattigdom vi kunne identifisere. Vi var på sosialkontor, i Bymisjonssenteret og i andre institusjoner. Vi intervjuet folk og vi forsøkte få orden på det vi hadde sett og hørt.

Noe av det som slo oss sterkest, var en klar tilbakeholdenhet når det gjaldt å bruke ordet "fattig", både om seg selv eller om andre. Ytre sett var det ingen tvil om fattigdommens realitet. Likevel var det ikke dette ordet som ble brukt. Vi brukte mye tid på å diskutere hva som kunne være årsaken til det.

Én grunn syntes å være den skam- eller mindreverdsfølelse som begrepet "fattig" fortsatt kleber til seg. Selv de fattigste syntes å ha en innebygget aversjon mot å kalle seg selv fattig.

En annen årsak syntes å være behandlerapparatets språk hvor det heller ikke var plass for fattigdomsbegrepet. I stedet ble klientene plassert i ulike kategorier vanskeligstilte sosiale grupper, eller det ble brukt nøytrale fagtermer som "bruker" og "beboer", termer som har som mål å være vennlige og inkluderende, men som



samtidig tilslører den sosiale og politiske virkeligheten fattigdommen er en del av.

Det er interessant å konstatere at bare i løpet av de fire-fem årene som har gått siden denne erfaringen i Tøyen bydel, er fattigdomsbegrepet tilbake med tyngde, i alle fall i media og på den politiske dagsorden. Har det skjedd en tilsvarende utvikling i dagligtalen til de fattige? Og har det skjedd noe med den faglige refleksjon slik at den offensivt vet å forholde seg til denne nye sosiale virkeligheten, og da framfor alt i det konkrete arbeid innen helse- og sosialsektoren og diakonien?

Fra et samfunnsfaglig synspunkt vil det være viktig å påpeke at fattigdommen alltid har å gjøre med økonomiske forhold. På grunn av pengemangel blir helsen skral, boligen dårlig, kulturtilbudet begrenset etc. Samtidig vet vi at fattigdommen kan ta mange skikkelser, både på det sosiale og det kulturelle området. Men det ville føre til en uttømming av meningen om fattigdomsbegrepet, dersom det økonomiske falt bort som hovedbetingelse for det å være fattig.

Der hvor mennesker er fattige, har det alltid vært naturlig å spørre om årsaken. I før-moderne tid ble dette spørsmålet gjerne besvart religiøst. Det er Guds vilje at noen blir født til å være fattige. Fattigdommen kunne også oppfattes som straff for synder, i noen religioner for synder begått i tidligere liv. I kristendommen har det noen ganger vært oppfattet som særlig fortjenestefullt å være fattig, det ville gi desto større glede i det kommende liv. For noen tiår siden advarte en leder for den katolske kirken i Peru de fattige mot å delta i politisk arbeid med sikte på å finne vei ut av fattigdommen. På den måten kunne de risikere å miste blikket for den rikdom de fattige er gitt i himmelen.

Ved siden av de religiøse forklaringene til fattigdommen, har særlig de individuelle-moralske forklaringene alltid hatt en viktig plass. De fattige er fattige fordi de ikke duger til annet. De er late og uvitende, de er latsabber, de misbruker til og med de mulighetene som fellesskapet gir dem til å finne vei ut av fattigdommen.

Begge disse måtene å forklare fattigdommen på, konkluderer med en aksept av status quo. Fattigdommen er et gitt faktum, den har sin gode forklaring og det er lite vi kan gjøre med den.

I sterk kontrast til disse forklaringene står den politiske, særlig den som er inspirert av marxistisk tankegang. I følge denne er fattigdommen et resultat av konflikter hvor de mektige trykker de fattige ned i nød og uvitenhet. På den måten blir det fastslått at fattigdommen har historiske årsaker, ikke guddommelige eller individuelle. De fattige er gjort fattige gjennom århundrers undertrykkelse og utbytting.

Når fattigdommen forstås på denne måten, blir det å være fattig noe uakseptabelt. Ikke i den forstand at det kleber noe uverdigg til den fattige, men situasjonen den fattige er i er uholdbar og må endres. Denne tolkningen av fattigdommen rommer flere viktige elementer:

1. Fattigdommen er reell. Det er tale om en erfarbar historisk virkelighet, ikke bare en metafor.
2. Fattigdom er en kollektiv erfaring, den fattige er ikke bare en enkeltperson, men tilhører en gruppe hvor alle er i samme situasjon, f.eks. de langtidsledige, minstepensjonistene, gjeldsofrene.
3. Fattigdommen er konflikt-relatert, det vil si at den gir uttrykk for en motsetning i samfunnet mellom dem som har og dem som ikke har, mellom dem som kontrollerer adgangen til godene i samfunnet og dem som er holdt utenfor disse godene. Det betyr at bildet av fattigdommen ikke skal harmoniseres på en måte som fører til tilsløring av uretten og nøden.
4. Fattigdommen er alternativ i sin forståelse av samfunnet. Den innebærer en kritikk av den bestående samfunnsorden og hevder en annen måte å konstruere samfunnet på, med andre ord, den rommer et politisk prosjekt som vil oppbrudd fra det nåværende.

Det er på denne måten den politiske venstresiden har brukt fattigdomsbegrepet. Særlig i Latin-Amerika har det siste punktet vært viktig. Det har gitt en overbevisning om at de fattige selv er bærere av et nytt politisk prosjekt som bare de selv som har kraft til å realisere. Dette standpunktet skiller seg klart fra tradisjonell marxist-leninistisk tankegang hvor det er partiet og dets ledelse som er eiere av det politiske prosjektet og dermed gitt et historisk mandat til å gjennomføre det. I Latin-Amerika er det folkelige viktigere enn partiet, og det folkelige vil si alt det som det fattige folkeflertallet representerer av engasjement, håp og visjoner.

En teoretiker som framfor alt har bidradd til denne positive vurderingen av de fattiges kultur, inklusive deres kjempende tro, er den italienske marxisten Antonio Gramsci som døde i 1937 etter elleve år i Mussolinis fengsel.

Kritikere vil hevde at en slik tankegang innebærer en idyllisering av de fattige. Det spørres om det er hensiktsmessig i en sammenheng hvor de fattige rammes av fordommer, å gå til den andre ytterlighet og nærmest tilkjenne dem hjertets renhet og fullkommen politisk visdom. Det er en strategi som er like forfeilet i vår

sammenheng dersom vi forsøker å framstille de som tilhører de svake gruppene i vårt samfunn som helter og vismenn.

Men henvisningen til det folkelige har en annen side som det er verdt å reflektere over. Der hvor det stilles spørsmål om rettferdighet, vil de som er rammet av urettferdighet ha mer autoritet enn den som godtar uretten eller også selv er ansvarlig for den. I spørsmålet om hva som er rettferdighet for husløse, må det være vel så viktig å spørre de husløse selv og ikke bare partiprogram, politikere og samfunnsvitere. Det er dette som er hovedpoenget i den latinamerikanske forståelsen av folkelig politisk arbeid og ønsket om å gjøre de fattige til sentrale aktører på den politiske arena.

Nå har historien vist at dette ikke er enkelt. Den politiske gruppen som har vært blant de mest konsekvente når det gjelder dette standpunktet, nemlig sandinistene i Nicaragua, har tapt to valg på rad selv om de fattige har vært i flertall ved stemmeurnene. Historien viser seg ikke å være så lett å styre som den politiske analysen tilsier.

Den konklusjonen gjelder jo også for sosialdemokratiet. Den tankegang som her på berget har angitt at sosiale reformer skulle gjøre slutt på fattigdommen, har heller ikke vist seg å holde stikk. Her kan vi ikke en gang skylde på stemmeurnene, for de som har innført de sosiale reformene, sitter fortsatt med makten.

Nå er det grunn til å understreke at de problemene som har tårnet seg opp for den politiske venstresiden, ikke har gjort andre politiske posisjoner mer troverdige. Det alternativet som markedsliberalismen står for, viser seg å være minst like dramatisk for de fattige. Det ser vi i Thatcher's England og enda tydeligere i fattige land i Den tredje verden. Uansett politisk modell synes antallet fattige å øke. I verdenssamfunnet blir kløften mellom rike og fattige stadig større. Det blir stadig vanskeligere å tenke seg politiske løsninger som kan snu denne utviklingen.

I stedet synes vi å få et samfunn med borgere som er villige til å akseptere klare sosiale skillelinjer og som makter å finne nye forklaringsformer for et lagdelt samfunn. Dette skjer ikke ut fra en tradisjonell metafysikk hvor det guddommelige har gitt sin sanksjon til ordenen, samme hvor urettferdig den måtte være. I dag ser det ut som vi står overfor en ny type metafysikk bygget på forestillinger om marked og konsum og preget av en menneskeforståelse hvor enkeltmennesket selv er den eneste målestokk på hva som er godt og mulig.

Hvis det er slik, omfatter den kamp mot fattigdommen som Dagbladets leder oppfordrer til, også ideologi-kritikk. Selvsagt handler det også om økonomiske

realiteter og så konkrete spørsmål som rett fordeling av økonomiske goder. Men det handler også - og kanskje i betydelig større grad enn vi har vært klar over - om metafysikk, om virkelighetsforståelse, om menneskesyn og om hvilke grenser vi setter for hva som er mulig og hva som er umulig i forhold til urett og menneskers kamp mot fattigdom og nød.

Ivar Brevik oppfordrer til å gi nytt innhold til fattigdomsbegrepet. Jeg tror det er en viktig oppgave. Det trenges utvilsomt nytt empirisk materiale for å avdekke de ansikter fattigdommen faktisk har fått her i landet. Det er en faglig utfordring særlig til utdanning og forskning.

