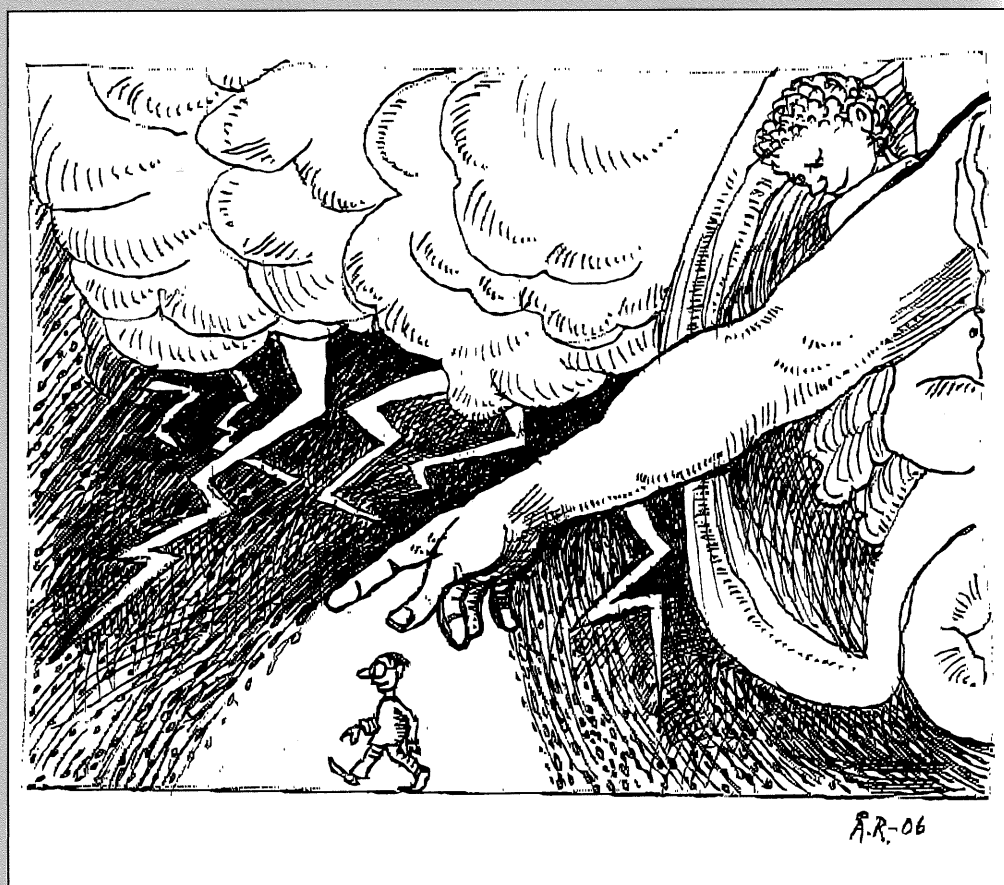


# RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for  
Religionslærer-  
foreningen i Norge

ÅRGANG 18 • 2006 • NR 4



## Humanisme i perspektiv



## De mange humanismer

I foreliggende nummer gjøres det tydelig at ordet humanisme er relativt rommelig. Det kunne man nok ha ventet ut fra de positive konnotasjoner ordet omgis med. Det er derfor heller ikke underlig at ulike interesser gjerne vil ha begrepet for seg selv. Et at målene med artiklene i dette nummeret er å peke på de ulike måtene begrepet har vært brukt på og brukes på – uten at dette er ment å skape noen uttømmende oversikt. Målet med nummeret er også at det skulle gi stoff som kunne korrespondere med den nye læreplanen i Religion og etikk for videregående skole, der det står at «elevene skal kunne redegjøre for og drøfte sentrale trekk ved livssynshumanismen», dessuten «presentere retninger innen norsk og internasjonal livssynshumanisme fra 1930-tallet til vår tid og diskutere likheter og ulikheter mellom de forskjellige retningene».

Ungdomskolens planverk (KRL fra Kunnskapsløftet) har naturligvis også humanisme som tema, men bruker for det meste begrepet «livssynshumanisme». Det kan være noe uklart hva det tenkes på her, trolig kan det være flere varianter enn den som de norske humanetikere forvalter. Når denne organisasjon uttrykkelig nevnes og i denne forbindelse, er det blant annet fordi dens generalsekretær i et innlegg i landets største avis nylig hevdet at «det humanistiske livssynet ikke finnes» og videre «humanismen er det vi kan bli enige om at den er». Slik sett er det klart at livssynshumanismen er så tilpasningsdyktig at den knapt risikerer å bli noe mer enn den alminnelige politiske korrekthet – til enhver tid. Dermed er det viktig at humanismens ulike utgaver lar seg identifisere og drøfte. Litt av «mistankens hermeneutikk» er på sin plass her – for når «mennesket er i sentrum» er det nettopp ingen grenser for hva som kan bli resultatet. Uten diskusjon om det normative, havner vi trolig lett i det intetsigende.

Det er vårt håp at dette nummeret kan bidra til at en slik debatt og samtale kan bli opplyst nok til at det blir fruktbart. Vi kan her henvise til Per Anders Aas og hans artikkel: Den spente humanismen. Videre har vi stoff om Emmanuel Levinas og «den annens humanisme» – ved Asbjørn Aarnes. Spekteret utvides ytterligere ved at Inge Eidsvåg tar opp «den kjempende humanisme» og utgangspunktet for den i 1930-årene. Lars Gule perspektiverer islam ut fra den livssynshumanisme som Human-etisk Forbund representerer. Videre: Ved at Per Anders Aas ser på muligheten for å lese humanistiske idéer ut fra arkitektur, nærmer vi oss det metodiske.

### En ny spalte

Og under Metodikk forsøker vi oss på en ny og forhåpentligvis fast spalte: «Slik gjør vi det»! Meningen er å få fram aktuelle og konkrete idéer til den daglige undervisningen. Først ute er Religionslærerforeningens leder, Gunnar Holth, med et opplegg om den norske filmen *Hawaii, Oslo*. Styret ellers vil følge opp, og siden håper vi at våre gode kolleger sender inn opplegg, gjerne som de har prøvd i klassen, slik at stafetten kan gå videre!

Med tro på at bladet når medlemmene og abonnentene i romjula, så gjenstår bare å ønske alle en fortsatt god jul – og et godt nyttår – og god lesning!

### RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge  
Nr. 4, 2006, 18 årgang

Redaksjonskomiteen:  
Bjørn Myhre (ansv.)  
Harald Skottene

Redaksjonsråd:  
Heid Leganger-Krogstad  
Otto Krogseth  
Dagfinn Rian  
Svein Olaf Thorbjørnsen  
Svein Aage Christoffersen

Illustrasjon:  
Åsmund Risnes

Formgivning:  
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 2007.

Tidsfrist for nr. 1, 2007  
15. februar

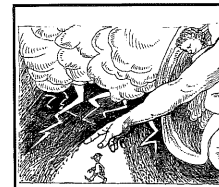
Trykk:  
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:  
800

Redaksjonens adresse:  
Religionslærerforeningen  
v/Bjørn Myhre  
Berg Videregående Skole  
John Colletts allé 106  
0870 Oslo

e-post:  
bjorn.myhre@berg.vgs.no  
harald.skottene@grefsen.vgs.no

ISSN 0802-8214



## Innhold

	Side
Leder	2
<b>FORENINGSNYTT:</b> EFTRE-konferansen i Budapest sommeren 2007	4
<b>TEMA:</b> Per Anders Aas: Den spente humanismen	5
Asbjørn Aarnes: En annen humanisme – Den Annens humanisme	11
Inge Eidsvåg: Kjempende humanisme	16
Lars Gule: Humanisme og Islam	22
Per Anders Aas: Humanisme via arkitektur	30
<b>METODIKK – «Slik gjør vi det»:</b> Gunnar Holth: Kristendom og bibelkunnskap: Filmen <i>Hawaii, Oslo</i> som innfallsvinkel	36
<b>BOKMELDING:</b> Per Anders Aas: Human-etisk mangfold	40

Tema i neste nummer: **Kjærlighet**

Gå også inn på Religionslærerforeningens WEB-side:  
[www.religion.no](http://www.religion.no)

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet:  
Kontakt Gunnar Holth (se baksiden)

# EFTRE-konferansen 2007

EFTRE-konferansen 2007 finner sted i Budapest 23.–26. august. Temaet er Hvordan kan religionsundervisning bidra til aktiv deltakelse i samfunnet – gjennom å utvikle et europeisk perspektiv. (*The contribution of RE to active citizenship – developing an european perspective*).

EFTRE-konferansene finner sted hvert tredje år, i 2004 var den i Finland, i 2001 var den i Skottland, i 1998 i København etc. Programmet er lagt opp rundt temaet, som gjerne formuleres som et generelt didaktisk perspektiv, og det tas opp i forelesninger og seminarer. Disse har vært impulser til inspirasjon og fornyelse for mange kolleger, både blant lærere i allmennskolene og blant folk fra høyskoler og universitet.

Svært viktig er også den personlige kontakten disse konferansene gir opphav til. Det gjør heller ikke noe at konferansene gjerne er lagt til interessante steder, en utmerket bigevinst!

Ytterligere informasjon får du på hjemmesiden:

<http://re-xs.ucsm.ac.uk/eftre/index.html>

Gå til «conferences», her ligger stoff fra alle konferansene pluss program til Budapest-konferansen.

Fra Religionslærerforeningen i Norge har vi Marit Hallset Svare sittende i EFTRE-styret, og er det spørsmål du ikke får svar på på hjemmesiden til EFTRE, kan hun kontaktes på [Marit.Svare@dmmh.no](mailto:Marit.Svare@dmmh.no)

### Forts. fra side 35 Humanisme via ...

Men vi må også spørre om det er viktige sider av humanismen vi ikke får tak i gjennom arkitekturen. Ikke minst ved å spørre slik skjerper vi bevisstheten om hva humanisme kan være.

#### Noter:

- <sup>1</sup> Se Grete Swensen: *Moderne, men avleggs? Foreningers byggevirkosomhet i formativt perspektiv 1870–1940*, Oslo 1997. Jf. også historien om Indremisjonsselskapets hovedkvarter, der man valgte en modernistisk arkitekt til å tegne bygget som skulle bli bedehuskulturens høyborg i hovedstaden. Jeg skriver mer om dette i artikkelen «Ove Bangs bygg – Ole Hallesbys hus. Arkitektur og ideologi i Staffeldts gate 4», i Asbjørn Aarnes og Ole Andreas Bjerkeset (red.): *Gjensyn med Hallesby*, Oslo 2002.
- <sup>2</sup> Gjengitt etter Staffan Källström: *Framtidens katedral. Medeltidsdrøm og utopisk modernism*, Sth. 2000, s. 162–220.
- <sup>3</sup> Dag T. Andersson: «'En vesentlig del av landskapet'. John Ruskin om arkitekturens formbegrep», *Agora* 1-2/04.
- <sup>4</sup> Kristin Gjesdahl: «Ånd i masse og materie. Hegel

om arkitektur og om tankens arkitektoniske prinsipper», *Agora* 1-2/04.

- <sup>5</sup> A.H. Winsnes i anmeldelse av Peter Rokseths avhandling om den franske tragedie, *Dagbladet* 07.12.28.
- <sup>6</sup> En grundig framstilling av utviklingen gir Fil Hearn: *Ideas that shaped buildings*, Cambridge, Mass. 2003.
- <sup>7</sup> Christian Norberg-Schulz: «Den evige klassisisme», *Byggekunst* 3/88.
- <sup>8</sup> Det postmoderne i arkitekturen er ellers tilbaketrukket til fordel for nye varianter av modernitet; jeg går ikke videre med dette her.
- <sup>9</sup> Amin Maalouf: *Identitet som dreper*, Oslo 1999. Overbetoning av henholdsvis etnisk og religiøs identitet blir også drøftet i Thomas Hylland Eriksen og Torunn Arntsen Sørheim: *Kulturforskjeller i praksis*, Oslo 2003, s. 100, og Oddbjørn Leirvik: *Islam og kristendom*, Oslo 2006, s. 108–109.

**Per Anders Aas, førsteamanuensis ved Avdeling for lærerutdanning, Høgskolen i Oslo. E-post: [peranders.aas@lu.hio.no](mailto:peranders.aas@lu.hio.no)**

Per Anders Aas:

# Den spente humanismen

*It is one of those words (...) whose range of possible uses runs from the pedantically exact to the cosmically vague. (...) In one sense or other it has helped to articulate all the major themes of the continuously unfolding revolution of modernity.*

Tony Davies<sup>1</sup>

#### Fellesverdi?

I forbindelse med arbeidet for å formulere en ny formålsparagraf for barnehage og skole, uttalte nylig Human-Etisk Forbunds generalsekretær Kristin Mile at *humanistisk* for henne var uttrykk for et livssyn (noe hun imidlertid erkjente var omstridt), og aksepterte at ordet dermed heller ikke kunne brukes i en formålsparagraf. En formulering som «kristne og humanistiske verdier» ville framheve to livssyn på bekostning av andre.<sup>2</sup> Med andre ord: når humanismen avgrenses til å betegne et partikulert livssyn, kan den ikke fungere som fellesverdi.

Uttalelsen er et godt utgangspunkt for diskusjon.

For det første har «humanisme» – både idéhistorisk og i moderne filosofisk debatt – et betydningsinnhold som bare delvis fanges opp av HEFs livssynshumanisme. At HEF fremmer humanisme i en bestemt tolkning (klart legitimt), kan ikke hindre samfunnet i å løfte fram humanisme som normerende fellesverdi – hvis man finner begrepet tjenlig.

For det andre er det et spørsmål om humanismen faktisk er tjenlig. Ikke fordi den kan assosieres med et begrenset livssyn, men fordi den historisk både er flertydig og

diskutabel. Som påpekt av litteraturviteren Tony Davies:

The several humanisms – the civic humanism of the quattrocento Italian city-states, the protestant humanism of sixteenth-century northern Europe, the rationalistic humanism that attended the revolutions of enlightened modernity, and the romantic and positivistic humanisms through which the European bourgeoisie established their hegemony over it, the revolutionary humanism that shook the world and the liberal humanism that sought to tame it, the humanism of the Nazis and the humanism of their victims and opponents, the antihumanist humanism of Heidegger and the humanist antihumanism of Foucault and Althusser – are not reducible to one, or even to a single line or pattern. Each has its distinctive historical curve, its particular discursive poetics, its own problematic scansion of the human.<sup>3</sup>

Eller litt enklere, med idéhistorikeren Jonas Hansson: «Snarare än att betrakta humanismen som ett begrepp eller en idé, bör man se diskussionen om humanism som en fortgående kamp om definitionen av det mänskliga.»<sup>4</sup>

Kanskje vi bør holde humanismen unna formålsparagrafene, så lenge den ikke lar seg identifisere entydig, men i realiteten er en serie ulike bud på «det menneskelige». Særlig vanskelig blir det når humanismen skal forenkles for barn. Å tro på mennesket blir lett en selvfølgelighet. Det blir også en blindvei å innsnevre begrepet til «motsetning til gudstro», for når tro truer menneske-

verd (som bør være det kritiske tema), dreier det seg om tro av mange slag – ideologisk, politisk, religiøs.

Samtidig trenger vi humanismen. Vi har knapt noen begrepstradisjon som kan hjelpe oss bedre å skjerpe spørsmålene, gi bedre grunnlag for samtale og samhandling i det avgjørende: kampen for menneskeverdet.

Kanskje det er her humanismen har mest å gi: ikke som rund fellesverdi, men som en serie skarpe bidrag som på ulikt grunnlag vil ivareta det menneskelige. Hansson taler om definisjonskamp, Davies om former for «scansion», dvs. *skandering* av det menneskelige.

### Styrke i spenning

Spenn kan bety spennvidde. Prøver vi å harmonisere humanisme-variantene, kan spenningen gå tapt. Ved å fastholde motsetningene, fastholder vi styrken i intensjonene. Da kan spenning bety potensiell energi.

Vi må ta de mange humanismene på ordet, la dem brytes mot hverandre, prøve dem kritisk på menneskeverdet (som det i seg selv er en oppgave å definere, men som ikke er så historisk sprenget). En slik tilretteleggelse er i seg selv uttrykk for en humanistisk innstilling. Ikke vinke sannheter vennlig forbi kontrollen, men be dem legitimere seg.

Følger vi Davies, kan vi se humanismen som redskap til å *artikulere* de store spørsmål som møter oss i det moderne.

Det moderne kan bestemmes konkret og kvalitativt, f.eks. som opplysningsprosjektet (Sven-Eric Liedman), den industrielle og demokratiske dobbeltrevolusjonen (Rune Slagstad), idealene om det frie individet, fornuften og framskrittet (Dag Østerberg), eller som troen på friheten, framskrittet, avsløringsstrategien, siste-instanser, sannheten og metoden (Espen Schaanning).<sup>5</sup>

Men det moderne kan også bestemmes mer abstrakt, som *differensiering*: sosiologisk ved at samfunnet splittes i funksjoner (jus skilles fra religion osv.), filosofisk ut fra den kantianske differensieringen i verdisfæ-

rer: at erkjennelse, etikk og estetikk tilkjennes hver sitt gyldighetsområde. En konsekvens av denne tenkningen er at man ikke kan bruke vitenskapelig fornuft til å bevise religionen (Kant gjorde det av med gudsbevisene), som til gjengjeld får legitimitet på egne premisser. Godtar man ikke differensieringen, men gjør ett av områdene til sisteinstans, gjør man seg skyldig i ett av «modernitetens intellektuelle mistak»: scientisme, moralisme, estetisisme (Jon Hellesnes).<sup>6</sup>

Her er altså noen «major themes» i det moderne. Hva betyr det så at humanismen *artikulerer* slike temaer? Hvordan viser humanismens spenning seg i ulike måter å håndtere dem på?