I dette arbeidet er det viktig også se på de mange rammene som denne utviklingen er en del av. Ikke minst gjelder dette de ideologiske og kulturelle rammene. Diakonale utdanningsinstitusjoner har tidligere vist evne til ideologikritikk. Det er grunn til å fornye denne tradisjonen og kaste et kritisk blikk på de ideologiske konjunkturer som kjennetegner dagens samfunn.

Spørsmålet om årsakene til at folk er fattige i dagens Norge, må derfor peke i flere retninger enn de vi har vært vant til å gjøre. Noen årsaker er åpenbare:

1. Fattigdommen går i arv. I Norge er det 150.000 barn og unge som har foreldre som lever på et minimum. De kommer fra vesentlig dårligere kår enn sine jevnaldrende og får dermed en vanskelig start. Dette sier noe om hvor vanskelig det er å gripe inn for å endre en livssituasjon som allerede er låst av fattigdommens maktgrep. Samtidig sier det noe om de kulturelle og sosiale sidene ved fattigdommen.
2. Fattigdommen har å gjøre med konkurransesamfunnet. De som er tapere, får det vanskeligere enn før, både når det gjelder å ta inn igjen det de har mistet, og når det gjelder å finne alternative arenaer hvor de likevel kan være vinnere. Dette skyldes ikke bare konkurranse-elementet i de bestemte situasjonene, men også i samfunnet selv som premierer og ignorerer i samsvar med konkurranse-tankegangen.
3. Fattigdommen skyldes også i vår tid vilkårlige hendelser: sykdom, ulykke, feiltrinn. Også på dette punkt synes samfunnet å ha strammet inn. Det standardiserte og regulerte tillater ikke det vilkårlige. Bare dersom media klarer å gripe fatt i det spesielle, lar systemet seg presse til det rettmessige i enkelt-situasjonens nød.

4. Fattigdommen er bare mulig fordi den kan støtte seg til fordommer og negative holdninger hos dem som selv ikke er fattige. Vi tar feil dersom vi tror at dette er noe som hører fortiden til. Vi må regne med at i utviklingen av en samfunns-tenkning som holder det for naturlig at en del av befolkningen er fattige, blir det også produsertes verdidommer som gjør dette moralsk og idemessig akseptabelt.

Dette siste punktet oppfatter jeg som en særlig utfordring til diakonien. I debatten om de ny-fattige uttalte major Njål Djurhus i Frelsesarmeen til Arbeiderbladet (18.12.1996): "Det er flere kriminelle med slips enn uten. Folk i rennesteinen blir alltid sett ned på. På grunn av utseende og rus blir de plassert enda lenger ned. Jeg er forferdet når folk som har det vondt, kriminaliseres".

En type kriminalisering er den som kommer til uttrykk gjennom uttalte fordommer og avvisning. Det er vel den majoren i Frelsesarmeen viser til. En annen og minst like alvorlig er den ideologiserte avvisning av de fattige. Det er den som sier at samfunnet ikke har andre valg enn å la noen falle utenfor. Innenfor nyliberalismen er det først og fremst markedet som får bestemme disse valgene. Da kan det til og med tales om "nødvendig ofre" for at samfunnet skal få en velfungerende økonomi og som jo alt annet er avhengig av. Hvem som ofres, er det aldri tvil om, det er alltid den som teller minst for økonomien, den som verken produserer eller konsumerer, men likevel tillater seg å belaste den.

Når denne tankegangen framstår i sin mest rendyrkede form, kan den finne på å foreslå å sende narkotikamisbrukere til Jan Mayen eller til nedlagte fyr. Skulle de der måtte gi etter trangten etter rus, får de heller legge på svøm.

Men den samme logikken finnes også i mindre rendyrket form, og også da bærer den i seg en stilltiende aksept av tingenes tilstand. Dersom den ansatte på sosialkontoret finner seg i å la sin rolle være begrenset til å skrive under på utbetalingsblanketter, er dette etter min oppfatning like alvorlig. Behovet for ideologi-kritisk tenkning og praksis er like stort i dette tilfellet som der hvor det settes fram forslag om forvisning til nedlagte fyr.

## De ekskluderte

Til ideologi-kritisk arbeid trenges gode begreper. Vi har tidligere konstatert noen av gevinstene og problemene ved å bruke fattigdoms-begrepet. Selv mener jeg at det er på tide å gjeninnføre dette begrepet i vårt faglige arbeid. Men det må suppleres med andre begreper slik at det faglige arbeid ikke bare blir en gjentakelse av tidligere tiders posisjonering.

Ett slik begrep er de ekskluderte. Dette begrepet er ikke så følsomt som begrepet "de fattige", derfor gir det klare fortrinn som analyseredskap. Dernest har det den fordel ved seg at det er et flertallsord, det betyr at det kan bidra til at oppmerksomheten føres bort fra enkeltindividets situasjon til den sammenheng dette menneskets vanskeligheter er plassert inn i.

Det var på 70-tallet at franske sosiologer for alvor begynte å tale om de ekskluderte. I latinamerikansk samfunnsdebatt er det blitt et nøkkelbegrep. Når samfunnsvitere bruker dette ordet, peker de gjerne på det faktum at dets opprinnelse er å finne i matematikken, det angir dets karakter av å kunne konstatere empirisk virkelighet. Samtidig bemerkes det at det er et adjektiv, nærmere bestemt et partisipp i passiv form. Det betyr at de ekskluderte alltid må sees i relasjon til som er aktive og som ekskluderer.

Noen vil kanskje hevde at begrepet er for omfattende til å kunne brukes i en mer detaljert analyse. Likevel er det noen fundamentale gevinster ved begrepet som vi ikke skal overse. For det første dette at det i prosessen med å ekskludere vil det konstrueres eksklusjonsmekanismer. Disse vil det være en viktig faglig oppgave å avsløre. I tillegg vil det alltid - bevisst eller ubevisst - konstrueres en idemessig overbygning som gjør det legitimt at noen ekskluderes.

Slik kommer det fram at fattigdommen både har en økonomisk, sosial, politisk og ideologisk side. Eksklusjonen skjer ikke bare i forhold til kapital og arbeid, den kommer også til uttrykk i holdningen til annen rase, kultur og adferd. Den brasilianske politikeren Benedita da Silva har fortalt om sine erfaringer som fattig svart kvinne fra slummen i Rio de Janeiro. For henne var dette å stå overfor en tredobbel eksklusjonsmekanisme.

Dette er erfaringer som ikke lenger er forbeholdt slumbeboere i Den tredje verden, faktisk er de også på vei inn i vår sosiale hverdag. Det må være klart at et samfunn bare kan tåle en økende fattigdom dersom det er installert mekanismer som tillater dette å skje og en idemessig overbygning som finner dette rimelig. Noen ganger er mekanismene unnvikelses-mekanismer. Det kan skje dersom vi



viker unna for de ideologiske utfordringene som ligger i en krise-situasjon og i stedet tyr til kosmetisk terapi. Reduserte åpningstider på sosialkontorene slik at saksbehandlingene kan få nok tid til mappene, er et eksempel på unnvikelses-mekanisme.

Andre ganger er eksklusjonsmekanismene direkte. Det kommer til uttrykk i behandlingstilbud som blir borte, i støtteordninger som ikke lenger gjelder. Og de viser seg i utsagn om hva som er mulig og umulig på den politiske og sosiale arena. På engelsk brukes ordet *the expendable* om de menneskene samfunnet godt kunne ha klart seg uten, de oppbrukte, de nedbrente, de som er til overs, de menneskene som ville ha gjort oss alle en tjeneste ved å forsvinne.

Når vi kan finne på å tenke på den måten, tror vi at det er det gode samfunn vi vil berge. Men får vi tenkt oss om, ser vi jo at det er det motsatte. Ved å ekskludere skaper vi det totalitære samfunn, ja faktisk så totalitært at det ikke lenger er rom for politiske alternativ. Et endimensjonalt rom uten plass for annerledesartethet. I kampen for det humane samfunn gjelder det ikke bare å forsvare menneskeligheten til den som kan risikere å bli ekskludert, men også menneskeligheten til den som fristes til å ekskludere den annen.

“De fattige har dere alltid hos dere”, sa Jesus (Matt 26,11). Kanskje skal dette utsagnet tolkes slik at vi alltid har mulighet til å gi vår verden et menneskelig ansikt ved å snu ulikhet og nød til solidarisk fellesskap. Noen ganger er dette Jesus-ordet tolket slik at fattigdommen bare må aksepteres som en konstant virkelighet, og det er det religiøse - møtet med Jesus - som er det eneste som betyr noe. En slik tolkning ville være å misforstå totalt det Jesus sa. I utsagnet hans finnes en henvisning til Det gamle testamente, nærmere bestemt til 5. Mos 15,11. Her heter det: “Fattige vil det alltid være i landet. Derfor byr jeg deg: “Lukk opp hånden for din bror, for de nødlidende og fattige i ditt land!».

Dermed gir Jesus sin tilslutning til det eldgamle bibelske prinsipp om å se på den nødlidende og fattige som en bror, og dernest handle deretter. Gjennom neste-kjærlighetsbudet er det satt en radikal forpliktelse til å inkludere den annen, framfor alt den som er rammet av fattigdom og nød. I en diakonal sammenheng betyr dette at vår forpliktelse på den ene side består i å avsløre de mekanismene som ekskluderer fra trygghet og velferd og også den tankegangen som legitimerer at slikt kan skje. Men på den annen side, og det er enda viktigere, er vår oppgave å bidra til at det finnes mekanismer som kan virke inkluderende og også en tankegang som gjør at nettopp dette blir prøvestenen på om vi er mennesker og om det er et humant samfunn vi lever i.

# Faglighet og menneskelighet

## Flypassasjeren som ble et kasus

For en tid siden skulle jeg reise med fly til Kristiansand. På Fornebu viste det seg at akkurat vår flyavgang skulle sikkerhetsjekkes, så alle passasjerene måtte gå gjennom den porten hvor det piper dersom det er noe mistenkelig i klærne.

Foran meg gikk en eldre kvinne, jeg vil gjette at hun var omtrent 80 år. Da det ble hennes tur, begynte det å pipe. Hun måtte gå tilbake gjennom porten, la fra seg veske og kåpe, men det hjalp ikke, det pep like iltert som før da hun skulle passere.

Pipingen gjorde kvinnen nervøs, hun mente det måtte være korsettet hennes som gjorde utslag og hun begynte å skjelle ut Securitas-vakten som ikke ville slippe henne gjennom. Snart var skjellingen så høyrøstet at vakten gjorde det som instruksjonen hans tilsier når en passasjer blir brysom: Han tilkalte politiet. Like etter ble kvinnen, under høylytte protester, ført bort fra køen.

Senere, da de aller fleste passasjerene allerede satt fastspent i flysetene, ankom vår venninne. Hun var forkavet og sint, hun fortsatte å klage over den umenneskelige behandlingen hun var blitt utsatt for lenge etter at hun hadde fått satt seg. At hun kunne mistenkes på den måten og bli behandlet som en mulig kriminell!

Hun fikk noe å drikke og vennlige ord fra flyvertinnen. Flyet var i mellomtiden begynt å takse i retning av rullebanen. Men rolig ble vår venninne ikke, hun fortsatte å jamre og stønne, og det endte med at flyvertinnen ble urolig. Var det fare for at noe kunne skje med passasjeren på reisen? Flyvertinnen konfererte med sine kollegaer og konkluderte med at instruksjonen frarådte at passasjerer i den slags sinnstilstand ble med opp i luften. I tillegg kom passasjerens framskredne alder. Dermed satte flyet som allerede stod ved enden av rullebanen, igjen kursen for

terminalen, mens kapteinen opplyste om at en passasjer hadde fått et illebefinnende og ikke kunne bli med på turen.

Da vår venninne skjønnte at det var henne det gjaldt, ble hun mer ilter enn noen gang tidligere. Hun skulle til Kristiansand, hylte hun, de ventet henne på flyplassen der. Hun fant seg ikke i denne behandlingen. Ville de se å ha seg av gårde! Igjen fulgte flyvertinnen instruksen og gav beskjed om at politiet skulle tilkalles. Da flyet hadde parkert, stod to sterke politimenn klar. Det siste vi så av vår venninne var at hun ble båret inn i politibilen og kjørt bort. Mens vi kunne fortsette reisen til Kristiansand. Forskriftsmessig.

Hva var det som gjorde at den søte gamle damen ble omgjort til en sikkerhetsrisiko? Hadde hun akseptert kravene fra teknologi og forskrifter, ville hun ha kommet til Kristiansand slik som planlagt. Men det ble for krevende for henne, og reaksjonene som fra ende til annen gav uttrykk for angst og fortvilelse, ble registrert som uttrykk for fare og ukontrollert adferd.

Ut fra denne logikken var den eldre damen et mulig kriminelt kasus som måtte behandles tilsvarende. Det avgjorde teknologien, og det er den som er satt til å klarere passasjerene. Her kunne ikke noe settes foran kravet om sikkerhet og om at alle skal behandles likt.

Resultatet var at kvinnen fra å være et mulig kasus etter hvert viklet seg inn i situasjonen som reelt kasus med en eneste mulig utgang: Med makt plassert i en politibil. Der hvor mennesker primært kan bestemmes som kasus, blir bestemte handlinger overfor dette mennesket tillatelig, selv handlinger som vi ellers ville oppfatte som umenneskelige. Ingen synes om at politiet med makt tar en gammel dame ut av flyet, men de fleste finner det greit at en hysterisk kvinne som muligens kan skade seg selv og sine omgivelser, blir tatt hånd om. Å redusere et menneske til en rolle - et kasus - gjør det lettere å gripe inn i forhold til det.

Hver gang var det instruksen som fastsatte hva som måtte gjøres. Instruksen tillater ikke individuell vurdering, heller ikke skjønn basert på medmenneskelig blick og holdning. Instruksen fastsetter reaksjonsmønsteret: Når dét skjer, skal dét gjøres.

Derfor fulgte alle aktørene i dette dramaet de fastsatte spillereglene. Securitasvaktene kunne ikke smile og si: «Jeg skjønner deg godt, det er irriterende når det piper slik, bare gå til flyet du, du ser jo så snill ut». En slik uansvarlighet kunne ha kostet ham jobben og i verste fall oss flypassasjerer livet - hvis det da ikke var korsettet som fikk det til å pipe.

## Profesjonaliteten kan avhumanisere

Er det slik vi forestiller oss yrkesutøvere? At de skal ha så entydige instruksjoner at det til enhver tid skal være udiskutabelt hva de skal gjøre? Spørsmålet gjelder ikke bare Securitas-vakter, men også for yrkesgruppene innenfor helse- og sosialfagene.

For å summere opp de problemstillingene denne episoden illustrerer: Hefter det også ved vår faglighet en adferd som gjør at mennesker reduseres til kasus? Lar vi oss på tilsvarende måte styre av instruksjoner og fastsatte handlingsmønstre som gjør at vi ikke behøver å se at den syke har et navn og at sosialklienten har en historie?

Det handler altså om forholdet mellom faglighet og medmenneskelighet, og om utdanning og profesjonalisering fører til en avhumanisering, både av oss som behandlere og på tilsvarende måte av dem som blir behandlet.

Selvsagt må vi vokte oss så vi ikke forenkler dette problemet på en uforsvarlig måte. Det skjer dersom vi kjapt aviser fagligheten og dens behov for å klassifisere og standardisere. Vi kan ikke vurdere en situasjon faglig dersom vi ikke sammenholder den med tilsvarende kasus. Det er også en betingelse for at behandlingen i ettertid skal kunne vurderes som forsvarlig.

Som behandlere er vi automatisk gitt en bestemt rolle. Skal vi få til å utvise medmenneskelighet i denne rollen, må det være på en egen måte, annerledes enn den som vi utviser når vi står overfor et familiemedlem som blir syk eller kommer i en problemfylt situasjon. Det kan være medmenneskelig å låne noen tusenlapper til en venn som er kommet i en knipe. Det er ikke sikkert at det er like medmenneskelig å gjøre det samme til en klient dersom du er ansatt på et sosialkontor.

Spørsmålet er med andre ord å finne fram til en form for medmenneskelighet som fungerer innenfor det rom som den profesjonelle hjelper opererer i. Som ikke blir så krevende for hjelperen at det i realiteten er umulig å leve med den. Men som samtidig sprenger noen av de grensene som profesjonaliteten setter gjennom sin hang til å skjematisk og instruksfeste de situasjonene hvor mennesker i ulike roller har med hverandre å gjøre.

La meg gi et eksempel: På sykehusene er kravene til effektivitet nå blitt så store at det blir stadig mindre plass til å sikre det vi kan kalle de menneskelige betingelser for å tåle det som skjer med oss når vi skal underkastes alvorlige inngrep og etterpå vende tilbake til hverdagen. Det kan godt tenkes en profesjonell adferd som tilpasser seg denne situasjonen. For ikke lenge siden ble det fra Oslo kommunes side forsøkt satt munnkurv på ansatte som offentlig gikk ut med infor-

masjon om misforhold og uholdbare situasjoner. Det viser hvor aktuell denne problemstillingen er, og hvilke krav det stilles til helsepersonell som ikke vil la seg fange inn av en teknologi-bestemt tankegang.

Spørsmålet til oss som utdanningsinstitusjon er: Hvordan kan vi utdanne mennesker som vet å bedømme hva som er akseptabelt og hva som er umenneskelig i slike situasjoner, og som har innsikt i hvordan situasjoner skal møtes offensivt?

Et annet eksempel: Noen steder har kommunale myndigheter satt seg som mål å gå hardere til verks overfor arbeidsledige. Den såkalte Uppsala-modellen fra Sverige innebærer klare sanksjoner overfor arbeidsledige som ikke følger anvisninger fra arbeidskontoret. Hvordan ønsker vi at sosionomer skal opptre når slike ideer lanseres? Ønsker vi lydige funksjonærer eller sosionomer som er faglig kompetente nettopp i kampen for å menneskeliggjøre de arbeidsløses livssituasjon også med henblikk på deres rettigheter?

På den ene side handler dette om å utvikle en faglighet som er i takt med de reelle ideologiske og politiske utfordringene i tiden. Vi gjør en dårlig jobb dersom vi utdanner folk til å arbeide under vilkår som fantes for tyve år siden. Det kan være at den faglighet som vi trenger å utvikle nå, må bli mer ideologisk og politisk bevisst. Med det mener jeg ikke at den skal avledes av fasttømrede ideologiske modeller. Det jeg mener er bevissthet om de faktiske ideologiske og politiske rammebetingelsene som finnes i samfunnet, og evne til å møte disse som fagpersoner og medmennesker.

Det kan for eksempel være at evnen til å samtale med kommunepolitikere i framtiden kan vise seg å være like viktig som evnen til å samtale med klientene. Det kan også være at evnen til samarbeid på tvers av yrkesgrensene, og sammen med frivillige, kan være en av de aller viktigste metoder for å få til det som det faglige arbeidet sikter inn på.