### Det autonome subjekt

Den moderne humanismen tok form ved inngangen til 1800-tallet. Nyhumanismen idealiserte det antikke menneske, og pedagogen F.I. Niethammer lanserte i 1808 begrepet *Humanismus* som program for klassisk dannelse. Men det var også på 1800-tallet den franske revolusjonens menneskeverd-idealer ble utmyntet i politisk praksis – og problematisert.

Ved inngangen til det moderne konstitueres humanismen i spenning mellom to varianter: en kulturorientert, antikkvendt, estetisk *idealistisk* dannelseshumanisme med tyngdepunkt i Tyskland, og en naturorientert, rasjonalistisk *liberaldemokratisk* humanisme med tyngdepunkt i England og Frankrike.<sup>7</sup> Idealet er henholdsvis det *høyest* menneskelige og det *felles* menneskelige, det aristokratiske og det demokratiske.

De to humanismene profilerer seg polemisk – men er også forbundet, elegant demonstrert i revolusjonskulturens bruk av antikke referanser i kunst og arkitektur, og i oppfinnelsen av renessansen som historisk ekko for samtidas frie, sekulære individ.<sup>8</sup> Det som forener dem er en grunnleggende tro på menneskets *kvalitet*, med idealet om det autonome – selv-lovgivende, selvstyrte –



subjekt. Bak dette ligger den gamle humanistiske idéen om en menneskelig *essens*, felles for alle til alle tider, som gir mennesket dets verdi.

### Friheten

Humanismens kjerne er idéen om *mennesket i sentrum*, dvs. en unik posisjon i tilværelsen med avgrensning oppad og nedad, mot overnatur og natur.<sup>9</sup> Mennesket skal ikke reduseres til noe sekundært, til en funksjon av noe annet som definerer det og som det må sees i forhold til. Verken til en kasteball i gudenes hånd eller i naturens hånd.

Men i dobbeltavgrensningen ligger en spenning. For noen vil mennesket bli menneske ved å ta del i det åndelige/guddommelige, for andre ved å ta avstand fra det. I begge tilfeller en «tro på mennesket». Men fellesnevneren er abstrakt: De to lar seg ikke forene, men tar form mot hverandre, mot henholdsvis materialistisk og spiritualistisk reduksjonisme.

Motsetningen kan ikke reduseres til det religiøse aspektet, mennesket («tenke selv») mot gudstro. Da glipper en overgripende spenning: Er det å være menneske å realisere seg som autonomt subjekt, eller å gå opp i noe større (religion, familie, kaste, nasjon, marked, ideologi) og la seg definere

av det? Er livsoppfyllelse å gi seg hen – eller å sparke fra? Altså en spenning mellom *subjektsentrering* og subjektets *desentrering*.

Noen vil hevde at konteksten gjør mennesket til den det er, andre at selvrealisering er frigjøring fra kontekst. Ibsens Nora ville først og fremst være et menneske, ikke hus-tru og mor. Frarøves Nora sin livsoppfyllelse når hun virker på andres premisser, ikke som menneske i og for seg? Eller er mennesket Nora en abstraksjon; er det først i sine roller hun realiserer seg? Temaet har fått nytt liv i dagens brytning mellom kulturelle familiemønstre.

Det moderne mennesket er kjent for å sparke fra. Verdighet er uavhengighet, f.eks. at man ikke arver, men velger sitt livssyn. Men friheten kan være falsk: Hvor fri er man på markedet? Når en ungdom velger et merkeplagg (for å styrke sin identitet, verdighet) – er han da fri, eller en slave som ofrer sine midler til noe større, *logoen*, som han bærer slik slaver bar sine brennmerker? Realiserer han sitt menneskeverd? (Eller realiserer han det i betydningen salg?)

Og hva med frihet vs. forpliktelse på noe større: no logo, men et fellesskap, en idé? I dag vil de fleste se det som det fanatisk å ofre livet for en religion, en ideologi. Men hva om idéen er humanismen? En kamp for

menneskeverd, som overskrider ens selvrealisering? Er det humanisme å forlate dine nærmeste for en større sak? Dette er spørsmål elever kan møte, jf. debatten om deltakelse i FN-aksjoner.

Det frie, autonome subjekt er en grunnverdi i humanismen. Men subjektet kan også utsettes for en fundamental desentrering, som i Levinas' «den annens humanisme», der mennesket settes i akkusativ; blir definert i møte med *den andre*. (Jf. Asbjørn Aarnes' artikkel i dette heftet.)

### Fornuften

Humanismen har reist *fornuften* som menneskets kvalitetsmerke. Men kvalitet kan graderes. I livets randsoner reduseres vi. Er det slik at vi mister verdigheten idet vi mister fornuften, kontrollen over våre hjerne- og kroppsfunksjoner – idet vi utleveres til andre, går over fra aktiv til passiv modus? Her er et klassisk kontrovers i humanismen: antikkens hyllest til styrke, skjønnhet, tankekraft – mot et menneskeverd uavhengig av yteevne. Moderne kultur er ikke mindre prestasjonsorientert.

I denne spenningen står humanismen: alltid forkynne menneskets storhet og verdighet, men aldri fornekte verdigheten i det å være en låner og mottaker. Når FNs menneskerettighetserklæring viser til menneskets *iboende verdighet*, kan det tolkes som en kvalitet, men også som en frihet fra kvalitetskrav.

Spenningen ligger i idéen om en menneskelig *essens*. Sartre snudde bildet: mennesket skaper seg selv i valget, *eksistensen* går forut for essensen – og eksistensialisme er humanisme. I det postmoderne er også essensen, i skikkelse av den autoritære fornuft, under angrep. Antihumanismen, med sin tyngste talsmann i Foucault, protesterer mot at fornuften annekterer det menneskelige og ekskluderer de «andre», dvs. ikke-fornuftige, ikke-vestlige, ikke-voksne, homofile, gale. Antihumanismen har et dypt humanistisk anliggende, et forsvar for menneskeverd.

Og hvorfor er *Freud* interessant for humanismen? For en humanisme fokusert på skillett verdslig/religiøs vil han være interessant som religionskritiker. Men for en humanisme i vid forstand vil han være interessant fordi han både hevder og problematiserer det frie, fornuftige subjekt. Freud beskriver en dramatisk desentrering av subjektet: Kopernikus fratok det midtposisjonen i universet, Darwin herskerposisjonen i naturen, og psykoanalysen viser at det ikke engang er herre i eget hus (jf. avsløringsstrategien som modernitetsmerke). Men Freud forkynner også frigjøring via fornuften, at *jeget* tar makten. I postmoderne og feministisk tenkning er Freuds subjektsfilosofi angrepet for å fungere på premissene til en bestemt mannlig rasjonalitet.<sup>10</sup> Hvem representerer humanismen?

Vi vet at fornuften er livsnødvendig, men også at en fornuft uten moralsk, for ikke å si humanistisk, korrektiv fører vill. Fornuften muliggjør samtale og samhandling, og står sterkt i en moderne humanistisk tradisjon fra Kant til Habermas. – Men blir vi blinde for dens begrensning? Jeg vet med min fornuft at Microsoft hjelper kinesiske myndigheter å sensurere internett, men bruker likevel programvaren deres til denne artikkelen.

Freud skrev om «en illusjons fremtid» og tenkte på religion. Hva med fornuften? Hvordan kan vi bevare en livsnødvendig tro på fornuften og samtidig ikke ubetinget forutsette den?

### Framskrittet

Fødes eller formes vi til mennesker? 1800-tallshumanismen sto i spenning mellom tro på menneskets gode natur og foredling gjennom kultur – men felles var framskrittstroen. 1900-tallet satte denne troen på prøve.

I dag spør vi hvordan en sivilisasjon som den tyske, modnet i humanistisk dannelse og vitenskapelig kunnskap, kunne iverksette det grusomme, at folk kunne la det skje. Framtidens filosofer vil spørre hvordan vår tids mennesker, overmette av viten og valg-

muligheter, kunne brenne av det globale livsgrunnlaget. Var framskrittet kommet for kort? Kommet til kort?

Mennesket kan vise ufattelig ufornuft, men også godhet uten grenser, og er den eneste arten som kan være utpekult ond. Humanismen vil hevde en trossig tillit til mennesket: det gode er mulig, forandring kan skapes. Men den moralske bevissthet og handlekraft som er en forutsetning for framgang, må tilkjempes på nytt og på nytt.

Derfor er spørsmålet om framskritt – personlig og kollektivt – knyttet til spørsmålet om *etikk*. I det moderne framtrer ulike etiske begrunnelsesformer, humanistiske på hver sitt vis:

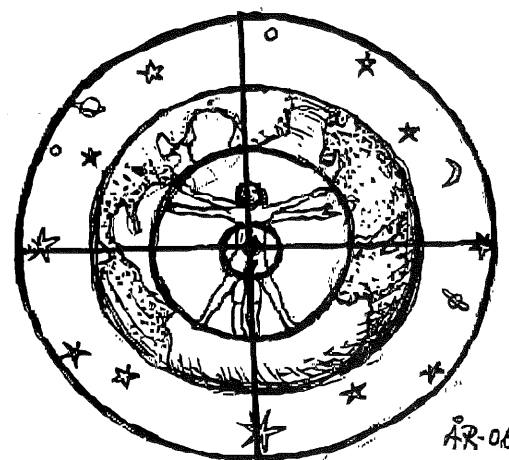
### Autonomi og etikk

For livssynshumanismen vil det være viktig å skille prinsipielt mellom verdslig og religiøs begrunnelse av etikken, menneskelig vs. guddommelig autoritet. Men i praksis blir ikke skillet avgjørende. Både fordi religiøse mennesker kan arbeide ut fra samme fornuftsorienterte etikk, og fordi andre «subjektseksterner» størrelser enn religion kan utfordre fornuften.

Finnes en spesifikt humanistisk etikk? Nei – men det finnes ulike etiske modeller med humanistiske anspråk, og spenningen mellom dem kan sette oss i bevegelse.

*Regeletisk* tenkning, enten den bunner i religion eller annen tradisjon, må underkastes kritisk prøving, men har sin plass. (Hvis en tenåring nekter å drikke under henvisning til en aldersgrense, er han da mindre humanist enn om han bruker egne fornuftsargumenter?) Det gjelder også *dydsetikken*, som i dag bringes fruktbart fram i livssynshumanismen.<sup>11</sup>

I det moderne framtrer to klassiske former for fornuftsbegrunnet etikk: *Konsekvensetikken* har tradisjonelt stått sterkt i livssynshumanismen, også som anskuelig kontrast til religiøs regeltenkning. Overfor Kants *pliktetikk* har forbeholdene vært flere, men i dag framheves det kategoriske imperativ



som eksempel på fornuftsbasert etikk. I kantiansk tradisjon står også Habermas' *diskursetikk*, som viser spenningen mellom fornuftens potensial og begrensning. Spenningen konsekvens/plikt kan også knyttes til ulike abstraksjonsnivåer: Mens utilitarismen i en eutanasi-konflikt kan framtre humant imøtekommende, kan pliktetikken med sitt krav om allmenngjøring representere en abstraksjon som oppleves umenneskelig (der og da), og slik sett likne religiøs regel-etikk. Men spenningen står mellom ulike humanismeforståelser, ikke mellom religiøs og sekulær tenkning. – Også *nærhetsetikken* (Løgstrup/Levinas) er et bidrag til debatten idet den konstitueres i spenning mellom en tradisjonell og en «annen» humanisme.

### Siste-instanser

Troen på «siste-instanser» er et kjennetegn ved moderniteten. Enkelt sagt: I det førmoderne var Gud siste-instans, bunnen i en usikker tilværelse. I det moderne har mennesket denne rollen, evt. menneskelige verdier som fornuft og vitenskap. I det postmoderne er siste-instansene falt, også fornuften. Livssynshumanismen har da også eksplisitt, med tro på mennesket som siste-instans, markert en front både mot det før- og postmoderne.



Spørsmålet er om historien lar seg redusere til et slikt triptykon med mennesket i midtfeltet og to fløybilder som truer med å klappe sammen og lukke seg over det.

Det moderne har frambragt totalitære systemer som satte mennesket ut av spill, ikke mindre inhumane enn førmoderne teokratier. I det moderne ligger også en grunnleggende tvil, en kritisk relativisering som i siste instans rammer mennesket selv. Og i det postmoderne overvinner en bunnsolid mål-middel-rasjonalitet, en siste-instans med mer makt enn filosofisk metarefleksjon, nemlig markedet.

Triptykonet er urent. Fløyene lukker og åpner seg, tavlene smitter over på hverandre. Bildet av siste-instansen må bli interaktivt. Humanisme må bli kritisk prøving av verdiene: Gudstroen, fornuftstroen og fornuftskritikken spent mot menneskeverdet.

Med en enkel utviklingslinje og kvalitative modernitetskriterier er det lett å plassere humanismen nær mål. Frihet har avløst autoritetstvang, fornuft overtro, framskritt stagnasjon. Man ser vitenskapen legge bak seg (under seg) førmoderne religion og moral – og blir et lett bytte for ett av modernitetens mistak: scientismen.

Men følger man Kant og ser det moderne som *differensiering*, får ikke religionen/moralen styre alt, vitenskapen får ikke forklare alt, og estetisismen får ikke relativere alt. Det er menneskets oppgave å holde de tre i spenning. Å håndtere differensieringen krever et humanistisk subjekt.

#### Noter:

<sup>1</sup> Tony Davies i *Humanism*, London 1997, s. 3ff. Dette er en skarpsindig og velskrevet innføring som tar høyde for mangfoldet i begrepet. Finnes også online, tilgjengelig for norske fagbibliotek i ebrary-systemet (se Bibsys).

<sup>2</sup> Uttalt under et møte på Nansenskolen om ny formålsparagraf for barnehage og skole 11.10.06, referert av Dag Kullerud i *Aftenposten* 14.10.06. – For en reflektert framstilling av livssynshumanismen, som både viser dens

egen identitet og dens potensielle bidrag til et felles verdigrunnlag, anbefales Kjartan Selnes: «Humanetikk – humanisme som livssyn», *Religion og Livssyn* 3/03.

<sup>3</sup> Tony Davies i *Humanism*, London 1997, s. 131.

<sup>4</sup> Jonas Hansson: *Humanismens kris*, Eslöv 1999, s. 22.

<sup>5</sup> Sven-Eric Liedman: *I skuggan av framtiden. Modernitetens idéhistoria*, Stockholm 1997; Dag Østerberg: *Det moderne*, Oslo 1999; Rune Slagstad: *De nasjonale strateger*, Oslo 1998; Espen Schaanning: *Modernitetens oppløsning*, Oslo 1992. Jf også Willy Guneriusen: *Å forstå det moderne*, Oslo 1999, som analyserer og skjematiserer modernitetsforståelser.

<sup>6</sup> Jon Hellesnes: «Estetikk, epistemologi og etikk i postmodernismen», i Torben Hviid Nielsen (red.): *Tidens verdier*, Oslo 1995.

<sup>7</sup> Skillet er hentet fra Walter Rügge: «Die Humanismuskussion», i Hans Oppermann (red.) *Humansimus*, Darmstadt 1977.

<sup>8</sup> Jf. J.B. Bullen: *The Myth of the Renaissance in Nineteenth-Century Writing*, Oxford 1994.

<sup>9</sup> Jf. humanisme-definisjonen i *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 1999 (1995), som setter mennesket i fokus gjennom denne dobbeltavgrensingen. Jeg drøfter subjektstrereringen nærmere i artikkelen «Det humanistiske paradoks», *Religion og Livssyn* 3/03 og kapitlet «Livssyn: et humanistisk perspektiv» i Gunnar Neecegaard (red.): *Logos og Dharma. Religioner, livssyn og etikk*, Bergen 2006.

<sup>10</sup> Se f.eks. Nick Mansfield: *Subjectivity. Theories of the self from Freud to Haraway*, New York 2000.

<sup>11</sup> Jf. Arne Johan Vetlesen (red.): *Dydsetikk*, Oslo 1998, som er utkommet på Humanist Forlag.

**Per Anders Aas, førsteamanuensis ved Avdeling for lærerutdanning, Høgskolen i Oslo. E-post: peranders.aas@lu.hio.no**

**Asbjørn Aarnes:**

## En annen humanisme – Den Annens humanisme

### I.

Å tale om en annen humanisme, forutsetter at det er noe som heter den første eller ene humanisme. Fra den ene humanisme til den annen. Og hva er denne første humanisme?

Som innledning skal jeg kort rekapitulere de forskjellige utgaver av humanisme:

1. Det er den antikke humanisme – den førkristne humanisme i den gresk-romerske oldtid. En kjenner av antikken, Egil A. Wyller, mener at betegnelsen humanisme skulle forbeholdes den livsanskuelse eller livspraksis som utfoldet seg i den klassiske oldtid, og hvor man «ennå ikke» var kommet lenger enn til mennesket og det menneskelige. Her er det imidlertid grunn til ytterligere grensetrekning: antikken bød jo både på en humanisme som bygget på den grunnsetning at «mennesket er alle tings mål», og en humanisme, som hos Aristoteles, når han sier at det hører til menneskets vesen å strebe ut over det menneskelige.