### **Hva er medmenneskelighet?**

Spørsmålet om medmenneskelig har flere sider. Det knytter til respekten for hele mennesket i behandlingen. De siste årene har det vært gjort et viktig stykke arbeid for å fastholde at mennesket også har en åndelig side som må vises oppmerksomhet. Åndelig omsorg er gjort til et troverdig faglig tema som særlig diakonale institusjoner må fortsette å utvikle. Men det er også en annen problemstilling som jeg nå ønsker å rette oppmerksomheten mot, nemlig de faresignalene som kan

sees i retning av en umenneskeligjøring av helse- og sosialomsorgen og hva dette innebærer som utfordring til oss.

Det handler med andre ord om «the human factor» og medmenneskelighetens rett og plass i vår moderne, teknologiske og kompliserte verden. Har det at vi i den grad omgir oss med og gjør oss avhengig av moderne teknologi gjort noe med det bildet vi har av det å være menneske? Har det for eksempel fått som følge at vi i større grad definerer hverandre ut fra roller og funksjoner - som rullestolbrukere heller enn vanføre, som sosialklienter heller enn fattige?

Hva skjer med menneskesynet dersom det er slik at mennesket primært oppfattes ut fra den rollen det har? Noe nytt og skremmende har skjedd i vårt samfunn når klassifiseringen av oss knyttes til teknologien, f.eks. dataregistre som definerer oss som ikke-kredittverdige eller som tidligere psykiatriske pasienter. Eller når rollebeskrivelsen får avgjørende betydning for relasjoner og rettigheter, som f.eks. hvor lenge jeg må vente for å få behandling på sykehuset.

Poenget er ikke at vi i tidligere tider ikke har klassifisert hverandre, i bestemte roller - som byfolk, nordlendinger eller småbønder. Det saken gjelder er på den ene side teknologiens økende betydning. På den annen side har det å gjøre med en tendens i retning av individualisering. Begge disse trendene bidrar til at det kan utvikles et menneskesyn bestemt av rolletenkning og standardisering, med fare for nedgradering og nedprioritering av dem som faller utenfor, samtidig som det sørger for et tankesystem som synes at det er greit at det er slik.

Dette er en særlig utfordring til sykepleiere, sosionomer og diakoner som i sin yrkesutøvelse møter mennesker som regelverk og faglig praksis gjerne vil standardisere og definere med henvisning til bestemte roller: Langtidsledige, rusmisbrukere, senil demente. Klassifisering vil alltid trekke med seg en risiko for forenkling og skjemativering av disse menneskenes livssituasjon. Den profesjonelle vet hva problemet består i før vedkommende har fått sagt et eneste ord, og mulige løsninger kan kjapt hentes fra autoriserte lærebøker og tidligere kasus.

Når dette skjer, er det viktig å vite at enhver standardisering har grenser og at den noen ganger fører til at mennesker fratras retten til å være menneske. I stedet reduseres de til å være kasus, definert ut fra andres forestillinger og oppsatte roller.

Da er det viktig å ha en faglig identitet som fastholder at den syke er mye mer enn det sykehusjournalen har registrert, den langtidsledige er mer enn et tall i en statistikk.



Men hvordan tegne et troverdig og bærekraftig bilde av mennesket bak pasienten og klienten? Som gjør at mennesket uansett ytre forhold bevarer verdighet, avkrever respekt og oppfattes som med-menneske, en medreisende på livets uforutsigbare og ugjennomsiktige pilgrimsvei? Kanskje er dette spørsmålet, nettopp på bakgrunn av de stadig mer kompliserte rammebetingelsene for offentlig og privat omsorgsarbeid og det mange beskriver som «et nedkjørt hjelpeapparat» (Kirkens Bymisjon: Strategisk plan 1997-1999, s.6) det vi bør arbeide med som en sentral diakonifaglig utfordring, og som vi har en særlig forpliktelse til å komme til rette med.

### **Den annen som ansikt og som kropp**

Det er særlig to holdepunkter som jeg anser som viktige for å komme videre med denne utfordringen.

Det første holdepunktet er å peke på at mennesket alltid har et ansikt. Det andre holdepunktet er at mennesket alltid er kropp. Det er dette som gjør at mennesket ikke kan reduseres til et forhåndsdefinert kasus, men at det alltid er et du jeg som medmenneske er satt overfor.

Når jeg her taler om ansikt, tenker jeg på den personlige identiteten. Om blikk som er mer enn et par øyne, som er tiltale, uro, forventning. Ansiktet forteller at mennesket har en historie, det har ikke alltid ligget hjelpeløs i en sykeseng, det har ikke alltid vært på kjøret. Historien til et menneske er alltid mer sammensatt enn det vi kan ane, og det er selvtakt å redusere det til noen få linjer i en sykejournal. Der hvor det ytre vitner om forfall, uverdighet og hjelpeløshet, vil alltid ansiktet vitne om noe mer og annerledes. Kanskje først og fremst om verdighet, dignitet, for å bruke et fremmedord som enda tydeligere fastholder en «dignity», en glans av storhet og kvalitet midt i alt det som har rast sammen. For troens øye er dette en dignitet gitt av Skaperen, og som han holder oppe knyttet til løftet om bevarhet i all nød.

I gamle dager hadde bøddelen en hette over hodet når han skulle avrette en dødsdømt. Den dødsdømte fikk gjerne bind for øynene. Henrettelse er i seg selv en så umenneskelig situasjon at det ikke tåler å la dem det gjelder møtes ansikt til ansikt. Moderne fengsler er bygget opp etter det samme prinsippet. Fangevokterne skal ikke sees av fangene som blir overvåket. I USA blir kikkeshullene i celledørene laget slik at fangens kropp kan sees, men ikke ansiktet. Hensikten er både å beskytte vokterne mot forstyrrende følelser og å styrke sikkerheten. Det er risikofyllt å møte et menneske ansikt til ansikt.

Ansiktet utfordrer og det krever. Det godtar ikke standardsvar og prioriteringer fastsatt av teknologiske og byråkratiske prinsipper. Vi kan bare være medmenneskelige i vår faglighet dersom vi kan se pasienter og klienter i øynene. Den faglige praksis må være slik at vi kan møtes ansikt til ansikt.

Men det er viktig i denne sammenhengen at vi ikke reduserer den andre til å bare være et ansikt. Nettopp i pleie- og omsorgssituasjoner er det klart at mennesket er kropp. Det er viktig at vi bygger opp et menneskesyn som ikke gjør kroppen til noe mindreverdige eller til noe materielt, som byggeklosser på en maskin og hvor verdien bestemmes av funksjonaliteten.

På mange måter er det sanneste og mest elementære som kan sies om oss mennesker, at vi er og har en kropp. Kroppen er en grunnbetingelse for vår eksistens og vår relasjon til kroppen preges både av bevissthet om - i den grad vi kan gjøre oss opp en mening om hvordan vi ser ut og er sett utenfra - og av bevissthet i - i den grad at kroppen setter betingelse for våre erfaringer og muligheter.

Vi kan ikke løsrive vår personlige identitet fra kroppen. Min kropp er min, og din er din. Dette handler ikke bare om tilhørighet, men også om forskjellighet. Selv om de fleste av oss ligner på hverandre, er vi alle ulike. Vi er bygget litt forskjellig, har våre særtrekk som gjør at vi husker hverandres navn og ansikter.

Det er vel dette som gjør at vårt utseende så lett får stor betydning for oss. Selvsagt har dette å gjøre med sosiale konvensjoner, i vår tid ikke minst med det som reklame og massemedia definerer som pent og tekkelig. Men undersøkelser viser at det handler om mye mer enn forfengelighet når vi steller oss. Trygghet og sikkerhet overfor egen identitet er bare tenkelig ut fra det faktum at vi er kroppslige.

På tilsvarende måte er det nettopp kroppen som gjør oss sårbare. Rammes vi av sykdom eller kommer vi i en krise som innebærer oppgivelse av ytre fasade, kan livet bli ulevelig. Det erfarer pasienten som legges i en sykehusseng og plutselig må la fremmede mennesker rengjøre seg, og trafikkoffret som for all framtid plasseres i en rullestol.

I slike situasjoner, når sårbarheten er på det aller største, er det ingen god løsning dersom helse- og sosialarbeideren lar kroppene bare være et stykke materie som ikke fungerer tilfredsstillende. Ikke minst vet sykepleierne dette. I Jocalyn Lawler's bok *Bak skjerm Brettene* gis det en åpenhjertig framstilling av de problemer still av andres kroppene innebærer. Det er tale om intimitet - om nærhet til kjønnsdeler og kroppsfunksjoner vi ikke ønsker overlevert uforbeholdt til andre, og hvor kald tingliggjøring blir en dårlig løsning, både faglig og medmenneskelig.

Det er med andre ord en yrkesetisk oppgave å motvirke at det skjer en slik tingliggjøring av kroppen eller deler av den. Vi har sett at både teknologi, individualisering og nærhet i pleie- og omsorgssituasjoner alle har den risiko med seg at den kan føre til at mennesket blir oppfattet som kasus, rolle eller simpelthen en ting.

Det er særlig den såkalte nærhetsetikken som har fokusert på denne problemstillingen. I en artikkel i *Embla* (Nr. 6, 1997) skriver Per Nortvedt om «den moralske betydning som konstitueres av nærhet, av ansiktets partikularitet, av berørt-heten av den enkelte andre». Den moralske kraft som ligger i nærhetsrelasjonene, fører imidlertid ikke til en innsnevring av det etiske rom, bort fra sosiale og politiske spørsmål i retning av det individuelle og intime. Nortvedt hevder med styrke at det er «en normativ forbindelse fra nærhetsetikken og til makronivå, til policy-avgjørelser».

Styrken med denne argumentasjonen er at den går inn i sentrum av de dilemmaer mange helse- og sosialarbeidere opplever daglig. Nortvedt formulerer det slik: «Er ikke faren at man ofte blir tvunget til å bryte de faglige og moralske forpliktelser som er skapt, til å unnlate å ta vare på de nødvendige relasjoner fordi man vet at de i neste omgang blir satt til side, på grunn av faktorer som ressursknapphet, krav til fordelingsrettferdighet, samt hensynet til alle de andre som banker på døren til sykehuset og sosialtjenesten med sine lidelser og rettmessige krav».