2. Så har vi renessansehumanismen – med ulik kronologi i de forskjellige land – først i Italia – siden i Frankrike omkring år 1500. Man vet i dag at det under hele middelalderen skjedde «gjenfødelser» av antikke kulturimpulser, men denne siste, renessansehumanismen, ble den tydeligste, og den som fikk de varigste ettervirkninger. Denne humanisme blir derfor ofte kort og godt kalt den historiske humanisme som har gitt opphav til selve betegnelsen humanisme for en retning eller en periode. Jeg skal ikke dvele lenge ved denne humanismen, det er den det står mest om i lærebøkene, og den vi kjenner best.

3. Den tredje humanisme blir ofte kalt ny-humanismen, og her siktes det til flere områder og flere ulike varianter. Det er for eksempel vanlig å kalle ny-humanisme eller klassisk humanisme den tilbakevendning til antikke forbilder som fant sted ved utgangen av det 18. og i begynnelsen av det 19. århundre med forfattere som Goethe, Humboldt, Lessing, Schiller. Det var de antikke dannelsesidealene og stilmønstre som her ble trukket frem, i motsetning til den romantiske bølge som utfoldet seg omtrent på samme tid. Til ny-humanismen regnes også den fransk-engelske opplysningsfilosofi, som understreket den menneskelige opprinnelse til all kunnskap, av erfaringens *tabula rasa* – og omsorgen for mennesket i politisk perspektiv: en liberal stat hvor toleranse råder og menneskeverdet ikke blir krenket.

4. Endelig har vi den humanisme som har vokset frem i vårt eget århundre og som er blitt kalt kristen humanisme eller teosentrisk i motsetning til antroposentrisk humanisme. Talsmenn for denne humanisme er ny-thomisten Jacques Maritain, T.S. Eliot og i vårt land, Sigrid Undset og A.H. Winsnes.

Jeg er i tvil om hvorvidt det er en ny form for humanisme som er kommet frem med humanetikken, som faktisk har fått et slags monopol på betegnelsen humanisme. Jeg ser det bl.a. av det faktum at når jeg i de siste ti-femten årene har fått brev adressert til Humanistisk seminar, så er det svært ofte skrevet humanetisk seminar! Jeg vil betrakte humanetikken humanisme som en tilbake-

vending til den første, før-kristne humanisme, eller som en etter-kristen «fritenkning» med brodd mot kristendommen.

Vanskelig plasserbar er også den filosofi eller livsanskuelse som Jean-Paul Sartre har utformet, eksistensialismen, og som han uttrykkelig kaller «en humanisme» i boken som er oversatt til norsk, i Cappellens Upopulære serie: *Eksistensialisme er humanisme*.

Disse fire-fem varianter av humanisme er alle eksempler på det jeg begynte med å kalle den første eller den ene humanisme, som står i motsetning til den annen eller den Annens humanisme som er hovedemnet for denne fremstilling.

Felles for disse formene for humanisme er at et subjekt fremtrer med en holdning, et livssyn, en verdens- eller livsanskuelse. Det uttrykker det samme forholdet som når vi sier at vi har en religion, humanisme er en livsinnstilling vi har.

Å ha en humanisme som livsholdning forutsetter innsikt i hva mennesket er. Jeg tror på mennesket fordi det er i besittelse av visse egenskaper eller kvaliteter. Men andre ord: Man er humanist ut fra et prinsipp, prinsippet menneske. Prinsippet menneske som humanisten påberoper seg, betyr at mennesket er et fornuftsvesen, med en vilje som er tilstrekkelig fri til at man ikke er underlagt en mekanisk determinisme: Om man ikke skaper sitt eget livsløp, så er man i stand til å svare på omstendighetenes utfordring, som et relativt fritt, og tenkende vesen.

Slik er i store trekk – med variasjoner – de former for humanisme som er beskrevet i lærebøkene, og innenfor denne ramme står også den humanisme som er preget i Nansenskolen tittel og program: Et humanistisk



akademi – som uttrykk for en humanisme som er grunnet på grekernes «Kjenn deg selv» og jødernes «Du skal elske din neste som deg selv».

Når vi ser bort fra humanisme som epokebetegnelse, ligger det altså i begrepet humanisme et bud: «Husk det menneskelige!» med advarsel i to retninger: Husk det menneskelige, dvs. du må ikke forveksle det med noe lavere, og du må ikke forveksle det med noe høyere. Mennesket er animal rationale –

et fornuftig livsvesen, et tenkende dyr – dvs. det er mer eller annerledes enn et dyr – og menneskelighet er noe annet eller annerledes enn guddommelighet – noe mellom dyr og guddom.

## II.

Jeg er nå kommet til annen del av denne fremstilling, til den annen eller den Annens humanisme. Vi spør: kan det virkelig finnes en annen humanisme enn alle disse varianter som er blitt nevnt?

La oss tenke på den dødsdømte fangen i Albert Camus' roman «Den fremmede». Han ble som vi husker, dømt, og satt i fengsel.

Etter et lengre fengselsopphold kommer det en prest til ham. Dommeren hadde kalt hans natur forbrytersk, og presten vil frelse hans sjel. Utfallet er at han viser bort presten i raseri: han føler det som om presten vil ta fra ham hans nyvundne visshet, overbevisningen som er modnet i ham, at døden er «terskelen» til intet. Han opplever det som om presten vil ta fra ham denne innsikt og erstatte den med en ny, kirkens, religionens «diskurs», for å si det med et moteriktig ord.

Vi kan nå tenke oss at det er en ny-humanist som oppsøker fangen for å tale humanismens sak, dvs. minne ham om et prinsipp: at han er i besittelse av en fri tanke og fri vilje, at han kort sagt, har menneskelig verdighet, som animal rationale.

Høyst sannsynlig ville fangen også ha jaget humanisten på dør, fordi han krenket hans verdighet.

Vi forlater nå Camus' «Fremmede» for å vende oss til en annen fange, presidenten i Tsjekkia, Vaclav Havel. Han satt også i fengsel, nedverdiget av sult, savn, løgn, som ikke-person hvis liv i cellen var sentrert om matskålen som ble bragt ham. Da er det hans bror smugler inn til ham et filosofisk skrift av den litauisk-franske filosofen Emmanuel Levinas (1906–1995). Kanskje tenkte han med det samme: Et filosofisk skrift, metafysikk fra Vestens høye tradisjon tuftet på

menneskeverdet – kanskje av en humanist: Aristoteles, Hume eller Kant – kanskje Husserl? Noe så upassende, så lite rett ord til rett tid, metafysikk tuftet på menneskeverdet, det er for personer, ikke for ikke-personer!

Men så begynte han å lese i skriftet, det het «Uten identitet» – og fant snart ut at det handlet ikke om tanke- eller viljestyrke, at det ikke dreiet seg om noen manifestasjon av bevissthet eller selvbevissthet – at det var et skrift om svakhet og uverdighet, om selve det å være ikke-person, dvs. «uten identitet». Han vedble å lese, og ble derved kjent med Emmanuel Levinas, som han forteller om i siste del av verket fra fengselet *Brevene til Olga*, som er oversatt til norsk av Milada Blekastad.

Her kom han undervær med en annen humanisme, som ikke er en holdning eller en anskuelse jeg inntar i kraft av et prinsipp, det er en humanisme som lyser i den Annens ansikt, som ikke er min humanisme, men humanismen, humaniteten hos medmennesket, dvs. den Annens humanisme.

Det har her skjedd en kopernikansk vending – omdreining – i Vestens humanisme – en endevending av både den antroposentriske og den teosentriske humanisme. Og nå er vi i sentrum av emnet for vår fremstilling. Dette er en humanisme som ikke bygger på den verdighet eller uverdighet jeg utleder av prinsippet menneske, det er en humanisme som kaller på meg, som pålegger meg et ansvar, som jeg ikke har bedt om og heller ikke sagt ja til eller påtatt meg. Det er som jeget er kommet i en ny kasus, for å si det i skolespråk: det er ikke lenger i nominativ som subjekt, det er kommet i akkusativ, anklagens kasus.

Dette er en humanisme, som ikke påberoper seg innsikt i prinsippet menneske, det dreier seg om et uforberedt møte med medmennesket, med den Annens ansikt, en humanisme som staver og stotrer i sporene av den Annens ansikt, som innstifter meningen med menneskets tilværelse.

Den første meddelelse, den «første Sigen»

man staver seg frem i, lyder slik: Du skal ikke slå i hjel, du skal ta vare på den Annen, det er ved den Annen du har din oppgave, han er ditt kall, ditt ansvar!

Og dette ansvar er ingen kontrakt som du og jeg drøfter oss frem til, det er et ensidig ansvar som pålegges meg. Både Hans Jonas og Levinas minner om at det er på tide å revidere våre former for avtale og samtykke. Det er omstendigheter i vår tid som gjør kontraktformen avleggs, for eksempel ansvaret for de kommende slekter, die ungeborenen Enkel – de ufødte barnebarna, som Georg Trakl taler om. Ødelegger vi jorden, blir den ubeboelig for «barnebarna», og de kan ikke innkalles til drøftelse av ansvarsfordelingen. Det er vi alene som har ansvaret for dem. Og likeledes i abortspørsmålet, de ufødte kan ikke tas med på råd. Vi har ingen å dele ansvaret med; går vi god for at de slettes av registeret, vil den «tapende part» – de ufødte – aldri komme til orde.

En humanisme uten prinsipp bygger ikke på hva mennesket gjør, men på hva det lider, utholder; hinsides tanken og viljen, ligger sårbarheten, som gjør den som rammes av den, til menneske. Sårbarheten i den Annens ansikt kaller og befaler meg, til et nytt liv hinsides værenstrevet, «ontologien», som Levinas sier.

Det nye liv er livet i etikken, som er opprinneligere enn strevet for tilværelsen, som stammer fra før min bevissthets begynnelse, før den berømmelige væren-for-meg, som er blitt loyprist av filosofien, som subjektets lykke. Å være for den Annen er før væren-for-meg. For å illustrere de to livsformer – væren i ontologien og værens av-væring i etikken – griper Levinas til Bibelens fortelling om Kain og Abel: Da Kain hadde slått i hjel Abel, kom Herren til ham og spurte hvor hans bror var. Kain svarte – og han svarte oppriktig, fremholder Levinas – med et spørsmål: Er jeg min brors gjeter eller vokter? Det var ingen ironi, ingen barnslig «det var ikke meg», «det var de andre», det var sannheten slik Kain så den, slik Kain som

stod i ontologien, så den. Men fortellingen viser at mennesket er kallet til et annet liv enn livet i værenstrevet, det er kallet til et etisk liv. Derfor ble Kain straffet, fordi han hadde brutt det etiske bånd, sviktet ansvaret. Han ble lyst fredløs, men Herren gav ham merket, Kainsmerket, for at ingen skulle slå ham i hjel.

### III.

Det er på tide å reise spørsmålet: Hva blir forandret med en slik humanisme? Hva måtte omformuleres for eksempel i Nansen-skolens program for at den skulle bli et humanistisk akademi i Levinas' ånd?

Å rammes av sårbarheten i den Annens ansikt gir ingen anvisning for handlingslivet – det viser ikke til hvilke normer man skal sverge til, hvilke påbud en skal følge i valg-situasjoner. Etikken hos Levinas gir bare ett råd: du skal ikke glemme den Annens ansikt, du skal ikke vende ansiktet bort når den Annens sårbarhet treffer deg. Å se bort fra den Annens ansikt er å fornekte det Gode.

I Martin Heideggers filosofi – fundamentalontologien – består det «uetiske» i å glemme væren, Værensglemselen. Levinas' tenker ofte i dialog med – og mot – Heidegger. Hos ham heter det: Det er menneskets kall å glemme væren; overskridelsen av ontologien utgår fra en higen, innsatt i mennesket fra før bevissthetens oppvåkning. Forsømmelsen, skaden, bristen er Nesteglemselen.

Med den nye humanisme skjer det en omvurdering av verdiene. Så lenge filosofien streber etter selvbevissthet – så lenge den ser sitt forbilde i den aristoteliske guden – Tanken som tenker seg selv – ligger den under for en slags olympisme – den higer etter det største, kraftprestasjonen, kroppens eller tankens atletiske utfoldelse. Når denne filosofi vender seg mot verden, blir den streben etter å ha, etter besittelse, å øke besittelsene blir målet, og økonomien – bedriftsøkonomien – blir første filosofi, grunndisiplinen. Når denne filosofi søker å overskride

verden, blir den bevissthetsfilosofi, hvor høyeste selvbevissthet er målet. Da gjelder det ikke så åpenbart å ha, men snarere å være, å være maksimalt, etter forbilde av en gud som også kristendommen – og ikke bare Aristoteles – kjenner, Thomas Aquinas' Gud: ens realissimum – den virkeligste væren. I det ligger også olympisme: å nå den høyeste grad av væren, av skinnværen, det er væren fullt og helt, så fullt at det renner over, som Levinas bemerker.

Levinas' etikk – fundamentaletikken – lærer oss minimalisme eller periferisme: Du må ikke se slik etter det store at du glemmer det lille, ikke slik etter styrken at du glemmer svakheten, ikke sunnheten slik at du glemmer sårbarheten.

Vi er her ved værens bakside, som Levinas kaller in-aktualiteten, det motsatte av værens fylde, aktualiteten eller esse in actu.

Nå vet vi at kristendommen nettopp har denne målsetning. Hva du gjør mot en av mine minste, det gjør du mot meg. Tydeligere kan det ikke sies. På dette punkt har

Nietzsche rett: kristendommen bygger på svakheten. Men fordi Nietzsche selv var olympier, ble det en mangel, en sykdom, en religion for slaver.

Nå er Levinas jøde, av slekt og tro, så det er kanskje merkelig at det sentralt kristne dukker opp hos ham. Hvor meget av kristendommen som kommer frem hos Levinas, skal vi ikke drøfte her – bare nevne at hans forhold til Kristus, rettes mot den lidende Kristus, Kristus som «uttømmer seg» for verden, som «uttømmer seg» for guddommeligheten for å bli menneske – det er denne kenosis, Levinas stadig fremhever som det vidunderlige – og virkelige – i kristendommen.

**Asbjørn Aarnes, professor emeritus i europeisk litteraturhistorie ved Universitetet i Oslo. Adresse: Ostadsveien 9, 0753 Oslo.**

### Forts. fra side 40 Bokomtale

I denne debatten endevendes humanismens (altså mer enn human-etikkens) «mennesket i sentrum»-idé, men perspektivet er ikke polariseringen religiøs/sekulær.

Framstillingen taper på å ikke ta det postmoderne mer alvorlig. Knutsen foretar ellers en fruktbar kontekstplassering når han knytter livssynshumanismen nettopp til moderniteten, med front mot det førmoderne (religiøs fundamentalisme) og det postmoderne (angrep på «logosentrismen») – men også mot «de modernister som vil gjøre moderniteten instrumentell og scientistisk» (s. 89, jf. s. 111f). Slik meldes HEF inn i en større filosofisk kontekst, og inn i en større humanisme-samtale enn debatten religiøs/sekulær. Det er et rammeverk med stort drøftingspotensial, som framstillingen ville vunnet på å utnytte i sterkere grad.

Det jeg reagerer på, er at Knutsen (tross unntak, som Løgstrup-spørsmålet) tar plass i

kabinen heller enn kontrolltårnet; han skriver med en innenfra-holdning så kongenial med sitt studieobjekt at referat og kommentar tidvis glir sammen. HEFs egen front- og fiendeforståelse videreføres ofte uformidlet. Denne mangelen på distanse gjør boka mindre innbydende som historisk analyse enn man kunne ønske ut fra forfatterens profesjonelle orientering.

Men den svekker ikke nødvendigvis boka som historisk kildeframstilling. Og som inngang til kildene har den svært mye å gi. Den nitide dokumentasjonen av de mange indre brytningene i organisasjonen bidrar til å avlive fordommer om den stereotype humanetiker. Boka bringer oss bak slagordene, til refleksjonen bak de medievennlige forenklingene. Vi møter en serie personligheter som reflekterer klokt og kritisk – og ikke ensartet – om aktuelle stridsspørsmål i lys av grunn-

Forts. side 21



Inge Eidsvåg:

## Kjempende humanisme

«Kjenn deg selv» – «Glem deg selv»

Lørdag den 18. mars 1939, etter to års iherdige forberedelser, ble Nansenskolen, Norsk Humanistisk Akademi på Lillehammer, innviet. Det skjedde under trykket av Hitlers nervekrig mot Tsjekkoslovakia. Fra Europa lød ekkoet av soldatenes støvletramp i gatene, og også her hjemme rykket det i armene på mange når Quisling gikk på talerstolen. Den europeiske katastrofen var under utvikling.

I sin åpningstale sa Anders Wyller (1903 – 40), en av de to grunnleggerne, bl.a.:

*Vår tids Europa! Det er hundre mennesker i tro på ånd mot tusen i tro på vold. Det er noen hundre i kjærlighet til frihet mot ti tusen som vender seg fra friheten i hån.*

Mot samtidens vold og undertrykkelse mante Wyller fram bildet av det andre Europa:

*Ingen hærførere har mange nok soldater til å viske ut de kjærlighetens fotspor den hellige Frans av Assisi satte på jorden. Det finnes ikke trommer og trompeter nok til å overdøve Descartes' stille setning: «Jeg tenker, altså er jeg.» Ingen lovforordninger, ingen etsende vesker, ingen bålflamme kan få de ord til å forsvinne som gjennombever europeisk kultur og som jeg nevner i riktig orden: Oraklets bud «Kjenn deg selv» – og Kristi bud «Glem deg selv». ... Dette er Europas annet bilde. Det er det Nansenskolen setter seg som mål å holde levende også for nordmennene.<sup>1</sup>*

Kristian Schjelderup (1894 – 1980) og Anders Wyller ville skape «et hjemsted for selve den humanistiske livsinnstilling og samtidig en skole til opplæring i den». Og meningen var at skolen skulle «få betydning i kampen mot voldsmentalitet, rasefordom og intoleranse». Det måtte være «en hovedsak

for lærerne å hevde tankens og ordets frihet og verdien av rettsstaten».<sup>2</sup>

Derved var kjernen i Nansenskolen program formulert, et program som i hovedsak har vært uforandret til i dag – og som bygger på de fem pillarene: *Kjærlighet til nesten. Respekt for mennesket. Troskap mot sannheten. Frihet under ansvar. Vern om det frie folkestyre.*

Det er verdt å merke seg at begge de to grunnleggerne var kristne. Men de ga skolen navnet til fredsprisvinneren og agnostikeren Fridtjof Nansen. Derved ønsket de å si (tror jeg) at det ikke er *begrunnelsen* for, men *virkeliggjørelsen* av humanismen som er viktigst. Og at humanismen ikke er et livssyn, men en *livsholdning*, der mennesker kan finne sammen på tvers av forskjeller i religion og livssyn. Et vidt humanismebegrep er en moralsk appellinstans i et rom der vi kan snakke sammen om hva det vil si å være menneske – og hva respekt og omsorg for mennesker må bety.

### Humanismens røtter

Begrepet *humanisme* er dannet av det latinske *humanus*, som betyr menneskelig. Begrepet *humanisme* ble først brukt av tyske intellektuelle på 1800-tallet for å beskrive renessansens gjenoppdagelse av antikkens idealer for oppdragelse og dannelse. De klassiske studiene ble i renessansen kalt *studia humanitatis*. Det omfattet grammatikk, poesi, retorikk og moralfilosofi.<sup>3</sup>

*Studia humanitatis* var et politisk og kulturelt oppdragelsesideal, som etter hvert ble den intellektuelle basis for hele den humanistiske bevegelsen. Det betydde ikke bare slike kvaliteter som vi i dag forbinder med humanitet: forståelse, medlidenhet, barmhjertighet – men også egenskaper som styrke, dømm-

kraft, klokskap, veltalenhet og æresfølelse. Et menneske som var preget av «humanitas» skulle ikke bare være en stillesittende filosof, men en som også deltok aktivt i det politiske og kulturelle liv. Kunnskap uten handling ble sett på som steril og ufullkommen. Handling uten kunnskap ble avvist som formålsløs og barbarisk. Humanitas-idealet søkte en balanse mellom refleksjon og handling.

Grunnlaget for en humanistisk livsholdning ble lagt da mennesket begynte å oppdage og begrunne sine muligheter til selv (i noen grad) å bestemme over de krefter det var underlagt. Kjernen i den humanistiske livsholdningen var forestillingen om at mennesket hadde muligheter til å utvikles og dannes til et fritt og ansvarlig vesen. Dette måtte i neste omgang føre til en kritikk av de ordninger i samfunnet som hindret en i å leve menneskeverdig.

Humanismen brøt gjennom i en kristen kultur og innenfor rammene av en kristen virkelighetsforståelse. Ingen av de ledende renessanshumanister hadde noen forestilling om at det skulle være noen motsetning mellom kristendom og humanisme. I dag kan vi se at kimen til et spenningsforhold nok lå der.

For det første: selve opptattheten av den klassiske, hedenske kultur kunne på lengre sikt bli en utfordring for kirken. Den kristne livsforståelse måtte nå leve sammen med – og delvis i konflikt med – en livsholdning som i langt sterkere grad var vendt mot det jordiske liv.

Dessuten: den humanistiske filologi, som var øvd i å arbeide med klassiske tekster, ga seg også i kast med å studere kristne aktstykker med kritisk blick. Vedtatte tolkninger av kirkens skrifter ble lagt under lupen, og utfordrende spørsmål ble stilt. Selve den *kritiske* grunnholdning måtte på lengre sikt bli en trussel mot kirkens ufeilbarlighetstro.

Humanistene understreket igjen og igjen behovet for reformer innenfor kirken, og de argumenterte for nødvendigheten av direkte kontakt med kildene («ad fontes»). Derved

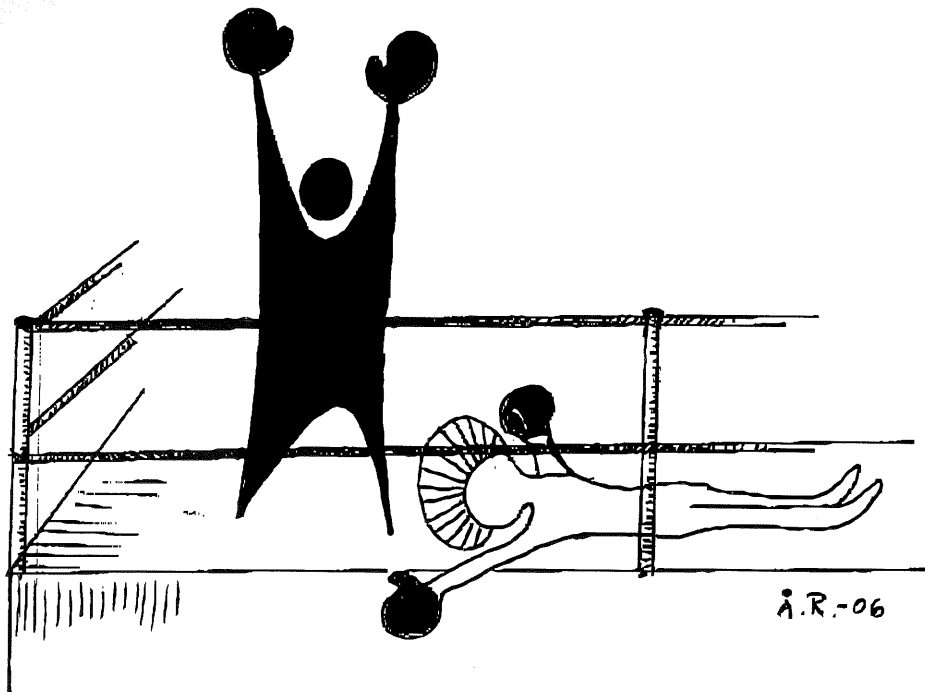
måtte de komme i konflikt med en stivnet kirke, der mange følte at et autoritært presteskap med uinnskrenket tolkningsmonopol hadde kommet mellom Gud og menneskene.

Under innflytelse av bl.a. rasjonalisme, marxisme og positivisme har to strømninger innenfor den humanistiske bevegelse levd side om side de siste par århundrene: en profan og en religiøs begrunnet humanisme. Den religiøst begrunnede humanismen kan karakteriseres med ordene om mennesket fra Salmenes bok (8,6): «Du gjorde ham lite ringere enn Gud og kronet ham med ære og herlighet. Du gjorde ham til herre over dine henders verk, alt la du under hans føtter.» Altså mennesket som «lite ringere enn Gud». Den profane begrunnelsen gir Jean-Paul Sartre i sitt verk *Eksistensialisme er humanisme* (1947): «Gud er død, vi befinner oss på et plan hvor det bare finnes mennesker [...] og mennesket er i hvert øyeblikk dømt til å oppfinne mennesket.» Her er mennesket sin egen skaper.

### Humanismen – en livsholdning

Humanisme som livsholdning hviler på et *valg* og en *påstand*. Valget består i å stille det enkelte mennesket i sentrum for vår omsorg og aldri redusere det til bare et middel for noe annet. Påstanden går ut på at det i mennesket finnes en dragning mot det gode, og at de byggende krefter er sterkere enn de destruktive. Etter Auschwitz, Hiroshima og Srebreniza er det umulig å si at mennesket er godt – og bare det. Men humanismen reiser alltid en søyle av håp, som Pär Lagerkvist en gang formulerte slik: «Ju djupare hennes (menneskets) förnedring kann synas, dess mer brinnande måste vi tro.» Med hovedpersonen i romanen *Pesten* (1947) av Albert Camus tror humanister at «det er mer å beundre enn å forakte hos menneskene».

Den finske filosofen Georg Henrik von Wright (1916 – 2003) sier i essaysamlingen *Humanismen som livshållning* (1978) at humanismens vesenskjerne for ham er «försvaret av det som kallas människans väl (på engelska skulle man säga 'the good of



man').» Menneskets vel er sammenfatningen av alt som er godt for mennesket. *Hva* dette er, er ikke gitt en gang for alle, sier von Wright, men må begrunnes i en aldri avsluttet samtale.

I den humanistiske livsholdningen ligger også forestillingen om at det enkelte mennesket alltid lever i et *fellesskap*. Da Kristian Schjelderup og Anders Wyller presenterte idéen om Nansenskolen i 1936, understreket de:

*Det er på samfølelse – tross ulikhet – denne humanisme bygger. Hvert menneske har en egenverdi, som det gjelder å verne om og utvikle. Men alle mennesker danner et samfund, som nettopp gjennom utførelse i rikest mulig individuell variasjon får den omfatning og den kvalitative verdi som et ensrettet samfund ikke kan skape.<sup>4</sup>*

Denne samhørigheten medfører også at vi har *ansvar og forpliktelser* som strekker seg ut over oss selv. «Gjør din plikt, krev din rett,» var en gang et gyldig slagord i arbeiderbevegelsen. «Plikten framför allt,» var kongens valgspråk i Sverige fram til 1973.

Men i dag? Går det an å snakke om *plikter*

i våre senmoderne samfunn? Er det ikke *rettigheter* vi først og fremst er opptatt av?

En som drøfter pliktens betydning for menneskers og samfunns dannelse, er den svenske journalisten og forfatteren Göran Rosenberg.<sup>5</sup> Han ser på utviklingen i det 20. århundre i de vestlige samfunn som en frigjøringsrevolusjon: fra kroppens begrensninger (medisin, biologi), fra naturens begrensninger (teknologi), fra tradisjonens og religionens begrensninger – og fra fellesskapets begrensninger. Frihet og rettigheter var det alle krevde og ville ha. Men, sier han, en rettighet motsvares alltid av en plikt.

*En rettighet som ingen har plikt til å respektere, er ingenting verdt. Det er derfor vår sivilisasjon er basert på ti plikter (bud) og ikke på ti rettigheter. [...] Det viktigste kjennetegnet for en virksomhet som drives av plikt, er at den overskrider vår individuelle livshorison. Det er en virksomhet som motiveres av avhengighet av andre mennesker, ikke bare her og nå, men over flere generasjoner (min overtsettelse).*

Frihet og avhengighet er altså to sider av det

å være menneske. Vi er både den frieste og den mest avhengige av alle skapninger. Til forskjell fra dyrene er vi hjelpeløse og prisgitt vår familie i mange år. Men mennesket kan også reise til månen.

I dag vil vi bare ha friheten, ikke forpliktelsene. Vi tar fellesskapet for gitt og «ser ikke lenger båndene som holder det sammen. Vi lever våre liv ubevisste om at det samfunnet vi lever i er avhengig av hvordan vi lever våre liv», sier Göran Rosenberg. Han tror ikke et slikt individ er mulig i lengden, fordi han ikke tror at samfunnet er mulig med slike individer.

Vårt krav om frihet fra forpliktelser rammer også barna, mener Göran Rosenberg: «De voksnes plikt til å oppdra sine barn, utveksles mot barnas rett til å bestemme over sin egen oppdragelse,» sier han. Men oppdragelse forutsetter autoritet. (Autoritet er ikke det samme som autoritær. Autoritær blir ofte den som ikke har autoritet.) Ethvert samfunn bygger på at de voksne er autoriteter i forhold til sine barn, dvs. forbilder, veiledere, formidlere av kunnskaper og erfaringer. Med autoritet følger ansvar. Et samfunn som har gitt avkall på sin autoritet, har også gitt avkall på å oppdra barn, mener Rosenberg.

Plikten er en menneskelig konstruksjon, et resultat av at vi lever i samfunn med hverandre. Plikt er ikke det samme som lyst. Vi handler av plikt – ikke fordi vi vil, men fordi vi må. Uten tillit og forpliktelser mellom menneskene faller samfunnet fra hverandre, sier Rosenberg. Vi blir nærsynte og mister alle perspektiver som overskrider vår individuelle livshorison.

Kjernen i Göran Rosenbergs bok er en kritikk av idéen om at virksomheter som hittil har blitt drevet av plikt (f. eks. sykehus, aldershem, skoler), isteden kan drives av ønsket om stadig mer fortjeneste. Da skjer det også noe med forholdet mellom menneskene. All oppmerksomhet blir rettet mot en stadig sterkere effektivisering for å skape overskudd. Men «hva menes med økt effek-

tivitet i omsorgen for gamle? Hva menes med økt effektivitet i oppfostringen av barn? Hva menes med økt effektivitet i stell av alvorlig syke?» spør Rosenberg.

#### «De gode gjerninger redder verden»

Humanisme handler ikke bare om kunnskaper og holdninger, men også om *handlinger*. Det gamle humanitas-idealet søkte en balanse mellom tanke og handling, i det sokratiske håp om at den som vet det rette også gjør det rette. (Paulus var ikke så sikker på det.)

Da Bjørnstjerne Bjørnson i 1910 lå på dødsleiet i Paris, fikk han en dag lest høyt for seg en avisnotis om noen fattige, polske arbeiderkvinner. De hadde startet en innsamlingsaksjon til kolleger som var enda verre stilt enn dem selv. Bjørnson reagerte begeistret og sa at han ville skrive et dikt til dem. De måtte takkes! Han rakk ikke mer enn overskriften, før hånden sank ned: «*De gode gjerninger redder verden. Tilegnet de polske fabrikkpiger i Syd(...)land.*»<sup>6</sup>

Disse ordene var en hilsen – og de er et program. Et program fylt av praktisk fornuft og nøktern optimisme. Bjørnson sa at det er «de gode gjerninger» som redder verden. Ikke de store. Hadde han sagt det, ville det antakelig ha vært mindre grunn til optimisme. For de færreste øver store gjerninger. Gode gjerninger kan vil alle gjøre.

I juli 1992, mens Lillehammer var intenst opptatt med å forberede de 17. olympiske vinterleker, raste krigen i det tidligere Jugoslavia. Sarajevo, OL-byen fra 1984, var under konstant beleiring og beskytning. Sterke bilder rullet over TV-skjermene og minnet oss om at Europa igjen sto i brann. Line Urke, småbarnsmor og ansatt i den olympiske organisasjonskomitéen (LOOC), tok et spontant initiativ til en solidaritetsaksjon for Sarajevo. Slik startet Lillehammer Olympic Aid, der både idrettsorganisasjoner, bistandsorganisasjoner og Lillehammer kommune var med. Nansenskolen var aktivt med helt fra begynnelsen. Aksjonen ble

utvidet til å bli en aksjon for global solidaritet. Den samlet inn 70 millioner kroner, og støttet prosjekter i det tidligere Jugoslavia, Guatemala, Afghanistan, Libanon og Eritrea.

Dette internasjonale solidaritetsarbeidet var bakgrunnen for prosjektet «Demokrati, menneskerettigheter og fredelig konfliktløsning», som Nansenskolen tok initiativet til høsten 1994. Hensikten var å samle unge mennesker fra de ulike sidene i Jugoslavia til et tre måneders opphold på Nansenskolen. Der skulle de gjennomgå et opplæringsprogram, for så å vende tilbake og fortsette arbeidet for forsoning og fred i sine hjemland. Metoden var *dialog*, en arbeidsform som Nansenskolen hadde brukt gjennom alle år, men som nå fikk fornyet aktualitet.

Dialog er en samtale mellom mennesker som har forskjellig syn og der hensikten er å lære av hverandre. Lytte – lære – forandres, det er dialogens viktige kjennetegn. Der *propagandaen* søker å omvende den andre, søker vi gjennom dialogen å forstå den andre. Der vi gjennom *debatten* søker å vinne over den andre, søker vi gjennom dialogen å overvinne stereotypier og fiendebilder hos oss selv. Der vi gjennom *forhandling* forsøker å oppnå enighet, forsøker vi gjennom dialogen å forstå mer. En større forståelse av den andre blir også en dypere forståelse av meg selv.

Dette betyr ikke det samme som lettvint relativisme eller at vi senker kursen på egne verdier. Jeg oppgir ikke det jeg holder for sant og rett, hvis ikke sterke grunner overbeviser meg. Men det betyr en innsikt om at mine erfaringer er mine erfaringer. Andre har andre erfaringer. Hvis jeg hadde vært i deres sted, ville jeg antakelig ha tenkt som dem. Jeg vil anstrenge meg for å forstå deres tenkemåte. Ikke for ukritisk å overta den, men for å få et sannere bilde av verden.

Dialog i seg selv skaper ikke fred og harmoni mellom mennesker, men den er en forutsetning for at fiendebilder kan brytes ned og felles løsninger finnes.

Dette prosjektet har vokst og utviklet seg videre. Mer enn 600 mennesker fra det tidligere Jugoslavia har gjennomgått kursene ved Nansenskolen. De har reist tilbake til sine hjemland, der mange av dem har fortsatt arbeidet for demokrati, menneskerettigheter og fredelig konfliktløsning. I dag er det 10 Nansen-dialog sentra i virksomhet i det tidligere Jugoslavia. Ca. 80 av dem som har gjennomgått kursene ved Nansenskolen arbeider full tid ved disse sentrene.<sup>7</sup>

Da Kristian Schjelderup og Anders Wylter reiste Nansenskolen på 1930-tallet, var de totalitære ideologier den store trusselen. Den trusselen forsvinner nok aldri. Men andre utfordringer er kommet til: klimakrisen, sultkrisen, etniske og religiøse motsetninger, osv. En humanistisk livsholdning betyr en forpliktelse til å reagere når menneskeverdet blir krenket. Kunnskaper alene er ikke nok. Humanismen fordrer også handlinger.