Denne typen generelle moralske krav kan til syvende og sist virke paralyserende i den konkrete situasjon at en behandler er satt overfor et annet menneske som akkurat der og da krever all oppmerksomhet. Eller for å sitere Per Nortvedt enda en gang: «Hvis nærhet ikke skal tillegges moralsk relevans, vil moral utelukkende bli gjenstand for kalkyler der den enkeltes individualitet for alltid vil forstumme i ensidig utilitaristisk nyttemaksimering».

### **Nærhetens tvetydighet**

Så langt følger jeg Nortvedt med tilslutning. Men jeg kjenner et behov for å utdype hva som ligger i begrepet nærhet. Jeg er ikke overbevist om at nærhet og følsomhet i seg selv er sikre nok instanser for medmenneskelighet, eller barmhjertighet som Nortvedt etterlyser, i yrkesutøvelsen. For følsomheten kan også ta skikkelse

som forakt eller kvalme, særlig når kroppen stinker eller forfallet har tatt overhånd. Eller den kan bikke over i utbrenthet og apati. I slike tilfeller kan nærheten gi anledning til uverdiggjøring eller også maktovergrep. Undersøkelser viser at det er dette som skjer med utbrente omsorgsarbeidere.

Harald Ofstad har i boken *Vår forakt for svakhet* beskrevet en allmennmenneskelig tendens til å avskrive noen mennesker som «svake» og «mindreverdige». Etter å ha analysert nazismens normer og menneskesyn, påviser han at det her ikke er tale om noe enestående i historien. «Eventuelle forskjeller skyldes bl.a. at kriteriene på hvem som skal anses som «svake» og «mindreverdige» varierer. Mens f.eks. nazistene anså intelligente personer for «mindreverdige», anser vi i dagens samfunn uintelligente personer for «mindreverdige» (s. 219).

Det som kjennetegner nazismen, er de metoder som ble tatt i bruk i behandlingen av «svake» og «mindreverdige». De ble fabrikkmessig utryddet. Det gjør et sterkt inntrykk å lese den italienske jøden Primo Levi's beretning fra Auschwitz. Den handler om nærhet og følsomhet, men preget av forakt og voldsbruk. Ved ankomsten til fangeleiren ble de avkledd, snauklippet, desinfisert. Spørsmål ble besvart med forbannelser og slag. Den logiske sammenheng i alt dette: Dette var jødiske kroppar som det var rettmessig å behandle på denne måten.

Heldigvis er dette en situasjon langt borte fra det vi kjenner her hos oss. Men det er en historisk lærdom som skal gjøre oss mistenksomme når vi merker tendenser til gradering av menneskeliv og av livssituasjoner. Som Harald Ofstad peker på, kan forakten for det «svake» ytre seg på andre måter enn gjennom systematisk utrydding. Forakten kan også vise seg ved å la det «svake» og «mindreverdige» falle til bunns til samfunnet, ved å gi det selv skylden for sin skjebne, eller ved ganske enkelt å dekke over det med taushetens og likegyldighetens kvelende teppe.

Da er det viktig å avsløre den tankegang som gir forakten frihet og som tillater at slikt kan skje. Nortvedt skriver at han er redd for at «abstrakte personer skal bety like mye som nære og konkrete andre». Og jeg vil føye til: Det er særlig grunn til å bli redd dersom disse abstrakte personene blir framstilt som «normale», som standardstørrelsen for hva som kan forventes av plager og problemer, av evner og økonomiske ressurser.

På dette punktet blir trenden i retning av teknologi og individualisme bundet opp til en bestemt type individualitet, nemlig den som framstiller en bestemt mennesketype som det normale.

Siden vi her har fokusert på forståelsen av kroppen, er det ikke unaturlig å knytte dette til den kroppsfokusering som kjennetegner vår tid. Kroppsfikseringen kommer til uttrykk gjennom uttrykk som kroppskultur og kroppsspleie, gjennom treningssentra og helsekostbutikker, i reklame og feature-artikler i dagspressen. Temaet er noen ganger «hvordan ta vare på kroppen», men like ofte «hvordan få en kropp som er tiltalende og som gir velvære».

Det kan være grunn til å spørre om hvilke følger det får, sosialt og idemessig, at reklamen i den grad bestemmer vår forståelse av oss selv som kropp. Hvilke holdninger fremmes og hvilke verdimessige endringer fører dette til?

Når oppmerksomheten om kroppen primært knyttes til det velpleide og standardiserte, betyr dette at det estetiske får avgjørende betydning? Dette er en trend som også dominerte ved forrige århundreskifte. Moral ble avvist som viktoriansk snerpethet eller mørkemenns herskertrang, mens kunsten, friheten og det vakre ble utbasunert som det eneste som kunne gjøre livet verdt å leve. Den idemessige pessimismen støttet seg til tenkere som Schopenhauer og Nietzsche, mens kunstnere som Oscar Wilde personifiserte latterliggjøringen av moralismen samtidig som han fremstod som dens offer.

Det er noe av det samme vi merker i vår tid. Ideologier og kampsaker er noe som hører fortiden til. Den virtuelle virkelighet er minst like interessant som den vi kjenner fra hverdagen. På mange måter er bevegelsen inn i den virtuelle verden det mest håndfaste uttrykk for trenden til individualisering, og samtidig viser den sammenhengen mellom teknologi og individ.

For å illustrere denne påstanden viser jeg til en artikkel i Aftenposten den 31. juli 1997. Under tittelen «Kroppens plass i teknologien» fortelles det om en såkalt e-on-utstilling av komputer-baserte kunstverker som tematiserer kroppens plass i den virtuelle virkeligheten. Artikkelforfatteren, Ina Blom, omtaler den «demonstrative» koblingen mellom kropper og maskiner, materie og informasjon som interaktive komputersystemer åpner for, og som kanskje kan tolkes slik «at cyberspace er en funksjon som tillater oss å utforske eller «reise inn i» den ukjente kroppen på jakt etter ny kunnskap om oss selv». Dette beskrives som immersivitet - «dvs. muligheten for å bevege seg inn i et kunstverk, å finne et slags nytt nærvær som er så omsluttende at den kan oppleves som en alternativ virkelighet. For å gå inn i verket, må man dermed i en viss forstand gå «ut av» seg selv. Grensene mellom «selv» og «kunstverk» blir uklare».

Uansett hvor alvorlig dette skal tas, gir det et hint om en kroppsforståelse

bestemt av estetikk og individualitet. Kroppen slik den tegnes av den virtuelle virkelighet - som egentlig er reklameverdenens virkelighet - er velformet og vel-egnet til å virkeliggjøre alle de drømmer vi har om å kunne bruke kroppen til.

Hvordan kommer vi til rette med at hverdagsvirkeligheten er helt annerledes enn den virtuelle? Hvilket rom gir dette for syke, funksjonshemmede, tilsidesatte, nedslåtte? Dersom våre mentale forskrifter rolleplasserer den typen kropp som «svake» og «mindreverdige», vil neppe nærhet og følsomhet alene berge for medmenneskelighet. I stedet får vi en kasus-relasjon som avhumaniserer både det mennesket som er gjort til kasus og det mennesket som tenker og handler på en slik måte.

Umenneskeligheten og forakt for det svake behøver ikke bare å ta form av brutalt overgrep. Den kan ikles politisk retorikk og faglig snusfornuft. I valgkampen er det ikke vanskelig å finne klare eksempler på det. I Ibsens dikt På Vidderne er den gitt litterær form: «Her opp på viddeme er frihet og Gud, der nede famler de andre!»

### Betingelsesløs dignitet

For å fastholde medmenneskelighet i svakhet og uverdighet, trenges det et bilde av mennesket som ikke under noen omstendighet gir slipp på digniteten, på det kvalitetsstempel alt menneskeliv bærer nettopp i sin kroppslighet. I den humanistiske tradisjonen knytter dette til respekten for livet, for den kropp som pust og åndedrag gir pulsslått. I den kristne tradisjonen - som i stor grad er runnet av de samme røtter - knytter dette til bildet av Skaperen som puster liv i støv og som når han velsigner mennesket «lar sitt ansikt lyse» til nåde og fred. I denne tradisjonen er Frelseren en som framtrer i menneskelig kropp og med et menneskelig ansikt, i særlig grad for å være nær fattige, utslåtte, syke og elendige. Og Guds ånd er en stille bris som gir luft og liv til det innestengt og foraktede.

For noen uker siden satt jeg ved min mors dødsleie. Det gjør et sterkt inntrykk å følge et menneske på vei mot døden. Kroppen forteller om hva som skjer, det merkes at føtter og hender blir kaldere og at pusten blir tyngre å holde i gang.

Min mor var såvidt vi kunne oppfatte, bevisstløs de siste to dagene. Derfor kunne vi ikke kommunisere med henne gjennom ord. Likevel merket vi at kroppslig kontakt kommuniserte. Hun ble roligere når vi holdt henne i hånden eller klappet henne på hodet.



For meg som teolog og prest gav erfaringen fra min mors dødsleie en viktig ettertanke, nemlig den at møtet mellom oss ikke lenger kunne ledsages av ord. Bevisstløsheten umuliggjorde tilsagn, nettopp det som preste-tjenesten sikter inn på: Ord til trøst, forkynnelse av evangeliets kraft i møtet med smerte og død. Det faktum at det verbale ikke lenger var mulig, innebar imidlertid ikke at det menneskelige møtet og kommunikasjon var umuliggjort. Omsorgen og felleskapet ved sykesengen var like talende som mange ord. Ikke minst merket jeg det tydelig hos pleiepersonalet på sykehjemmet. Deres faglige trygghet bidro til å gjøre rommet der den døende lå til et hellig sted.

Fagligheten bekreftet i dette tilfellet en betingelsesløs menneskelighet. Egentlig er det bare da den framstår som faglig!

# Vi forstår stykkevis og delt - men ikke uten mening

## Fortellingen om Odd

Odd var en del av vennekretsen til mine foreldre. Han var forretningsmann, veletablert og trivelig, med et ungdommelig glimt i øyet. Under krigen hadde han seilt til sjøs. Det ble fortalt at han en mørk natt hadde sluttet seg til et hemmelig tokt til et okkupert Norge slik at han kunne besøke familien sin på Karmøy. Han kom og dro av gårde igjen den samme natten. Hva han ellers hadde opplevd gjennom krigsårene, ante vi bare. Men han var kommet gjennom denne tiden uten men, også på det psykiske plan, etter det som lot seg observere.

I min barndoms- og ungdomstid var Odd ingen kirkegjenger. Hans mor derimot hadde sin faste plass i kirken. Hver søndag satt hun på den samme benken, relativt langt framme og ikke langt fra prekestolen. Jeg tror det må ha vært tidlig på 70-tallet at hun døde. Og fra den dagen overtok Odd hennes faste plass i kirken. Så lenge han levde var det ikke en søndag – tror jeg - at han lot den plassen være tom når det var gudstjeneste.

Odd ble engang intervjuet av lokalavisen og også spurt om sin faste plass i kirken. «Min mors bønner berget meg gjennom de forferdelige krigsårene», sa han. «Og nå har hun overlatt denne plassen til meg».

Fra et synspunkt er det dette en enkel historie om et menneske som bearbeidet sine opplevelser ved å la seg sosialisere inn i en religiøs symbolverden og la den levere tolkningshorisonten for de dypeste spørsmålene: Hvorfor overlevde akkurat jeg bombeterror og torpedoer? Hvordan berget jeg nerver og psykisk helse gjennom mørke krigsår?

For Odd og andre med tilsvarende livshistorie er det ikke slik at religionen utgjør en ukomplisert mekanisme som sikrer mot fare og ulykke. Heller ikke troen

garanterer minefrie soner i krigsfarvann. Det som det derimot handler om, er en annerledes forståelseshorison for det som skjer med oss enn det som vi kan avdekke gjennom våre sanser og som våre tanker kan sette i system som årsak og virkning.

### Forklaring og tolkning

I vår vitenskapstradisjon skjelves det gjerne mellom å forklare (erklären) og å forstå (verstehen). Det er særlig naturvitenskapene som har satt seg fore å forklare virkeligheten. Arbeidet består i å klassifisere og systematisere - slik dette for eksempel skjer i botanikken, eller å påvise årsakssammenhenger - som i fysikken. Både innen medisinen og samfunnsvitenskapen har det vært vanlig med ambisiøse intensjoner om fullstendige forklaringer stilt overfor en problemstilling. Det samme gjelder for mulighetene for inngrep en situasjon i en ønsket retning. Både medisinsk behandling og sosial intervensjon knyttet til samfunnsplanlegging er eksempler på en slik faglighet.

I de humanistiske vitenskapene - filosofi, historie, religionsvitenskap, teologi - har tyngdepunktet i større grad hatt å gjøre med tolkning av virkeligheten. I nyere tid er hermeneutikken (fortolkningslæren) blitt en av de viktigste hjelpevitenskapene for disse fagene. Målet er å prøve tolkningsmetodene slik at de ikke fører på avveier, men er sannferdige. Det er ikke tilfeldig at det kanskje viktigste standardverket innenfor denne fagtradisjonen nettopp heter *Wahrheit und Methode* (Sannhet og metode), skrevet av den tyske filosofen Hans-Georg Gadamer.

Det har ikke alltid vært enkelt å få til en sammenheng mellom «forklaring» og «forståelse», dersom vi kan la disse to begrepene stå som stikkord for henholdsvis den rasjonalistisk-empiriske og den humanistisk-hermeneutiske vitenskapstradisjonen. I store deler av vårt århundre er den siste ofte blitt avskrevet som spekulativ dersom den ikke underkastet seg de samme strenge vitenskapelige regler som gjaldt for naturvitenskapene. Filosofi kunne det bare være bruk for som en empirisk analyse av språklige formler og regler. Den engelske filosofen Bertrand Russell forsøkte å bruke matematikken som vitenskapelig garantist for sitt filosofisk arbeid.

Som antydnet er mye av fagligheten innenfor helse- og sosialsektoren blitt utformet innenfor en ramme med stor tillit til empirisk forklaring og tilsvarende rasjonell oppfatning av behandling og intervensjon. I noen polemiske sammenhenger anklages denne fagligheten for å være sekulær. Den anklagen er imidlertid

ganske upresis og den treffer bare i liten grad det som er problemet med en ensidig empirisk-systemisk rasjonalitet.

Problemet er den forsømmelse denne fagligheten kan gjøre i forhold til tolkningsdimensjonen ved ethvert vitenskapelig arbeid - og særlig når dette søkes omsatt til praksis. Med forsømmelse mener jeg både at denne dimensjonen ignoreres og at den ikke utnyttes aktivt som et potensiale, både i forhold til den faglige refleksjon og til praksis.

Nå ser vi i samtidens fagutvikling en spennende tendens til i større grad å knytte sammen «forklaring» og «forståelse». I sykepleievitenskapen får idehistorie og fenomenologi rollen å levere viktige faglige premisser, og også i sosialt arbeid legges det stadig større vekt på den humanistiske tradisjonen for å sikre fagligheten en relevant tolkningskompetanse.

Til syvende og sist gjenspeiler dette grunnleggende menneskelig erfaring. For å komme til rette med våre omgivelser trenger vi både forklaring og forståelse. Vi sanser, observerer, eksperimenterer og systematiserer. Men vi hører også fortellinger, vi vurderer, vi undres - og vi finner fram til holdepunkter for hva som er viktig og hva som er mer flyktig. Vi tar del i riter og forholder oss til symboler. Nyttårsfeiringen i alle dens former skulle være et talende eksempel! Og når vi deltar i slike riter, kjenner vi at noe viktig og sant kommer til uttrykk og som alle mulige empiriske data ikke makter å ta høyde for. Et flagg er mer enn et tøystykke i flere farger. Det er også et stykke fortelling, det uttrykker tilhørighet og identitet. Det bringer fram oppfatninger om bruk og misbruk.

Den franske filosofen og samfunnsviteren Paul Ricoeur har gitt viktige bidrag når det gjelder å se ulikhet og sammenheng mellom forklaring og forståelse. Det som framfor alt satte Ricoeur i gang med å utrede dette, var hans tumlen med ondskapens problem, særlig når det ble reist spørsmål om ondskapens natur. Ricoeur fant at det var umulig å forklare ondskaper på tradisjonell vitenskapelig måte. Samtidig oppfattet han spørsmålet om ondskap så påtrengende at han ikke bare kunne registrere det og si at den sak går det ikke an å si noe meningsfullt om. Nå viser det seg at enhver kultur har utsagn om denne typen spørsmål. Delvis kommer de til uttrykk som myter, som symbolhandlinger eller som oppfatninger om hva som er rett og galt. Det handler med andre ord om en form for mening og en måte å produsere mening på som er annerledes enn den som gjelder for den empiriske vitenskapen. Men som er like viktig og påtrengende for menneskers liv og alt det vi kan framstille forklaringer omkring.

For å vende tilbake til Odds livshistorie enda en gang. Odd visste at det var rasjonelle forklaringer til at han var kommet velberget gjennom krigsårene. Kloke skipperne hadde valgt riktige ruter, helsen hans hadde vært robust, han hadde en livsstil som gjorde at han kunne bearbeide inntrykk på en måte som han ikke tok skade av. Og samtidig visste han at marginene var så små og tilsynelatende så tilfeldige at skjebnen hans godt kunne ha vært en hel annen. Sett i den sammenheng kunne det like gjerne være hans mors bønner som hadde bevart ham fra ødeleggelse og død.

Eller som en kirkeleder sa da kan ble kritisert for å gå imot utplasseringen av nye og enda mer ødeleggende atomvåpen i den siste fase av den kalde krigen og argumentet lød at nettopp terrorbalansen hadde bevart Europa fra å bli rammet av ny krig i tiden etter 1945. «Det er like sannsynlig at det er de troendes bønn om fred som har gjort dette.» Rent tankemessig er den ene forklaringen like sannsynlig – eller usannsynlig – som den andre, og ingen av dem kan etterprøves rasjonelt.

Men blir ikke dette helt tilfeldige tolkninger, på en måte som umulig kan knyttes sammen med målrasjonell tankegang? En slik mistanke styrkes når vi møter tolkninger som er fastlåste og utilgjengelige for analytisk refleksjon. «Du vet, det er slik det er», sier den som allerede har forstått alt og ikke lenger behøver sansse, registrere og prøve ut. I julen så mange av oss filmen Jerusalem på TV, og vi ble både grepet og skremt av en religiøs livstolkning som ikke tillot andre forklaringer enn den som allerede var fasttømret.

Men slikt skjer ikke bare i religionens verden. Også ideologisk - inklusive fagideologisk - kan en finne den samme type ensporethet i påstandene om hvordan tingene er og alltid må være.