Like etter 2. verdenskrig ble et anonymt brev som var skrevet til en lærer, funnet. Det er et humanistisk budskap som også lyser inn i vårt århundre. Tydeligere kan ikke forholdet mellom kunnskap, holdning og handling formuleres:

*Kjære Lærer!*

*Jeg er overlevende fra en konsentrasjonsleir. Jeg så det som intet menneske burde være vitne til:*

*Gasskamre bygd av dyktige ingeniører.*

*Barn gasset i hjel av velutdannede leger.*

*Spedbarn drept av erfarne sykepleier-sker.*

*Kvinner og deres babyer skutt og brent av mennesker med eksamener fra gymnas og universitet.*

*Jeg er blitt mistenksom til utdanning.*

*Min bønn er: Hjelp elevene dine til å bli menneskelige. Ditt arbeid må aldri produsere lærde monstre, dyktige psykopater, velutdannede Eichmanner.*

*Lesing, skriving og regning er viktig bare hvis det tjener til å gjøre våre barn mer menneskelige.<sup>8</sup>*

## PS!

I dette perspektivet beklager jeg at Human-Etisk Forbund ser ut til å ville monopolisere bruken av ordet humanisme i Norge, som en betegnelse på det humanetiske livssynet – og bare det. Det innebærer en innsnevring av et begrep som vi fremdeles har bruk for. Vi har bruk for et rom der mennesker med ulike livssyn kan finne sammen – til refleksjon om og omsorg for menneskets vel. Og fordi trusselen mot menneskets vel opptrer i stadig nye fasonger, trenger vi åndelig beredskap og brede allianser.

Jeg tror ikke at skillet mellom humanister og ikke-humanister går ved troen på Gud – eller troen på mennesket, slik noen framstiller det. For man sier ikke stort ved å si: «Jeg tror på Gud» – eller: «Jeg tror på mennesket». Det viktige spørsmål blir *hvilket* gudsbilde og *hvilket* menneskebilde vi snakker om. Dikteren Johanna Schwartz (1931 – 96), som ofte sa at hun var «människa på heltid», knyttet en gang disse to tankene sammen. La det være siste ord i denne omgang:

*Du säger:*

*– Jag tror inte på Gud.*

*– Jag tror på mig själv.*

*Jag svarar:*

*– Jag tror på mig själv, därför att jag tror på Gud.*

## Forts. fra side 15 Bokomtale

leggende humanistiske verdier. Knutsen får også fram folk som har seinere har falt i skyggen, ikke minst lektor Johan Hovstad, som døde tidlig og ikke ble et ansikt utad i samme grad som vennen og medarbeideren Kristian Horn, men som med sitt inntak til en bred humanistisk tradisjon (HEF skulle ikke være «ein klubb for kaldkloke ateistar») viser en spennvidde som var til stede i organisasjonen helt fra starten, og som Knutsen lar oss følge gjennom 50 år og 500 sider.

Det er her jeg finner framstillingen særlig interessevekkende, når forfatterstemmen ikke lar seg tilordne den forenklete fronten verdslig/religiøs, men trer balansert tilbake og viser

## Noter:

- <sup>1</sup> Halvard Grude Forfang: *Nansenskolens historie*, bind I. Gyldendal Norsk Forlag, 1977.
- <sup>2</sup> *Opprop* fra «Nansenskolens Venner», januar 1937.
- <sup>3</sup> Humanistiske fag er i dag de fag som beskjeftiger seg med menneskets kulturelle uttrykk: historie, språk, samfunnsfag, kulturfag.
- <sup>4</sup> Kristian Schjelderup og Anders Wylter: *Presentasjon av Nansenskolen*, 13. oktober, 1936.
- <sup>5</sup> Göran Rosenberg: *Plikten, profiten och konsten att vara människa*. Stockholm, 2003.
- <sup>6</sup> Da Christen Collin besøkte Bjørnson på dødsleiet, fikk han arket der disse ordene var skrevet. Fru Astrid Collin ga det i 1937 til Bjørnson-samlingen ved Universitetsbiblioteket. Jeg har hentet opplysningene fra Øyvind Anker/ Bjørnstjerne Bjørnson: *De gode gjerninger redder verden*. Oslo, 1982.
- <sup>7</sup> Dette er den største internasjonale satsing Nansenskolen noen gang har gjort, og den er blitt lagt merke til også utenfor landets grenser. I 1998 ble skolen tildelt UNESCOs pris for fredsundervisning (Honorable mention). Året etter fikk prosjektet «Demokrati, menneskerettigheter og fredelig konfliktløsning» prisen fra Amalie Laksovs Minnefond til vern om menneskerettigheter.
- <sup>8</sup> The Facing History and Ourselves National Foundation (1999): *Facing History and Ourselves, Holocaust and Human Behaviour Resource Book*.

**Inge Eidsvåg, lektor og tidligere rektor ved Nansenskolen (Norsk humanistisk akademi) på Lillehammer.**

hvordan HEFs medlemmer går inn i en diskusjon der humanistiske kjerneverdier brytes. Et godt eksempel er debatten om rangering av menneskerettigheter (s. 397ff, 404ff). HEF har profilert seg som menneskerettighetsorganisasjon, og i den vanskelige avveiningen av ulike rettigheters relative verdi bidrar deltakerne til en diskusjon med høy allmenn relevans. Her viser boka HEFs potensial som forum for refleksjon og handling.

Paul Knutsen:

*Livet før døden. Human-Etisk Forbund 1956–2006*, Humanist Forlag, Oslo 2006, 565 s.

Lars Gule:

## Humanisme og islam

*Begrepet 'humanisme' kan forstås på flere måter. Det er utvilsomt uttrykk for en moderne, organisert livssynsbevegelse, men benevner også en bred idéhistorisk strømning med hovedrøtter i renessansen. Humanismen forstått på begge disse måtene kan vurderes i forhold til og sammenlignes med islam. Denne artikkelen vil berøre to spørsmål: Finnes det en idéhistorisk humanisme innenfor den islamske kulturkrets? Hvordan stiller den moderne livssynshumanismen seg til islam som religion?*

### Islamsk humanisme

Idéhistorisk betegner humanismen en bred tendens som spenner over en rekke – ofte innbyrdes motstridende – tankesystemer. Blant fellestrekkene finnes som regel en etisk og filosofisk tilnærming som vil hegne om menneskeslektens iboende verdighet og verdi, og som legger stor vekt på de kvaliteter som kjennetegner mennesket fremfor andre levende vesener, først og fremst evnen til rasjonalitet. Utvilsomt inngår humanisme i denne forstand som en komponent i en rekke filosofiske systemer.

Denne humanismen oppsto i renessansen, eller mer spesifikt i Italia i det 14. århundre, men bredte seg raskt utover i Europa. Humanistene la stor vekt på studiet av primærkilder, dvs. originaltekster, og satte studiet av senere tiders fortolkninger og kommentarer i annen rekke. Humanistisk utdanning, kalt *studia humanista* eller *studia humanitatis* (studiet av menneskeheten), kretset rundt studiet av de frie kunster: Latinsk og gresk grammatikk, retorikk, poesi, moralfilosofi (etikk) og historie. Den historisk primære betydning av «humanisme» med epoketilknnytning til renessansen, er i beslektet og litt utvidet forstand også uttrykk for et klassisk dannelsesideal som kom til uttrykk i vektleggingen av den klassiske (greske og romerske) kultur i motsetning til de kristne skrifter. Det kan nok diskuteres i hvilken

grad denne humanismen også representerte en implisitt religions- og/eller kirkekritikk, men i forlengelsen av denne tradisjonen ligger begynnelsen til den moderne religionskritikken, som begynner med kritikk av europeisk kristendom.

Den antroposentriske vending som kjennetegner renessansehumanismen, fikk vidtrekkende konsekvenser i den europeiske tradisjonen, både som første årsak til opplysningstiden og som samvirkende årsak med andre faktorer, særlig naturvitenskapens utvikling.

På samme måte som kristen teologi og virkelighetsforståelse var gudesentrert fram til renessansen, kjennetegner dette også islamsk ortodoksi og virkelighetsoppfatning. Men også innenfor islam (eller mer presist den muslimske kulturkretsen) utviklet det seg teologiske, filosofiske og mystiske posisjoner som i langt større grad tok utgangspunkt i menneskets rasjonalitet, erfaring og situasjon. Ikke minst i islams blomstringstid fra midten av det 8. og fram mot det 13. århundre framsto det teologer, filosofer, etikere, vitenskapsmenn, historikere, poeter og mystikere som fokuserte på den menneskelige erfaring i større grad enn på den absolutt transcendentale Gud. Blant disse var det mange som sto for en humanisme preget av kunnskapstørst, kosmopolitiske verdier, sje-nerøst, toleranse og forståelse.<sup>1</sup>

På samme måte som i renessansehumanismen noe senere, kom disse holdningene til uttrykk i en rekke tekster og praksiser. Disse muslimske tekstene spenner fra kjærlighetspoesi til pietisme, satire (ikke minst over makthaverne), historie og metafysikk, men også tekster som omhandler emner som jakt, musikk, dans, klær, politikk og markedet. Selvsagt kunne makthavere tillate seg en viss distanse til det religiøse lederskap. Derfor kunne de også oppmuntre mer sekulære kunster, og nyte livets gleder – inklusive vinen. Slike sysler var mer risikable for de som ikke sto under herskernes og herrenes beskyttelse. Likevel vokste det fram miljøer som dyrket sekulær poesi, kritiske holdninger til religion (og makthavere) og også nyt rusens gleder – og hyllet disse gleder i dikterisk form.

Innenfor slike miljøer ble det også skrevet skjønnlitterær prosa til underholdning og oppbyggelse, *adab*. *Adab* er et islamsk begrep fra arabisk som benevner en litterær sjanger. Sjangeren er kjennetegnet av et bredt menneskelig fokus og utviklet seg på høyden av abbasidkulturen i det 9. århundre og videre gjennom den muslimske middelalderen. Opprinnelig betydde ordet «handlingsnorm» eller «vane» og viste til handlingsmåter som skulle følges i det gamle Arabia fordi de var avledet av eksemplet til forbilledlige forfedre. Ettersom en slik praksis ble vurdert som prisverdig i middelalderens muslimske verden, fikk *adab* også betydningen «god oppdragelse», «høflighet» og «urbanitet». Parallelt med og vokst ut av denne utvidede sosiale betydningen av *adab*, fikk begrepet også et intellektuelt aspekt. Det ble synonymt med kunnskap om poesi, oratoriske evner, retorikk, klassisk arabisk stammehistorie, grammatikk, filologi og ikke-arabiske kulturer som innebar at en mann kunne kalles kultivert eller *adib*. Slike menn produserte en omfattende og lærd *adab*-litteratur, forbundet med mennesket og dets resultater. «Typisk for *adab*-litteraturen er en blanding av observerende, filo-

soferende og moraliserende stil, gjerne ispedd anekdoter, som på en frodig måte karakteriserer ulike folkeslag, skikk og bruk og forestillinger.»<sup>2</sup>

En viktig del av grunnlaget for den islamske humanismen finner vi allerede på 800-tallet i Bagdad-kalifenes anstrengelser for å samle kunnskap. Gjennom det omfattende oversettelsesarbeidet de initierte inspirerte man til en filosofisk utvikling som var kjennetegnet nettopp av en universalistisk orientering, og hvor Koranens begrep om mennesket utvides til et begrep om menneskeheten. «Slik omgrepet menneskeætta blir brukt i denne perioden, signaliserer det sterk interesse for det som er felles for alle menneske, og kva det vil seie å vere sant menneskeleg.»<sup>3</sup>

En av de første humanistisk orienterte etiske filosofene var Ahmad ibn Muhammad Miskawayh (932–1030), som også var vitenskapsmann, poet og historiker av persisk bakgrunn. Han var aktiv, også politisk, under buyid-perioden, en periode hvor et dynasti av persiske shiaer sikret kontrollen over kalifatet i Bagdad med tittel av storvisirer. Buyidene bidro til gjenopplivingen av persisk kultur i det muslimske kalifatet. Miskawayh forfattet det første store islamske verket om etikk, *Tadhib al-akhlaq* (Foredling av karakteren), som fokuserte på praktisk etikk, oppførsel og karakterutvikling. Han vektla en dydsetikk og skilte personlig etikk fra det som skjer i den offentlige sfære, og understreket fornuftens rolle i å etablere hva det er riktig å gjøre. Men han påpeker også behovet for å supplere fornuften med kjærlighet til andre: «Derfor må menneska elske kvarandre, for einkvar finn si fullending i ein annan, og lukka til den eine er ufullkommen utan den andres lukke.»<sup>4</sup>

Miskawayh fikk stor innflytelse på den islamske filosofien, ikke minst fordi han påvirket en av de mest innflytelsesrike muslimske tenkerne, Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058–1111). Selv om al-Ghazali

kritiserte sider av Miskawayhis tenkning, ikke minst hans vekt på rasjonalitet, overtok han mye av den etiske posisjonen hans. I det hele tatt representerer hovedtendensen i filosofien, også i den islamske kulturkretsen, i stor grad den form for humanisme som vektlegger fornuft og erfaring. Derfor kan Abu'l Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushds (1126–1198) oppgjør med al-Ghazalis antirasjonalistiske filosofi sies å være uttrykk for en humanistisk posisjon, i alle fall dersom vi anlegger en (kanskje for) vid forståelse av humanismebegrepet.

I denne forstand kan den islamske humanismen sies å ha fått et enda bredere samfunnmessig uttrykk i det muslimske Spania, hvor Ibn Rushd også virket, i perioden fra omkring år 1000 til begynnelsen av 1200-tallet. Her foregikk en levende intellektuell diskusjon og dialog mellom jøder, kristne og muslimer. Denne perioden representerer derfor en praktisk toleranse som også dagens (livssyns)humanisme kan lære av. Klassiske greske tekster, men også islamsk filosofi, ble oversatt til latin og ga viktige impulser til Europa – og det som skulle bli renessansen.<sup>5</sup>

Ortodoks islam vektlegger ytre konformitet, særlig livsførsel i overensstemmelse med loven – *sharia* – på en måte som virker steril på mange. Reaksjonen på denne ortodoksien var framveksten av *sufismen*, den islamske mystikken som vektlegger individets egen vei til Gud. I en del utgaver er det heller ikke tvil om at sufismen representerer en type immanent gudsforståelse: Gud kan søkes i den enkeltes indre fordi den enkelte også er Gud. I en slik tenkning står selvsagt mennesket i sentrum, men på en måte som står i motsetning til den rasjonelle og erfaringsbaserte oppfatningen av menneskets situasjon.

Den islamske humanismen fikk lite gjennomslag i billedkunsten, i motsetning til renessanshumanismen. De billedlige kunstuttrykk i islam var og er preget av abstraksjon og det guddommelige. Derfor er humanismen i for eksempel malerkunsten et rela-

tivt nytt fenomen i den islamske kulturen. Selv om *adab*-litteraturen også omfattet prosa, er den europeiske romanens fokus på individets handlinger, livsløp og skjebne fraværende. Romanen og teaterets drama er moderne kunstformer som først har vunnet innpass i den muslimske verden i moderne tid.

Det har vært snakket om en islamsk renesanse knyttet til de ovenfor nevnte epokene og strømningene, og dette kan være en riktig karakteristikk, men det som da krever forklaring er hvorfor denne humanismen ikke ble videreutviklet i de følgende århundrene. Dette er en omfattende diskusjon som ikke skal refereres her, men det er grunn til å peke på at ortodoksiens seier bidro til å delegitimere slike aktiviteter – blant annet vitenskap og filosofi – som ikke falt inn under ortodoksiens rammer for det akseptable.<sup>6</sup> Dette fjernet trolig også mye av det intellektuelle rommet og sosiale og økonomiske grunnlaget for videreutvikling av en islamsk humanisme.

#### Livssynshumanismen og islam

Dagens islam er et omfattende og mangfoldig fenomen. Dagens islam bærer med seg den middelalderske ortodoksien, men har også fått mange nye impulser. Kanskje er dagens islam et mer heterogent fenomen enn noen gang tidligere i historien. Det er derfor vanskelig å stille livssynshumanismen (som heller ikke er noe enkelt og enhetlig fenomen) overfor det mangfold som er islam i dag. En slik kontrastering vil derfor være preget av en del forenklinger og generalisering, men som en introduksjon til temaet kan en slik tilnærming være tillatt. Dessuten synes det ikke å være tvil om at innenfor det islamske mangfoldet er det mer konservative og fundamentalistiske tolkninger som har inntatt en hegemonisk posisjon de siste tre–fire tiårene. Det er derfor både filosofiske og politiske grunner til å utfordre den formen for ortodoksi som preger dagens islam.<sup>7</sup>

## Norsk humanistmanifest 2006

Humanismen er et livssyn som setter mennesket i sentrum og fremhever den enkeltes menneskeverd, selvstendighet, ukrenkelighet og iboende verdighet. I Norge er dette livssynet også kjent som *humanetikk*.

Humanismens virkelighetsforståelse, etikk og menneskesyn er basert på fornuft og erfaring, rasjonell og kritisk tenkning, empati og medmenneskelighet. Sentralt i humanismen er at mennesker alltid skal behandles som mål i seg selv.