Poenget er ikke å sette det ene foran det andre, men nettopp å få til et samvirke mellom forklaring og forståelse. I Ricoeur's bemerkelsesverdige innsats for å rehabilitere myten i vår moderne verden, slår han fast at myten ikke kan brukes for å forklare ting eller begivenheter. Moderne viten gjør at vi må gi opp den naive kunnskapen som myten vil gi oss om virkeligheten. Men i den produksjonen av mening som tolkningen har som mål, kan myten gis plass i form av en «andre naivitet» (second naivity), på andre siden av «kritikkens ørken», som Ricoeur kaller det.

La oss forsøke oss på et eksempel. Ut fra en kritisk vitenskapelighet må utsagn om oppstandelse betraktes som en temmelig naiv myte. Det er ikke mulig å sannsynlighetsberegne et liv etter døden eller å lete fram årsak-virkning-sammenhenger

etter linjen liv-død-liv. Derfor må den empiriske faglighet se døden som sluttpunktet for menneskers liv. Og samtidig er ikke dette hele sannheten om oppstandelse fra de døde. Fortsatt vil mange mennesker i møtet med livstruende sykdommer nettopp la forestillingen om oppstandelse være en avgjørende instans i mobiliseringen av krefter og livsvilje og i produksjonen av mening selv når livet går mot sin avslutning. Denne forestillingen vil de knytte til religiøse tekster og til fortellingen om Jesu oppstandelse, og i lys av denne tolkningshorisonten vil de finne mening i å tale om oppstandelse på en måte som også gjelder for dem.

I en slik situasjon ville det være helt uholdbart - fra ethvert faglig synspunkt - dersom fagpersoner så det som sin oppgave å avlive denne forestillingen og «realitetsorientere» pasienten om døden qua biologisk faktum. Etter min oppfatning er det like uholdbart dersom forestillingen om oppstandelse som tema reserveres for religiøse spesialister eller slike som selv har en tro på oppstandelse etter døden. Uansett livssyn er denne forestillingen i den gitte situasjonen et avgjørende holdepunkt for livstolkning og mening som ikke skal oversees, men nettopp gripes fatt i slik det er - som «andre naivitet», men med et avgjørende «eksplorativt potensiale» (for nok en gang å følge Ricoeur's terminologi) i bestrebelsen etter forståelse og mening.

### Tolkningshorisonten

Det er ikke mulig å tolke livet uten en tolkningshorisont. Tolkningshorisonten kjennetegnes av mange ulike elementer: Fortellinger, riter, symboler, det vi tror, det vi håper og det følelsene våre lar seg berøre av. Det er i forhold til denne horisonten at vi tolker og forstår våre liv. Her finnes kildene som vi øser mening av.

Begrepet horisont uttrykker åpenhet. Horisonten er aldri fast. Samtidig indikerer den at det finnes mer på andre siden av horisonten. Den er transcenderende, den strekker seg hinsides det som umiddelbart kan fattes og forklares. Relasjonen til tolkningshorisonten gjør at det tegnes et bilde av mennesket som åndsvesen, med en bevissthet som stadig sprenger den tid og det rom som det begrenses av. Noen ganger tar denne bevisstheten form som angst eller utilfredshet, andre ganger som lengsel eller håp. Alltid oppfattes bevisstheten som tilhørende det dypeste og mest autentiske i det å være menneske, og ethvert forsøk på å forklare bevissthetens beskaffenhet vil alltid støte på grenser. Hvem kan helt og fullt forklare at vi er akkurat slik vi er?



Tolkningshorisonten innebærer altså en erkjennelse av grenser. Grenser for hva som kan forklares og forstås. La meg aktualisere dette med noen tanker om hva vi forstår med verdier, et begrep som vi etter hvert er blitt vant til å bruke faglig og som også den politiske debatt er stadig mer opptatt av.

På en måte kan Sentrumregjeringens verdikommisjon oppfattes som en ideologisk bevegelse fra en dominerende forklarings-horisont i politikken, med samfunnsøkonomi som fremste faglige garantist, i retning av en forståelses-horisont med større vekt på spørsmål om felles verdier og oppfatninger om hva som er viktig og nødvendig i samfunnet.

I Sentrumsregjeringens grunnlagsdokumentet er bakgrunnen for Verdikommisjonen blant annet beskrevet på følgende måte:

«Et solidarisk og humant samfunn bygger på mennesker som viser medmenneskelighet, har omsorg for de svakeste og tar ansvar for andre, for miljøet og for kommende generasjoner. Derfor er det viktig å styrke de institusjonene som er formidlere av disse etiske og medmenneskelige verdiene. Mennesket skal stå i sentrum for samfunnsbygging og samfunnets institusjoner. Prinsippet om det enkelte menneskes ukrenkelige verdi uansett kjønn, religion, sosiale bakgrunn, legning, funksjonsnivå, sivilstand, bosted og etnisk tilhørighet skal legges til grunn. Begreper som åndsfrihet, toleranse og mangfold vil være retningsgivende for en sentrumsregjeringens virke».

I denne teksten møter vi en rekke begrep som vi skulle karakterisere som ikke-operasjonable retoriske flosker dersom de ikke forstås som deler av en felles politisk tolkningshorisont hvor det nettopp trenges begreper som «solidarisk og humant samfunn», «medmenneskelige verdier» og «samfunnsbygging». Det er så absolutt mulig å klassifisere termen «menneskets ukrenkelig verdi» som en myte, men det er like klart at nettopp slike begreper er nødvendige i bestrebelsen etter mening og politisk forstand i vår komplekse tidsalder.

Det avgjørende spørsmålet til Verdikommisjonen er hva slags tolkningshorisont den skal forholde seg til, og hvor åpent dette forholdet er tenkt å være. Det finnes røster som har klare oppfatninger om dette. For eksempel skriver Jon Kvalbein i Aftenposten den 2. januar 1998 at Verdikommisjonen må rangere verdier innenfor et system som gir absolutte normer om hva som er rett og galt. Det er det eneste alternativet han kan se til det han kaller «postmodernismens dogme: Ingenting er absolutt sant, og det finnes ingen absolutte verdier».

Andreas Hompland skriver om det samme i Dagbladet den 3. januar og frykter en «debatt med fasitsvar». «Det som irriterer med Bondeviks verdipreik, er det misjonerande. Han framstår som ein syndar mellom syndarar, men han meiner det ikkje slik. Han oppmodar til refleksjon og debatt, men han vil bare lura oss. Han vil frelsa oss og dei andre, for han veit sjøl kva som er dei gode og rette verdiane vi skal fram - eller helst tilbake - til. Han sit med fasit, og han vil samrå oss fram til den».

Fasitsvar hører hjemme i matematikken, ikke innenfor en tolkningshorisont. Derfor blir det like galt både å kreve og å forvente fasitsvar. Å tale troverdig om verdier på den måten Sentrumsregjeringen har etterspurt, handler hverken om absolutte verdier eller om absolutt relativisme. Men det handler om å finne felles holdepunkter for å tolke og forholde seg sannrueilig til de etiske dilemmaene vårt samfunn står overfor. Ingen, og aller minst kirken, er tjent med en forestilling om et felles verdisystem som er ufeilbarlig og udiskutabelt som norm for våre handlinger. En slik verdiutopi er det all grunn til å advare mot.

Hvorfor må det være slik? Den polsk-amerikanske filosofen Leszek Kolakowski påviser at svært mye av vår moderne faglighet har lagt seg til det han kaller en epistemologisk utopi, det vil si en påstand om absolutte eller endegyldige utsagn. Det er ikke bare religiøse eller ideologiske utsagn som kan få en slik utopisk karakter, påpeker Kolakowski, det gjelder også den faglighet som framstiller seg selv om selvtilstrekkelig og dermed blir et lukket system.

Den åpne tolkningshorisonten fastholder at intet kan forklares fullt og helt, eller framstilles slik at alt er blitt sett. Den religiøse gjengivelse av denne åpne tolkningshorisonten antyder Gud hinsides disse grensene for hva vi kan se og forklare.

Religionshistorikeren Rudolf Otto har vist at alle forestillinger om Gud er tvetydige, nettopp som et uttrykk for den grenseoverskridning forestillingen knytter til seg. Fordi det ikke kan sies noe endegyldig om Gud, oppfattes han samtidig både fascinerende og avskrekkende, han vekker både lengsler og gru. Nettopp tvetydigheten gjør at grensen opprettholdes. Var han bare fascinerende, ville han kunne manipuleres til å være en godhjertet problemløser. Var han bare avskrekkende, kunne vi avskrive ham som en psykologisk vrangforestilling. Historien har mange eksempler på at begge disse mulighetene er blitt utprøvd, og at de har vist seg å ha liten bærekraft.

## Det marginale og tabuet

Kanskje er det mest overraskende for oss at gudsbildet slik religionshistorikerne tegner det, har med seg denne avskrekkende delen. Det er på denne bakgrunn at noe er tabu. Tabu er en dramatisk måte å forstå grenser på. Det er en forståelse som ikke behøver forklaring. Grensene tabuene setter, er gitte og urokkelige. Respekteres de ikke, er følgene fatale.

Om vi nå går tilbake til spørsmålet om samfunnets verdigrunnlag og det som Verdikommisjonen skal drøfte, er ett av dilemmaene vi står overfor at moderniteten tilsynelatende har avviklet alle tabuer. Påstanden om autonomi, om selvbestemmelsesrett, gjør at det blir vanskelig å forklare grenser som skal respekteres fordi de er grenser. Nå er det riktignok blitt akseptabelt igjen med grensesetting i noen sammenhenger, for eksempel i barneoppdragelse. Men hva kan tenkes som grunnlag for slik grensesetting? I det lengste håper vel foreldre at de kan gi gode forklaringer for grensene. Men etter hvert som de håpefulle vokser opp, lærer de å problematisere forklaringene, og det oppstår situasjoner hvor foreldrene må si at slik skal det være. Finnes det alternativ til udiskutabel foreldremakt eller rasjonelle forklaringer, noe uutsigbart som simpelthen står der som noe gitt?