Humanismens menneskesyn kommer til uttrykk i FNs menneskerettighetserklæring: «Alle mennesker er født frie og like i verdighet og rettigheter. De er utstyrt med fornuft og samvittighet og bør handle mot hverandre i brorskapets ånd.»

Humanismen vokste ut av den samme tradisjonen for fri tenkning som gav opphav til moderne vitenskap – en tradisjon som har inspirert mange av verdens fremste tenkere og kunstnere og som har vært en viktig impuls i utviklingen av demokrati og menneskerettigheter.

Humanismen har ingen eviggyldige skrifter eller sannheter hevet over kritikk. Dens verdier er underlagt pågående kritisk refleksjon.

Humanister anser at moralske verdier har sin basis i menneskets natur og erfaringer og at de har forståelse og omsorg for andre som grunnlag. Vi har en naturlig evne til å leve oss inn i andres situasjon som kommer til uttrykk gjennom vår samvittighet og som gjør oss til moralske vesener.

Vi har ansvar for våre handlinger og valg, for hverandre og for kommende generasjoner. Vi må arbeide sammen med andre for det felles beste og ta inn over oss vårt ansvar for og avhengighet av natur og miljø.

Den enkelte har behov for beskyttelse. Derfor trenger vi normer og regler for mellommenneskelig atferd, avledet av respekt og omtanke.

Tilværelsen har ingen forutbestemt mening; vi er frie til å skape mening og finne mål for våre liv. Fellesskapet har et ansvar for å legge til rette for at den enkelte skal kunne leve et rikt og meningsfullt liv på egne premisser.

Gjennom seremonier markerer fellesskapet viktige begivenheter i den enkeltes liv. Seremoniene er for mange en viktig del av en praktisk humanisme.

Humanister lar seg inspirere av naturen og av den mangfoldige kulturen mennesker har skapt og skaper. Humanismen anerkjenner kunstens betydning for personlig utvikling og tilfredshet og fremholder dens evne til å gripe inn i og forandre våre liv.

Humanismen fremholder verdien av undring og anser at pålitelig, etterprøvbar kunnskap blir til gjennom en pågående prosess av observasjon, evaluering og revisjon. Vitenskapelige teorier og resultater er ikke eviggyldige sannheter og må underlegges kritisk granskning og etterprøving.

Fri forskning har vært og er av avgjørende betydning for å finne løsninger på problemer og utfordringer menneskeheten står overfor. Teknologi og vitenskap er midler til å skape en bedre verden, men må anvendes med varsomhet. Vitenskapen gir metodene, vi har alle et ansvar for å fastsette målene.

Humanister anser demokratiet og individets rettigheter for å være grunnleggende, rasjonelt begrunnede verdier. Vi tar avstand fra totalitære religiøse og politiske ideologier og tenkemåter.

Humanismen er uten forestillinger om guder eller andre overnaturlige makter, men understreker verdien av respekt for andre menneskers livssynsvalg og toleranse for innholdet i deres livssyn. Humanister kjemper for livssynsfrihet, som inkluderer retten til frihet *fra* religion.



Det humanistiske livssynet springer ut av renessansehumanismen og opplysningstiden. Gjennom opplysningstiden vektlegges i enda større grad enn i renessansen den menneskelige fornuft og erfaring. Samtidig utvikles forestillingen om menneskerettigheter. Disse omfatter livssynsfriheten, noe som i sin tur både muliggjør religionskritikken og stiller krav til toleransen. Denne idéhistoriske linjen er tydelig til stede i «Norsk humanistmanifest 2006» (se boks), nylig fastsatt av Human-Etisk Forbund. Manifestet gir i kortform et bilde av den norske organiserte humanismens posisjon i dag. Med utgangspunkt i dette manifestet kan vi drøfte humanismens forhold til islam.

Når det heter at humanismen setter mennesket i sentrum og fremhever den enkeltes menneskeverd, selvstendighet, ukrenkelighet og iboende verdighet, blir det åpenbart at humanismen som organisert bevegelse stiller seg i skarp opposisjon til alle former for fundamentalistisk religion. Derfor er det ikke vanskelig å forstå at aktivistiske humanister og Human-Etisk Forbund de siste årene har skjerpert kritikken av islam, islamsk fundamentalisme og politisk islam.<sup>8</sup> Kritikken fokuserer særlig på den totalitære karakteren politisk islam og islamsk fundamentalisme framtrer med. Slike totalitære trekk har islamismen felles med andre totalitære politiske ideologier, ikke minst fascismen. En påpekning av slike likhetstrekk gjør likevel ikke den islamske fundamentalismen til ren fascisme. Til det er de relevante forskjellene i ideologi og politisk praksis for store. Fellestrekkene mellom islamsk fundamentalisme og fascisme er likevel mange nok til å karakterisere denne fundamentalismen, særlig i de politiserte utgavene, som fascistoid. I dette ligger at fundamentalismen tenderer mot fascisme, at den i noe av sitt innhold «er» fascistisk. En måte å få fram denne tendensen på terminologisk, er gjennom ny-ordet islamofascisme. Dette ordet må ikke forstås som synonymt med fascisme, men som uttrykk for de fascistlig-

nende trekkene ved den islamske fundamentalismen. I sum: Mange av, men ikke alle, de fundamentalistiske gruppene må kunne karakteriseres som islamofascistiske. Likhetstrekkene mellom religiøs fundamentalisme og fascisme skal ikke overdrives, men må heller ikke underslås, nettopp fordi fellestrekkene demonstrerer at begge typene bevegelser kan sies å være reaksjoner på modernitetens meningstap og rolle- og verdipluralisme.<sup>9</sup>

Fordi humanismen anser seg for å ha vokst ut av den samme tradisjonen for fri tenkning som gav opphav til moderne vitenskap og var en viktig impuls i utviklingen av demokrati og menneskerettigheter, har den organiserte humanismen også stått i skarp opposisjon til fascismen og stalinismen. Derfor ville det være underlig om humanistbevegelsen skulle overse de totalitære trekkene i islamismen.

Islamske fundamentalister insisterer på sin åpenbarings evige sannhet, slik disse kommer til uttrykk i Koranen. Hamas' grunnlagsdokument fra 1988 kan stå som eksempel på denne orienteringen mot religionens fundamenter. Der formuleres det religiøse og ideologiske utgangspunktet for bevegelsen:

«Artikkel 1: Den islamske motstandsbevegelsen: Bevegelsens program er islam. Fra islam henter den sine ideer, måte å tenke på og forståelsen av universet, livet og mennesket. Den henvender seg til islam for å finne avgjørelser for all atferd og er inspirert av islam som veileder i alle skritt.»<sup>10</sup>

På sin side bygger ikke humanister på evigyldige skrifter eller sannheter hevet over kritikk. De humanistiske verdier er underlagt en kontinuerlig kritisk refleksjon. Igjen er kontrasten slående.

Der hvor religiøse systemer insisterer på en transcendent virkelighet som er mer virkelig enn den erfaringsbaserte, er humanismens virkelighetsforståelse basert på fornuft

og erfaring, og rasjonell og kritisk tenkning. Dette er med på å forankre både menneskesyn og etikk i de dennesidige. Dette vil være en vaksine mot den transcendentale fristelse som kan føre til at dette livet blir mindre viktig. Derfor tar også humanister skarp avstand fra den døds-kultus som kjennetegner enkelte ytterliggående islamistiske grupper, og som legitimerer terror gjennom selvmordsbombing.

Den humanistiske etikken tar utgangspunkt i erfaring, fornuft, empati og medmenneskelighet. De moralske verdiene har sin basis i menneskets natur og erfaringer, i motsetning til guddommelige åpenbaringer og gudgitte lover. Humanismen har forståelse og omsorg for andre og mennesket naturlig evne til å leve seg inn i andres situasjon som sitt grunnlag. Det er dette som kommer til uttrykk gjennom vår samvittighet – og som gjør oss til moralske vesener, ikke referanser til guddommelige regler. Det er mennesket som har ansvar for sine handlinger og valg, for hverandre og for kommende generasjoner. Derfor tilslutter humanister seg den kantianske tese at mennesket alltid skal behandles som et mål i seg selv, aldri bare som middel til noe annet.

Den enkelte har behov for beskyttelse. Derfor trenger vi normer og regler for mellommenneskelig atferd, avledet av respekt og omtanke for hverandre. I denne sammenheng har rettsstatlige prinsipper, individets rettigheter og demokratiet vist seg å være både grunnleggende og gode, rasjonelt begrunnede verdier. Mot denne bakgrunn har det internasjonale menneskerettighetssystemet blitt meget sentrale for norsk og internasjonal humanisme. Her står humanismen i motsetning til de religiøse systemer og ideologier som avviser menneskerettighetene. Dette gjelder ikke minst islamske tenkere som avviser menneskerettighetene som enten menneskeskapte i opposisjon til guddommelig lov, eller som ikke forenlig med muslimske samfunns kultur og tradisjon. Andre muslimske tenkere vektlegger

Guds allmakt og argumenterer for at menneskerettighetene i islam må forstås som *avledet* og bestemt av menneskets plikter overfor Gud. «Det essensielle kjennetegnet ved menneskerettigheter i islam er at de konstituerer forpliktelser forbundet med det guddommelige og har fått sin kraft avledet fra denne forbindelsen,» sier Abdul Aziz Said.<sup>11</sup> Oppfatningen deles også av den prominente muslimske intellektuelle Seyyed Hossein Nasr<sup>12</sup> og av Allabuksh K. Brohi, en tidligere minister for lov og religion i Pakistan:

«Strengt tatt tilhører alle rettigheter Gud, og alt menneskene kan få er deres korrelater, det vil si plikter. Mennesket har ingen rettigheter i forhold til Gud [...]

Etter islamsk oppfatning finnes det derfor strengt tatt ingen menneskerettigheter. Mennesket står i gjeld til Gud fordi det har erkjent å være underkastet Hans lov, og det kan bare frelse seg selv ved å gjøre sin plikt – det vil si oppfylle loven og betale gjelden det skylder sin Mester.

Når det er sagt, er det viktig å unngå mulige misforståelser ved å merke seg det faktum at ut fra pliktene en troende har overfor Gud og dermed sin Skaper, må det følge at Guds skapninger eller deres medmennesker har rettigheter overfor den troende eller i forhold til troende.»<sup>13</sup>

For mange humanister er menneskerettighetene et rasjonelt og moralsk bindende uttrykk for normer som fortjener den globale tilslutning de har fått. Selv om humanister ikke benekter at menneskerettighetene har et historisk og geografisk opphav i Vesten, påpekes deres universelle karakter. I denne universalismen ligger også en videreføring av renessansehumanismens fokus på universelle normer og regler. En slik universalistisk tenkning finnes også innenfor den islamske humanismen, men denne har beskjedne kår i dagens muslimske verden.

Når humanister lar seg inspirere av naturen og av den mangfoldige kulturen mennes-

ker har skapt og skaper, er det uttrykk for menneskelig nysgjerrighet og kunnskaps-hunger. Søken etter ny viten er også en form for kreativitet, som også ses i kunstens betydning for personlig utvikling og tilfreds-het. Derfor har ikke humanister problemer med å anerkjenne kunstens evne til å gripe inn i og forandre våre liv.

I forhold til dette området skiller ikke det humanismens oppfatninger seg nødvendigvis svært mye fra de religiøse livssynenes kunstoppfatning. Men mens religiøs kunst skal framheve det guddommelige i tilværelsen, og det også settes klare grenser for det kunstneriske uttrykket, framhever humanismen kunstens dennesidige verdi og avviser grenser for kunsten. Den kunstneriske friheten blir derfor viktig for humanister, i motsetning til islamismen som både vil bruke kunsten til religiøst-politiske formål og begrense dens uttrykk.

Striden om Muhammed-karikaturene vin-teren 2006 demonstrerte denne motset-ningen tydelig. Selv om karikaturtegninger er en ganske spesiell sjanger, er det ikke tvil om at denne sjangeren berører både kunstnerisk frihet spesielt og ytringsfrihet generelt. De mange sterke reaksjonene fra ytterliggån-ende muslimer, som opplevde seg krenket av Muhammed-tegningene, fikk et merkelig gehør hos andre religiøse mennesker som også gjerne ville begrense muligheten for kritiske ytringer som rammer det hellige.

#### Islam, humanisme og religionskritikk

I den humanistiske tradisjon er religionskri-tikken sentral. Derfor er det naturlig at humanister setter et kritisk søkelys på islam og stiller disse spørsmålene for å undersøke – og eventuelt påvise – hvordan islam står i motsetning til vitenskapelig kunnskap og moderne verdier. Humanismen fremholder verdien av undring og anser at pålitelig, etterprøvbar kunnskap blir til gjennom en pågående prosess av observasjon, evaluering og revisjon. Vitenskapelige teorier og resultater er ikke eviggyldige sannheter og

må underlegges kritisk granskning og etter-prøving. Fri forskning er også av avgjørende betydning for å finne løsninger på problemer og utfordringer menneskeheten står overfor. Teknologi og vitenskap er midler til å skape en bedre verden, men må anvendes med var-somhet. Vitenskapen gir metodene, vi har alle et ansvar for å fastsette målene.

Selv om humanismen er uten forestil-linger om guder eller andre overnaturlige makter, understrekes verdien av respekt for andre menneskers livssynsvalg og toleranse for innholdet i andres livssyn. Humanister kjemper for livssynsfrihet, noe som også inkluderer retten til frihet fra religion. Helt fram til 1900-tallet risikerte fritenkere og humanister i Vesten liv og helse i kampen mot kristendom og kirke. Det er nødvendig med den samme kritiske holdning og kamp i forhold til islam og særlig de fundamentalis-tiske utgavene. I Vesten har humanismen vunnet over kristenfundamentalismen. Blant annet har den vitenskapelige kritikken av kildene for religionen ført til et tvisyn i orga-nisert kristen sammenheng. Svært få kristne mener at alt som står i Bibelen er Guds ord som skal følges til punkt og prikke. Det må være riktig å si at i store deler av kristenhe-ten er det beste tatt ut av troen og videreført i en langt mer liberal kristendomsforståelse enn i tidligere tider. Dermed har det blitt rom for kritikk og tvil. Slik er også hat erstattet av toleranse. Hvis vi ikke klarer å åpne for det samme tvisynet i islam, vil verden stå over for store problemer med religiøs fana-tisme og vold i lang tid framover.

Noen vil si at en slik kritikk vil bidra til ytterligere å stigmatisere den muslimske minoriteten i Vesten og i Norge, at det vil styrke den generelle islamofobien og frem-medfiendtligheten vi opplever ikke bare i Norge, men i hele den vestlige verden. Denne problemstillingen er relevant. Selv-sagt kan en humanistisk kritikk plukkes opp og brukes av andre med en fremmedfiendtlig agenda, men det kan ikke være riktig å avstå fra en holdbar kritikk av forferdelige hold-

ninger og forhold fordi andre kan komme til å misbruke kritikken til egne formål. Ved å holde munn ville arenaen for berettiget islamkritikk blitt overlatt til rasister, nyna-zister og fremmedfiendtlige politikere. De ville oppnå legitimitet for sine fremmedfi-entlige og rasistiske holdninger via den berettigede kritikken, for folk flest er ikke dummere enn at de ser hvor kritikk er beret-tiget. Ved ikke å tørre å si fra eller stille krav om at også muslimer – og særlig deres reli-giøse ledere – må forplikte seg på mennes-kerettighetene og demokratiet, bidrar man faktisk til fremmedfiendtligheten.

#### Relevant litteratur

- Goodman, Lenn G. *Islamic Humanism*, Oxford / New York: Oxford University Press, 2003
- Gule, Lars, *Islam og det moderne*, Oslo: Abstrakt forlag, 2006
- Ibn Warraq, *Hvorfor jeg ikke er muslim*, Oslo: Humanist forlag, 2004
- Leirvik, Oddbjørn, *Islamsk etikk – ei idéhis-torie*, Oslo: Universitetsforlaget, 2002
- Leirvik, Oddbjørn, *Islam og kristendom. Konflikt eller dialog?*, Oslo: Pax forlag, 2006

#### Noter:

- <sup>1</sup> Se den utmerkede oversikten til Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism*, Oxford / New York: Oxford University Press, 2003.
- <sup>2</sup> Gunvor Mejdell, «Arabere», Store norske lek-sikon, nettutgaven, [www.snl.no/article.html?id=445684](http://www.snl.no/article.html?id=445684) (nedlastet 16. september 2006).
- <sup>3</sup> Se Oddbjørn Leirvik, *Islamsk etikk – ei idéhis-torie*, Oslo: Universitetsforlaget, 2002, s. 135 (eller hans bok *Islam og kristendom. Konflikt eller dialog?*, Oslo: Pax forlag, 2006, s. 58ff).
- <sup>4</sup> Miskawayh, Tadhīb al-akhlaq, sitert etter Leir-vik, *Islamsk etikk – ei idéhistorie*, op.cit., s. 139.
- <sup>5</sup> Leirvik, *Islam og kristendom*, op.cit., s. 62ff.
- <sup>6</sup> Dette er en diskusjon som henger sammen med debatten om islams tilbakegang og stag-

nasjon mer generelt. For litt om dette, se min avhandling *Social Development and Political Progress in Two Traditions*, Larvik: Ariadne forlag, 2003, s. 304ff. Se også min bok *Islam og det moderne*, Oslo: Abstrakt forlag, 2006, kap. 2.

- <sup>7</sup> Det er notorisk vanskelig å si hva islam «er» eller hvordan man skal måle hva som domine-rer. Min innfallsvinkel er både fenomenologisk – hva kan jeg observere – og litt mer systema-tisk basert på opinionsundersøkelser, oppslut-ning om bevegelser og partier i valg. For mer om denne problemstillingen om dominerende vs. marginale grupper i dagens islam, se *Islam og det moderne*, kap. 1, 6 og 7.
- <sup>8</sup> Se for eksempel «Islam er livsfarlig», intervju med Levi Fragell i forbindelse med hans avgang som president for International Huma-nist and Ethical Union (IHEU), *Dagbladet*, 6. mai 2003.
- <sup>9</sup> Lars Gule, *Islam og det moderne*, Oslo: Abstrakt forlag, 2006, s. 235–36.
- <sup>10</sup> Se Hamas Covenant i Wikipedia, [http://en.wikisource.org/wiki/Hamas\\_Covenant](http://en.wikisource.org/wiki/Hamas_Covenant) (nedlas-tet 6. november 2005).
- <sup>11</sup> Abdul Aziz Said, «Precept and Practice of Human Rights in Islam», *Universal Human Rights*, 1 (1979), s. 63 (min oversettelse).
- <sup>12</sup> Seyyed Hossein Nasr, «The Concept and Reality of Freedom in Islam and Islamic Civi-lization», i Alan S. Rosenbaum (red.), *The Phi-losophy of Human Rights – International Per-spectives*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1980.
- <sup>13</sup> Allabuksh K. Brohi, «Human Rights and Duties in Islam – a Philosophic Approach», i Salem Azzam (red.), *Islam and Contemporary Society*, London: Longman / Islamic Council of Europe, 1982, s. 233 (min oversettelse).

**Lars Gule, studieleder, Senter for flerkulturelt og internasjonalt arbeid, HiO. Tidligere general-sekretær i Human-Etisk Forbund. Adr.: Lars.Gule@hio.no**

**Per Anders Aas:**

## Humanisme via arkitektur

### Er det mulig?

Ett av kompetansemålene i KRL-planen for grunnskolen – under området *Livssyn* etter 10. årstrinn – er at «eleven skal kunne gjenkjenne og beskrive humanistiske ideer og verdier i kunst, arkitektur og musikk». Tilsvarende mål finnes under religionene, der «eleven skal kunne beskrive og reflektere over særtrekk ved kunst, arkitektur og musikk knyttet til» kristendommen, jødedommen, islam, hinduismen og buddhismen.

Målformuleringene er altså ulike. For religionene gjelder det særtrekk «knyttet til» den respektive religionen, noe som åpner for å studere f.eks. kirkekunst og tempelarkitektur. Her slutter man seg til tidligere planer og praksis, der det er utviklet mye undervisningsmateriale.

For humanismen er det derimot tale om «humanistiske ideer og verdier i» de ulike estetiske ytringene. Men slike ideer/verdier kan knapt knyttes entydig til bestemte materielle uttrykk – i hvert fall ikke når det gjelder arkitektur. Det er forskjell på å beskrive estetiske ytringer slik de faktisk har ledsaget de ulike religionene, og på den annen side å abstrahere visse humanistiske ideer/verdier og lese dem ut av (inn i?) et arkitektonisk materiale.

Forsøk på å identifisere en egen «humanistisk arkitektur» vil lett føre galt av sted. Man kunne peke på *klassisismen*, da humanisme ofte knyttes til antikkens menneskesyn – men de mest «klassiske» byggene var religiøse templer, og nyklassisismen var også nazismens monumentalarkitektur. Man kunne peke på *funksjonalismen* og dens idé om fornuft og universalitet – men knapt noen arkitekturform er blitt utskjelt mer for sin umenneskelighet. Man kunne peke på *postmodernismen* med dens farvel til «form

follows function»-doktrinen og se det humane i leken og frigjøringen fra nyttetvang (et gammelt dannelseshumanistisk ideal). Men mange vil innvende at i tapet av en sammenhengende mening går nettopp humanismen tapt.

Eksempelene viser at en enkel kopling mellom humanisme og bestemte stilretninger kan skape forvirring. Men de viser også at arkitekturen kan brukes som innfallspunkt til å diskutere hva humanistiske verdier faktisk er – og at de kan hjelpe oss å drøfte det flertydige som ligger i en humanistisk verditradisjon.

Slik sett vil målet om å «gjenkjenne og beskrive humanistiske ideer og verdier» i arkitekturen kunne åpne for en læringsform der man tar utgangspunkt i det konkrete, anskuelige for å drøfte det abstrakte, uanskelige. Men for at planen skal fungere slik, trengs en refleksjon blant oss KRL-lærere, som gjør at vi ikke praktiserer den som mekaniske konkretiseringer.

På oppdrag fra KRL-nettverket arbeider jeg dette skoleåret med prosjektet «Arkitektur som innfallspunkt til livssynsundervisningen». Målet er å bidra med stoff til en slik refleksjon, dvs. søke noen teoretiske retningslinjer, antyde fagdidaktiske overveielser og foreslå metodiske opplegg. Under *krlnett.no* blir det i løpet av våren 2007 etablert en liten ressurside om arkitektur og livssyn – ikke bare med sikte på tematikken humanisme/arkitektur, men arkitektur som innfallspunkt til livssynsundervisning generelt. Hensikten er altså ikke bare å drøfte en enkelt målformulering, men å gripe fatt i den interesse for det estetiske uttrykk som har framtrådt på tvers av faggrensene siden L97, og som videreføres i Kunnskapsløftet.

Altså: *Hvordan kan arkitektur brukes som innfallspunkt til livssynsundervisningen?* I første rekke: *Hvordan kan KRL-planens «humanistiske ideer og verdier» gjøres til gjenstand for klarere forståelse og mer nyansert refleksjon gjennom bruk av arkitektur som referanse?*

### Innfallsvinkler

Det er mange veier inn i dette stoffet, noe jeg håper nettsiden vil reflektere. Her noen spredte og foreløpige antydninger:

1. *Kan hus tale?* På hvilken måte kan noe så abstrakt som livssyn – eller visse idéer og verdier – komme til uttrykk i noe så konkret som arkitektur? Hva har teoretikere tenkt?
2. *Mennesket i sentrum?* Hvor langt kommer vi ved å gå inn ahistorisk – dvs. med utgangspunkt i generelle humanismedefinisjoner som idéen om mennesket i sentrum? Hvordan kan arkitektur kan gjøre mennesket stort eller lite, sentralt eller perifert? Et tempel kan markere at noe er større enn mennesket (høye trapper, «guddommelige» dimensjoner); en tilsvarende idé kan finnes uttrykt i en totalitær arkitektur som f.eks. nazismens. Men det finnes også arkitektur som skyver mennesket ut av sentrum i forhold til naturen, dvs. vektlegger det økologiske.
3. *Det gode liv?* Vi kan ta utgangspunkt i arkitekter og byplanleggere som har et uttalt mål om å skape «menneskelige» omgivelser, dvs. hvor mennesker kan trives, unngå vold etc. Altså knyttet til sosial velferd. Men er velferd og trivsel det samme som humanisme?
4. *Verdslige hus?* Vi kan se på bygninger med praktiske funksjoner som skal realisere menneskelige fellesskap – dvs. som motpart til religiøse kultbygg. Her finnes forskning f.eks. om fenomenet «Folkets hus» og hvordan dette som arbeiderbevegelsens og folkets forsamlingslokaler i mellomkrigstida videreførte arkitekturtradisjonen fra bedehusene! Her er vi med

ett inne i diskusjonen om humanisme som fellesanliggende eller partikulært livssyn: Kirken tilhører noen, rådhuset tilhører – ikke noen andre, men alle?

5. *Verdier i stilhistorien?* Vi kan gå inn i arkitekturhistorien og se på hvordan man har villet realisere humanistiske idéer gjennom ulike stilarter, ofte ledsaget av programmerklæringer med humanistiske ambisjoner.

I denne underveis-artikkelen må jeg nøye meg med å vikle ut en liten bit av en tråd, særlig knyttet til det siste: forholdet mellom historiske arkitekturformer og verdier – som vi nettopp har sett er både problematisk og innbydende.

Men først litt om arkitekturens rolle. Er ikke arkitektur noe som hører hjemme i marginen, noe bilderedaktøren tar seg av til slutt, en illustrasjon til det egentlige, som er *tanken*? Eller kan arkitektur være begynnelsen?

### Arkitektur som forståelsesform

I dag ser vi en økende interesse for arkitektur og design, samtidig som området åpnes for tverrfaglige tilnærminger. Dette kan ha sammenheng med at arkitekturen på en særlig måte *peker ut over seg selv*. Den har en praktisk, men også en representativ funksjon. Tydeligere enn mange andre kulturuttrykk kan den bære og billedliggjøre verdier.

Det har vært hevdet at mens kulturen i nyere tid har sitt mest karakteristiske uttrykk i skriften, hadde den tidligere sitt fremste uttrykk i arkitekturen. Manuel Castells skriver at arkitekturen alltid har vært uttrykk for dypere samfunnstendenser: «för sådant som inte kunnat uttalas öppet men som ända varit starkt nog för att formas i sten, betong, stål, glas och i de visuella föreställningarna hos människor som skulle bo, driva handel och dyrka i sådana former». En tidlig talsmann for dette synet var Victor Hugo, som tenkte seg at det spesifikke for enhver epoke og kultur kom til uttrykk i tidas bygninger. Hugos idé ble tatt opp av modernistiske arki-

tekter som Frank Lloyd Wright og Walter Gropius, med Bauhaus-utopien om arkitekturen som utgangspunkt for å bygge et nytt samfunn. Den arkitektoniske utopien uttrykker både kulturens og individets dypeste drivkrefter.<sup>2</sup>

Arkitektur har både i eldre og nyere tid hatt en ideologisk funksjon. Fra kunstfilosofier som John Ruskin på 1800-tallet via mellomkrigstidas modernister til dagens teoretikere har den også utgjort et *humanistisk* prosjekt: et middel til å synliggjøre og virkeliggjøre menneskelige verdier. – I *The Seven Lamps of Architecture* undersøker Ruskin «forholdet mellom arkitektoniske former og formingen av mennesket,» skriver Dag T. Andersson:

Selve grunntanken hos Ruskin er at kunstnerisk form har moralsk gehalt og realitet. Det betyr at måten vi formgir verden på i kunst og arkitektur, virker avgjørende inn på våre muligheter for å realisere våre egne liv og på hvordan vi lever i forholdet til våre medmennesker. *Seven Lamps* er en bok om det moralske innholdet i arkitektoniske former.<sup>3</sup>

Arkitekturen relaterer seg altså til livssynskomponenter som moral og menneskesyn – men også virkelighetsforståelse: Kristin Gjesdahl påpeker at det «fra filosofiens side finnes en uttalt vilje til å trekke på metaforer og forklaringsmodeller fra arkitekturen, alt sammen ut fra den tanke at fornuftens egne strukturer best lar seg forstå gjennom en arkitektonisk logikk».<sup>4</sup> Arkitekturen har altså ikke en sekundær funksjon som dekorativt supplement, men snarere en primær funksjon som erkjennelsesverktøy.

I denne artikkelen vil jeg antyde at arkitektur kan brukes til å ta opp et aktuelt humanistisk diskusjonstema: Er *det menneskelige* noe abstrakt og universelt, eller knyttet til partikulær identitet, tradisjon og tilhørighet?

#### Det klassiske: det normative

«Ti det som er sjelen i klassisk diktning og i all klassisiststrebene: kjærligheten til det i

dypeste forstand normale vil aldri opphøre å virke,» skriver idéhistorikeren A.H. Winsnes.<sup>5</sup> Han siterer Valéry på at klassisk kunst oppfordrer dikteren til å meddele idéen om *menneskets fullkommenhet*, og han trekker opp en front mellom det partikulære – nasjonalt/kulturelt eller psykologisk forstått – og det allmenne:

Når vi har smakt nok på lokalfarve og tidskostyme, når hver sjeelig abnormitet, når hver liten grend eller flokk har fått beskrevet sin eiendommelighet eller «særhått», vil vi begynne å forstå hvad der lå i læren om tidens og stedets enhet, vi vil skjønne at det var ingen teori diktert av en vilkårlig pedantestetikk, men at den var vokset frem av selve den klassiske kunsts vesen, av dens vilje til det normative, til almengyldighet.

Det Winsnes her skriver om litteratur og kunst, gjelder ikke minst arkitekturen. Humanismen har vært knyttet til det *klassiske*: antikkens idealiserte menneskebilde og dets revitalisering i renessansen. Protagoras' setning om mennesket som alle tings mål fikk nedslag i arkitekturen: De menneskelige mål – forholdet mellom kroppsdelene – ble sett som fullkomne og kunne overføres til proporsjonslover for bygninger.

Det er derfor teoretisk mulig for en KRL-lærer med blikk for de fem ferdigheter å la elevene måle armer og bein, regne og sammenlikne med antikke templer – for så vidt i en humanistisk tradisjon. Men vil elevene dermed lære det som er nødvendig i en tid da humanistiske verdier trues?

Jeg tror det ligger noe vesentlig i måleaktiviteten. Hvem er det som i moderne tid har studert menneskekroppen med passer og målebånd? Ja, nettopp: rasehygienikerne.

Poenget er at det klassiske menneske – idealisert som det unge, hvite, vakre – tidlig ble gjort til norm for menneskelighet. Det aristokratiske idealet om det høyest menneskelige, dyrkelsen av kvalitet, har sin bakside i *kvalitetsgradering*, forakt for svakhet og fremmedhet.



Her havnet ikke humanisten Winsnes, snarere tvert imot. Men vi bør ta inn at ethvert ideal om normativitet («kjærligheten til det i dypeste forstand normale») kan ha en mulig skyggeside: utstøtelsen av det som er annerledes, for ikke å si «entartet».

Den klassiske arkitekturen, slik vi kjenner den fra greske templer, ble alt i antikken systematisert til norm av Vitruvius, den første arkitekturteoretiker. Særlig dreide det seg om de klassiske *søyleordene*: dorisk, jonisk, korintisk. Da Vitruvius ble tatt fram i renessansen og seinere, gikk debatten stadig på forholdet mellom norm og variasjon. Var det «lov» å frigjøre seg fra reglene?<sup>6</sup> Og overgangen fra å anvende normer direkte til å tolke dem fritt, speiler også veien inn i det moderne; noen vil kalle det et humanistisk prosjekt.

Klassisk arkitektur sprang ut av en historisk tradisjon, med det arkitekturteoretikeren Christian Norberg-Schulz har kalt «nameable objects», dvs. typologiske enheter som tårn, kuppel, portal osv, som er lettere å identifisere enn modernismens abstrakte elementer.<sup>7</sup> De konkrete enhetene kunne læres, dyrkes og drømmes om. Etterhvert kom de til å representere en universell ambisjon, forbilder for alle tider.

Også i *etikken* fant man identifiserbare «nameable objects»: de klassiske dydene tapperhet, rettferdighet, måtehold og visdom. Dette var idealer å strekke seg etter for å realisere det fullkomment menneskelige. De hadde et historisk opphav, men ble i virkningshistorien tillagt universell gyldighet.

Antikken gir oss altså et vokabular, den gir oss *normer med navn*, i arkitektur som

etikk. Er det et slikt språk vi trenger i en pluralistisk virkelighet (jf. relanseringen av dydsetikken) – eller må forsøk på å gjøre partikulære erfaringer til felles referanse møtes med skepsis?

#### Det moderne: det rasjonelle

Spørsmålet settes på spissen i det moderne. Her er tradisjonen forlatt, men den universelle ambisjonen forsterket – denne gang begrunnet i fornuft og formålstjenlighet.

Den franske revolusjon hadde også røtter i en linje fra antikken, den demokratiske: ikke det høyest menneskelige, men det felles menneskelige. – Men hva er menneskets «minste felles multiplum», når man frir seg fra fastlagte forbilder og starter fra scratch? Modernitetens svar var *fornuften*, enten den tok utgangspunkt i prinsipper eller erfaringer. Den menneskelige minimalismen – idealet om det fornuftsstyrte individ, fri fra tyngende tradisjon – hadde sitt motstykke i den arkitektoniske minimalismen: «Less is more!» (Mies van der Rohe).

Idéen om en felles fornuft kommer til uttrykk hos Kant. Ingen fastlagte dyder, men en rasjonalitet forpliktet på abstrakte prinsipper. Idéen videreføres av Habermas: fornuften er universell og kan gi basis for felles samtale og handling. Men fornuft kan også koples til det formålsrasjonelle, den utilitaristiske tradisjonen – ikke minst demonstrert i markedets logikk.

I moderne arkitektur finner vi nettopp denne doble fornuftsorienteringen: En bygning formes ikke ut fra forbilder, men ut fra prinsipper (estetiske/tekniske) og formålstjenlighet: «form follows function» (eller mer ondsinnet: «form follows finance»), dvs. at resultatet regulerer. Det universelle kommer til uttrykk i betegnelsen «international style».

Men noen vil si at dette er en pregløs, upersonlig og derfor umenneskelig arkitektur: «Less is a bore!» (Venturi). Den gir ingen gjenkjennelighet og resulterer i rotløshet og antisosial atferd. Og gjøres det for-

målsrasjonelle til absolutt norm, kan den også kalles totalitær.

#### Det historiske: det spesielle

Modernitetens universelle menneske ble tidlig møtt med skepsis. Allerede den konservative revolusjonskritikeren Joseph de Maistre. (1753–1821) uttalte: «I løpet av mitt liv har jeg sett franskmenn, italienere, russere, og jeg vet til og med – takket være Montesquieu – at man kan være perser; men *mennesket* har jeg aldri møtt.»