Tabuet forholder seg til marginale situasjoner. Det setter skille mellom det tillatte og det utillatelige. Og det gjøres på en udiskutabel måte. Det er aldri slik at en gruppe blir enig om å opprette et tabu. Tabuet er der, det gjelder likt for alle, det behøver ikke forklares. Tvert imot, det er uevnelig og til og med farlig å snakke om.

For vår tids mennesker er tabu stort sett et negativt begrep. I kirken husker vi en tid med hysj-hysj i forhold til tabu-belagte emner. Til gjengjeld har vi nå fått en åpenhets-myte som forventer at alt som det snakkes åpent om, vil forvandles til enkle og håndterlige trivialiteter.

Men så enkelt er det ikke. For det første må vi innrømme at også vår tid forsøker å tie i hjel enkelte fenomener. Det er blitt sagt at døden er vår tids store tabuområde, og at vi har omkledd døden til å være en underholdningseffekt på TV. Religion er et annet tabuområde. Vi kan i beste fall tale om fremmede religioner, men får det ikke til å tale om vår egen. Den har vi redusert til å være en privatsak, og visse navn skal ikke nevnes hvor vi er til stede, tilsvarende symboler og fortellinger skal vi spares for.

Samtidig er det noe tabuet fastholder og som autonomien ikke kan hjelpe oss helt med. Nemlig den grunnleggende erfaringen av at det finnes noe som er farlig i

tilværelsen. Plutselig slår ondskapen rot og knuser det vakreste vi visste i livet. Sykdom rammer uten forvarsel. Harmonisk samliv må vike for mistenkelighet, stridighet og voldsbruk.

Selvsagt kan vi være åpne om alt dette. Men det endrer ikke det grunnleggende at det farlige får makt og overtak. Det farlige appellerer mer til forsiktighet enn til åpenhet. Derfor formaner vi barna våre om å være forsiktige når de er ute om kvelden. Forsiktige når de begynner å merke drifter og begjær. Forsiktige når nysgjerrighet frister dem til å bevege seg ut i ukjent terreng.

Vi må være redelige og innse at tapte tabuer ikke kan gjeninnføres. Det er en uskylds stand som har gått tapt for oss moderne mennesker og som vi ikke kan bestemme oss for å gjenopprette. Ikke desto mindre kjenner vi behovet for tolkningsrammer som gjør at grenser kan fastholdes og det destruktive virkelig erkjennes som destruktivt.

La meg knytte dette til et aktuelt eksempel. I diskusjonen om aktiv dødshjelp oppfatter fortsatt mange det å hjelpe en pasient til å dø som et brudd med grunnleggende oppfatninger om hva som er rett og galt. Mange ville kunne beskrive dette som et tabuområde, blant annet ut fra en erkjennelse av at forsøkene på å grunnlogisk et forbud mot aktiv dødshjelp er temmelig komplisert. Det er det flere grunner til. Medisinske fordi grensen mellom naturlig liv og naturlig død er blitt så forskjøvet gjennom moderne behandling. Men også etiske fordi det er andre situasjoner hvor selvbestemmelse er gjort til et hovedkriterium i valget mellom liv og død. Jeg tenker selvsagt på abort-loven. Så det er vanskelig - jeg sier ikke umulig - å fastholde en rasjonell argumentasjon mot aktiv dødshjelp.

Likevel har mange en intuitiv oppfatning av at vi her står overfor en grense som ikke skal overtredes, men respekteres. En slags tabu-grense som det medfører adskillig risiko å overtrede. Risikoen gjelder ikke bare i den konkrete situasjonen hvor en pasient ber om å få dø, men vel så mye i forhold til hele vår forståelse av oss som mennesker og som humant samfunn.

Et av de sterke utsagnene under rettssaken mot overlege Sandsdalen høsten 1997 var dette: «Vi orket ikke å se menneskeverdet bli borte hos den lidende pasienten». Menneskeverd ble dermed redusert til noe som kan sanses og bedømmes. Det ble situasjonsbestemt. Da er menneskeverd ikke lenger noe som vi forpliktende står ansikt til ansikt overfor, men noe som vi vurderer graden og kvaliteten av, som betinges av en troverdig forklaring.

Når det i en slik situasjon ikke er mulig å henvise til tabuer på en måte som

gjør at vi alle umiddelbart ser at livet ikke skal tas, må vi spørre om det finnes andre veier til troverdig mening. En vei som i enda større grad gjør seg bruk av forstand enn av forklaring, av den åpne tolkningshorisonten enn av logiske argumentasjonsrekker. Det gjelder også for en rekke andre situasjoner med tilsvarende samme krav, for eksempel når det gjelder å fastholde at intimiteten ikke skal brettes ut, sorgen ikke skal avfeies, døden ikke skal skjendes.

For å kunne mene noe i vår komplekse tid, må vi både kunne analysere og tolke. Tolke kan vi ikke uten en tolkningshorisont. Dersom tolkningshorisonten er privat, blir også tolkningen det, og følgen av dette igjen blir at vi bare har private meninger. Som vel kan telles og måles, og dermed registreres av meningsmålinger av typen "6 av 10 medisinerstudenter mener...". Men er det viktigere å vite hvor mange som er for aktiv dødshjelp, enn å forstå hvordan meningen er konstruert?

### En felles tolkningshorisont?

Noe av det Verdikommisjonen må finne ut av, er om det finnes en felles tolkningshorisont i vårt samfunn. Som ikke er slik at en gruppe kan sitte med en hemmelig fasit og uten videre kan avvise de andre som "relativister" eller "kulturliberalere". Men hvor åpenheten likevel ikke betyr total vilkårlighet om hvordan denne horisonten ser ut.

Kan vi på tilsvarende måte tale om en felles tolkningshorisont for diakonale institusjoner?

Min erfaring fra Diakonhjemmet og høgskolesenteret tilsier at det finnes en felles tolkningshorisont, bestemt av institusjonens kultur, historie og idegrunnlag. Her finnes fortellinger og myter, navn og begivenheter. Det viste seg for eksempel at vi arbeidet med et dokument om rekrutteringspolitikk. Da kom fortellingene om tidligere arbeid med dette spørsmålet til å ha stor normativ kraft i bestrebelsen etter meningsfulle posisjoner.

Et avgjørende element i denne tolkningshorisonten er det kristne tankegodset slik det kommer til uttrykk som diakonal refleksjon og praksis. I viktige spørsmål vil dette på en særlig måte være normsettende for meningsproduksjonen.

Men dette betyr ikke entydige meninger fastsatte som gjeldende til enhver tid. Også der hvor tolkningshorisonten har faste elementer, endog normer, er forpliktelsen ikke å gi fast mening, men å produsere mening på en troverdig måte i forhold til de spørsmål og utfordringer vi står overfor.

Det betyr at det godt kan være ulik grad av nærhet til og fortrolighet med vår tolkningshorisont. Krittisk distanse og alternative tilganger til tolkning vil i regelen være en gunstig og berikende faktor. Men tolkningshorisonten kan ikke være vilkårlig eller reduseres til det private rom. På diakonale institusjoner kan ikke talen om Gud gjøres til en privatsak, heller ikke talen om tro og tvil, om etterfølgelse og tjeneste. Alt dette utgjør elementer i en meningsstruktur som er bestemmende for vår livstydning og livstolkning. Med følger for det faglige arbeidet vi har ansvar for.

I dette arbeidet trenges både forklaring og forståelse. Og det er dette som skal bli til i undervisning og forskning.

Men fordi vår faglige virksomhet alltid har et praktisk mål, trenges også en tredje avgjørende instans, nemlig det som uttrykkes gjennom metaforen «den annen», eller «den annens ansikt». Den delen av den faglige sammenheng er det ikke plass for å si noe mer om i denne forelesningen. Men jeg vil avslutte med en gammel jødisk fortelling - muligens gjenfortalt med noen unøyaktigheter:

En rabbi spurte disiplene sine om de kunne gjøre rede for når natten var blitt til dag. Én foreslo at det var når det var blitt så lyst at det var mulig å se forskjellen mellom et oliventre og et appelsintre. En annen at når lyset tillot å skjelne en sau fra en bukk. Men ingen av svarene var gode nok. Dette var svaret: Når det er blitt mulig å gjenkjenne et menneskets ansikt som sin brors (eller sin søsters, ville vi tilføye), da har natten blitt til dag.

Fortellingen sier noe grunnleggende om nærhet og gjenkjenning – som mulighet der vi strever med å forklare og å forstå - , om lys som gjør det mulig å se, og om et ansikt som når det er stilt overfor deg på en riktig måte, gjør at dagen din blir dag.



## Litteratur

Fyrand, Live:  
*Sosialt nettverk. Teori og praksis.*  
Oslo, 1995.

Kolakowski, Leszek:  
*Modernity on endless trial.*  
Chicago, 1990.

Lawler, Jocalyn:  
*Bak skjerm Brettene. Sykepleie, somologi og kroppslige problemer.*  
Oslo, 1996.

Levi, Primo:  
*Hvis dette er et menneske.*  
Oslo, 1990.

Nortvedt, Per:  
*Yrkesetikken inkluderer barmhjertighet,*  
i: Embla nr. 6 1997, s. 18-18.

Ofstad, Harald:  
*Vår forakt for svakhet. En analyse av nazismens normer og vurderinger.*  
Oslo, 1971.

Terum, Lars Inge:  
*Grenser for sosialpolitisk modernisering. Om fattighjelp i velferdsstaten.*  
Oslo, 1996.

Aalen Leenderts, Torborg:  
*Person og profesjon. Om menneskesyn og livsverdier i offentlig omsorg.*  
Oslo, 1995.



ISBN: 82-90586-65-5