Samme tanke finner vi hos Herder: å være menneske er å ha røtter, identitet. I arkitekturen får vi på 1800-tallet *den romantiske historismen*, som dyrker den partikulære tradisjon i ulike nasjonale/historiske varianter: nygotikk, nyrenessanse, orientalisme, nasjonalromatikk osv. Det menneskelige har et *preg*.

Idealet blir det spesielle, ikke det normale. Dette ser vi i romantikkens (og dagens!) fascinasjon av det *gotiske*, som i motsetning til det klassiske står for en streben ut over det nære/normale: mot det historiske bak oss, mot det guddommelige over oss, mot det mørke i/under oss – livets loft og kjeller.

Det *postmoderne* representerer også en kritikk av idealet om det universelle, rasjonelle menneske. I arkitekturen erstattes «form follows function»-doktrinens pregløshet av en historisk referanserikdom – imidlertid løsrevet fra en meningsgivende «stor fortelling». Historien blir ikke en trygg havn der man finner sin forankring – men et gigantisk marked hvor man finner staffasje for stadig å skape seg på nytt. Og når en søyle plasseres som dekor, uten bærefunksjon – er det da et tragisk meningstap, eller en lek som forløser det menneskelige, jf. dannelseshumanismens ideal om frihet fra nyttetvang?<sup>8</sup>

Både i arkitektur og etikk får vi ellers et fokus på *kontekst*: bygninger tilpasset lokale særpreg og tradisjoner, og kommunitaristisk og kontekstuell etikk med vekt på tilhørighet framfor universalitet.

#### Identitet som dreper?

Dermed har vi fått fram tre hovedvarianter i nytidig arkitektur: *historismen* (tradisjon som spesiell, lokal), *modernismen* (universell, rasjonell) og *klassisismen* (tradisjon gjort universell). Vi ser at arkitekturbrytningene matcher en høyaktuell brytning i spørsmålet om menneskelig identitet: kulturtradisjon vs. universalitet.

Filosofen Luc Ferry, fransk undervisningsminister 2002–04 og iverksetter av det omstridte forbudet mot religiøse symboler/plagg i skolen, holdt for et år siden et foredrag i Oslo der han begrunnet forbudet og satte det inn i en filosofisk kontekst. Frankrike hadde opplevd tiltakende etnisk/religiøs motiver vold i skolen; elevene stilte opp med klær og gjenstander som bandt dem til en gruppe – jøder, kristne, muslimer – og markerte avstand fra de andre. Forbudet medførte kritikk for menneskerettighetsbrudd (også Human-Etisk Forbund sendte en protest til den franske statsministeren), men førte ifølge Ferry til at volden avtok markant.

Ferrys poeng var at elevene identifiserte seg med sin religiøse tilhørighet på en slik måte at de så hverandre som grupprepresentanter heller enn mennesker, og at symbolbruken styrket motsetningene. Forbudet gjorde det vanskeligere for dem å dekke seg bak en gruppeidentitet, lettere å anerkjenne hverandre som individer.

Luc Ferrys filosofiske referanse var nettopp motsetningen mellom de Maistres romantisk-partikulære menneskesyn og den franske revolusjonens universalisme. I den norske flerkulturelle skolen har *identitet* vært sett som forutsetning for dialog (jf. KRL-faget), kanskje med fare for at tradisjonelle «etniske» og religiøse identiteter er blitt overbetont på bekostning av trekk som går på tvers av disse. I boka *Identitet som dreper* påpeker den libanesisk-franske forfatteren Amin Maalouf at vi har mange parallelle identiteter, og hvilke som aksentu-eres bestemmes ofte av at de trues.<sup>9</sup>

Humanisme handler om å *definere* mennesket, for å sikre dets verdighet og livsopplyselse. Vekt på kontekst kan bety både trygghet og tvang, manglende kontekst både frihet og rotløshet. Og både partikulære og universelle forståelsesformer kan perverteres til det totalitære – humanismens motpol.

#### Arkitektur, distanse, toleranse

For ungdom betyr stilmarkører mye. Man viser gruppetilhørighet gjennom klær, musikk osv. Det kan virke udramatisk i forhold til religiøs og etnisk identitet, men er alvorlig nok for den som ikke henger med.

Ungdom er fortrolig med å *se*. Arkitektur kan være et «ufarlig» emne fordi det ikke er oppbrukt i identitetskamp. Det et felt man kan nærme seg som felles referanse og samtidig markere seg individuelt i forhold til: Hva liker du, hvorfor ikke, hva minner dette deg om? Hva er norsk, hva er sært; hva er nyttig, hva er stilig uansett?

Distanse kan fremme toleranse. Å studere arkitektur vil alltid kreve, bokstavelig talt, at man tar et skritt tilbake. Personlig synsing er legitimt, også samtale basert på synsing (estetisk bedømmelse er ikke hevet over dette) – men må brytes mot kunnskap: Var det slik de tenkte, var det derfor de bygde slik? Var det dette som påvirket dem? Er det derfor det likner?

Arkitekturstudiet har egenverdi og skal ikke reduseres til et øvingsfelt for etikk og livssyn. Men kanskje vi nettopp lar arkitekturen komme til orde når vi arbeider med den i en ideologisk kontekst.

Arkitekturen kan knyttes til sentrale posisjoner i etikk- og livssynsdebatten, ikke minst når det gjelder humanismen: Er det menneskelige noe felles eller kulturspesifikt? Kan vi kreve felles respekt for det særegne? Er det greit å ikke like? – Slik får vi erfaring i å håndtere spørsmål om normativitet og fremmedhet, mellom det tilfeldige og det vesentlige, synsing og kunnskap.

Forts. side 4



## METODIKK – «Slik gjør vi det»

**Gunnar Holth:**

### Kristendom og bibelkunnskap: Filmen *Hawaii, Oslo* som en innfallsvinkel

#### En kinokveld med overraskelser

Høsten 2004 leste jeg i avisene at en ny, norsk film med god kvalitet snart skulle settes opp på kinoene. Jeg tok sjansen og avtalte en kinokveld med den klassen som jeg hadde i norsk på VK2, allmennfag. Vi så filmen en av de første dagene den ble vist: *Hawaii, Oslo*, med undertittelen *Kjærlighet for viderekomne*. Erik Poppe var regissøren, og Harald Rosenløw Eeg sto bak manuset. Det ble en flott og «annerledes» filmopplevelse, med fem svært ulike historier om kjærlighet som blir flettet inn i hverandre gjennom et døgn i et varmt sommer-Oslo. De skiftende mønstrene i et kaleidoskop danner en slags vignett mellom forskjellige deler av handlingen.

Men denne kvelden på kino ble jeg etter hvert fascinert av et annet mønster som jeg var helt uforberedt på. Personene, replikene og scenene nærmest vrimlet av allusjoner til Det nye testamente! Jeg tenkte: Dette kan ikke være tilfeldig. Rosenløw Eeg er en forfatter som kjenner sin bibel, og her har han virkelig boltret seg i direkte og indirekte hentydninger. Hvordan hadde anmelderne unngått å se det? Den følgende kvelden satte jeg meg ned med et notatark og bladde mer ivrig i Bibelen enn en nyomvendt pinsevenn, mens scener fra filmen passerte revy inne i hodet. Jeg kom fram til at *Hawaii, Oslo* er en «Kristus-film» god som noen – selv om filmen selvsagt også kan oppleves og tolkes uten at man legger vekt på disse allusjonene.

#### Et filmstudieark, det vil si et bibelstudium

Resultatet var at jeg laget et studieark med tanke på å bruke filmen som en innfallsvinkel til det faglige arbeidet med Kristus-forkynnelsen i Det nye testamente. Studiearket er altså ment å bli brukt i en dobbeltime før elevene ser filmen. Det blir i virkeligheten et arbeid med kildene til kristendommens sentrale budskap. Elevene sitter med Bibelen eller NT, leser og noterer, og jeg lar dem arbeide to og to sammen. Dette er kjente tekster for mange lærere, men en god del av elevene har bare kjennskap til noen få av dem.

Spørsmålene som står i kursiv er ment til etterarbeid, for eksempel hjemme, etter å ha sett filmen. Så blir det oppsummering og diskusjon i neste religionstime med klassen. Alternativt vil dette opplegget egne seg godt til å fylle en fagdag i religion, for de skolene som har innført det. Filmen varer i 120 minutter, og når det gjelder DVD-versjonen, viser jeg til [www.scanbox.com](http://www.scanbox.com).

Jeg er fullstendig klar over at dette i høy grad blir en *styrt* filmopplevelse, der filmen står i fare for å bli redusert til en fortelling som skal illustrere viktige poenger i kristendommen. Kan ikke elevene bare få se filmen, og så kan man diskutere ulike tolkninger etterpå? Vel, min erfaring er at de færreste elever ser disse hentydningene hvis det ikke er gjort et faglig forarbeid. Da vi diskuterte filmen i klassen den gangen i 2004, var det bare noen få som hadde lagt merke til denne dimensjonen ved den. Mange stilte seg også uforstående til min

opplevelse av at filmen hele veien hentydet til «Kristus-fortellingen». Og det er ikke så rart – det dreier seg om allusjoner til tekster som de langt på vei *ikke kjenner*. Med dette forarbeidet som grunnlag, derimot, synes elevene at det er spennende å oppdage de bibelske mønstrene når de ser filmen. Og forarbeidet hindrer dem ikke i å bli engasjert av handlingen og personene på filmens egne premisser.

#### Litt om handlingen

Læreren bør jo se filmen på forhånd for å finne ut om opplegget mitt har noe for seg. Her vil jeg bare si dette om handlingen: Filmen begynner med et mareritt som den psykiatriske sykepleieren Vidar har – en drøm som varsler ulykke for Leon, en av pasientene som Vidar har ansvar for på en institusjon i Oslo. Leon har det med å stikke av og løpe rundt i gatene. Han er i ferd med å fylle

25 år og er sterkt opptatt av muligheten for et gjensyn med en kvinne som heter Åsa. De to inngikk en slags kjærlighetspakt for elleve år siden.

Hvordan de helt ulike historiene i filmen gradvis flettes inn i hverandre, og hvordan de alle sammen ender i et gatekryss på Grünerløkka, må overlates til filmopplevelsen. På studiearket er det til slutt et spørsmål om en visuell kors-symbolikk i filmens siste bilder. Mitt tips til læreren er å ta en ekstra kikk på veioppmerkingen i gata ved dette krysset – den er spesiell.

**Gunnar Holth, lektor ved Valler videregående skole i Bærum, leder i Religionslærerforeningen i Norge. Adr: [gunengel@online.no](mailto:gunengel@online.no)**

## Filmen «Hawaii, Oslo» og sentrale motiver i Det nye testamente

**Utgangspunkt:** Filmen «forkynner» et allment budskap om hvor viktig det er å ha medfølelse, ta ansvar og vise nestekjærlighet – og å våge å satse på livet og kjærligheten, selv når det virker nesten håpløst. Dette budskapet formidles gjennom en fortelling og en symbolikk som hele veien henspiller på Kristus-fortellingen i Det nye testamente.

I moderne litteratur, bildekunst og film er det (forbausende) vanlig å bruke Kristus-skikkelsen som et symbol. Det er ingen nødvendig forutsetning å kalle seg kristen for at man skal oppleve dette som meningsfylt.

**Studer disse utsagnene og fortellingene i Bibelen før du ser filmen. Skriv ned noen stikkord for hva de handler om, eller hva som er poenget i dem.**

*Det som står i kursiv, viser direkte til filmen. Det er noen spørsmål og stikkord som du skal «ha i bakhodet» når du ser filmen, og skrive notater til etterpå.*

Matteus 25,35–40	«Det du gjør mot Leon, gjør du også mot meg.» (en av de aller første replikkene i filmen)
Lukas 15,1–7	Den bortkomne sau
Matteus 8,20	Jesus framstår som en hjemløs «omstreifer», i møte med stadig nye mennesker. (Det gåtefulle begrepet Menneskesønnen var trolig den eneste tittelen han brukte om seg selv.)
Markus 1,21–22 Lukas 9,44–45 Johannes 4,16–18	Folk undrer seg over det Jesus sier, og ofte skjønner de det ikke. Han snakker også med dypt alvor om ting som skal skje i framtida. Og han vet om vanskelige ting som har skjedd i livet til mennesker han møter. <i>Eksempler på dette i filmen?</i>
Lukas 10,25–37	Den barmhjertige samaritan <i>Hvem kan være «barmhjertige samaritaner» i filmen?</i>
Matteus 13,45–46	Den verdifulle perlen <i>Hvem i filmen er det som oppfører seg slik?</i>

Matteus 18,5–6  
Johannes 8,44  
2. Korinterbrev 11,13–15

Utsagn om djevelen/Satan og hans tjenere.  
I NT blir djevelen beskrevet som Guds og menneskers fiende. Han frister og forfører folk til det onde, han er en løgner og opptrer med list. Det hebraiske ordet Satan betyr bokstavelig «den som står i veien» – en motstander som prøver å hindre at godheten og kjærligheten skal seire.  
*Hvem i filmen har disse sjarmerende egenskapene?*

Lukas 22,39–46

Jesus i Getsemane-hagen. Det er natt, han er sliten og «i dødsangst». Hva skjer?

NB! En **engel** er i Bibelen en budbringer og en hjelper og beskytter.  
*Hvilken scene i filmen henspiller på dette? Hva gjør «engelen» ellers i filmen?*

Matteus 20,25–28

Menneskesønnens oppdrag

Johannes 10,1–21

Den gode hyrde

Johannes 12,24

«hvetekornets lov»

Johannes 15,12–17

Ingen har større kjærlighet ...

Matteus 27,41–44

Den korsfestede Kristus (en messias uten makt)

1. Korinterbrev 13,13

Tre sentrale begreper

Filipperbrevet 2,1–11

En Kristus-hymne som kanskje er den eldste kristne trosbekjennelsen, om ham som gikk «forkledd» som en tjener midt iblant menneskene.

Efeserbrevet 2,14–17

Gåtefulle ord om fred og forsoning

Ifølge Det nye testamente fører Jesu offerhandling til forsoning, tilgivelse, fellesskap og kjærlighet.

*Hvordan stemmer dette med sluttscenen i filmen? Eksempler?*

*Kan du få øye på noe som ser ut som et kors i filmens aller siste bilder?*

*Legger du merke til noen andre former for visuell symbolikk underveis i filmen?*

Returadresse:  
Marit Hallset Svare,  
Granveien 16, 7058 Jakobsli

Innmeldingsadresse:  
Religionslærerforeningen  
i Norge v/Gunnar Holth  
Levrebakken 27, 1352 Kolsås  
Telefon: 67 13 45 35  
E-post: gunengel@online.no

## Religionslærerforeningen i Norge

Medlemskap kan tegnes ved  
å betale kontingent:

kr. 250,- for enkeltmedlemmer  
kr. 250,- for skoler og andre institusjoner  
Postgiro: 7877 08 63243

## BOKOMTALER

Per Anders Aas:

# Human-etisk mangfold

I 1956 utkom den danske teologen K.E. Løgstrups bok *Den etiske fordring*, som argumenterer for en dennesidig begrunnelse av etikken. Samme år ble Human-Etisk Forbund stiftet i Norge – nettopp for å hevde en etikk på dennesidig grunnlag.

*Den etiske fordring* ble en bestseller i Danmark. Den handler om vårt ansvar for livet her og nå. Dette er også HEFs fordring, og historikeren Paul Knutsens framstilling av forbundets første femti år har treffende fått tittelen *Livet før døden*.

Knutsen kan ikke se at Løgstrups bok ble kommentert verken av lederen Kristian Horn eller andre i forbundet. – Hvorfor ikke? spør han: «Det at Løgstrup ble forbigått i taushet er en underlig ting. Her er vi kanskje på sporet av en forklaring på hvorfor HEF ikke hadde mer enn hva vi må kalle en svak appell til profesjonell moralfilosofi.» (S. 165.)

Når Knutsen reiser spørsmålet, opptrer han som en forbigått historiker. Han distanserer seg fra sitt studieobjekt og setter det inn i en *kontekst* (geografisk, filosofisk) som kan gi det *konturer*. Spørsmålet berører grunnlaget for HEFs eksistens. Det er påfallende at den danske søsterorganisasjonen har rundt

100 medlemmer, mot HEFs rundt 70.000, og at nettopp det norske forbundet utgjør et hovedinnslag i den internasjonale humanistbevegelsen IHEU. Knutsen er «på sporet av en forklaring» av noe vesentlig her, og jeg skulle ønske han hadde fulgt sporet til ende.

Forfatteren unnlater ikke å drøfte den norske «Sonderweg», men bokas svakhet er ellers det manglende avstandsperspektivet. Tar man først konsekvensen av at norsk livssynsdebatt fra 1800-tallet på en særegen måte ble formet av fronten vekkelse/sekularisering, pietisme/kulturradikalisme, faller mye på plass. Hvis denne polariseringen – som begge fløyer har vært bekvem med – også styrer debatten om hva som er humanisme, hva som er menneskeverd, hva som er moral, da er det forståelig at Løgstrup blir forbigått av HEF (som av pietistene), og at HEF (som norsk pietisme) appellerer lite til «profesjonell moralfilosofi». Det blir også forståelig at postmodernismen og dens subjektiskritikk, som har vært en sterk stemme i nyere europeisk humanismedebatt, kan avfeies som et New Age-fenomen (s. 497), dvs. implisitt reduseres til nyreligiøsitet.

Forts. side 15