

Tre essays om Kristendemokrati



Janne Haaland Matlary,
Pål Veiden og David Hansen

Tre essays om
Kristendemokrati

Janne Haaland Matlary,
Pål Veiden og David Hansen

1. opplag, april 2011

© Civita AS

Printed in Norway

ISBN 978-82-92581-39-1

Utgiver: Civita, Akersgt. 20, 0158 Oslo

Formgivning, omslag og sats: Therese Thomassen

Foto: Therese Thomassen / Skulptur av Gustav Vigeland

(c) Vigeland-museet / BONO 2011

Produksjon: F. J. Stenersen, Oslo

civita.no

FORORD

Tankesmien Civita har tidligere utgitt *Tre essays om Liberalisme* og *Tre essays om Konservatisme*. Med denne utgaven om kristendemokrati har vi en trilogi som dekker de mest sentrale ideologiene innenfor en borgerlig tilnærming til politikk.

Disse ideologiene har en felles forståelse av at politikken skal ta utgangspunkt i enkeltmennesket.

Hver og en av oss skaper samfunn, ikke staten. Det er menneskenes verdighet og frihet som er målet.

Betoningen av hva som bringer videre i bestrebelsene på å oppnå et bedre samfunn vil variere mellom de tre. Ofte står det også avgjørende motsetninger innad i politiske partier og frie bevegelser som kjennetegnes av prinsipper fra både liberalisme, konservatisme og kristendemokrati.

På norsk er det publisert lite om kristendemokrati. Derfor har vi valgt å bygge opp denne essaysamlingen om det helt fundamentale: Menneskesynet og samfunnssynet samt folkepartitanken. Det handler om et politisk alternativ orientert etter verdier framfor systemtro og interessekamp.

Liberales og konservative ideer lar seg vanskelig låse inn i separate partier. Også kristendemo-

kratiet bringer ideer og en vektlegging av verdier som har vist seg å appellere bredt. Vi tror derfor en større forståelse av hva kristendemokratiet er, vil være til nytte både for det partiet i Norge som kaller seg kristendemokratisk, og for de mange som, uansett partitilhørighet, føler at kristen etisk tenkning har stor relevans for politikken.

Denne essaysamlingen har som mål å inspirere til en tydeligere identifikasjon av hvordan kristendemokratiet hører hjemme i en borgerlig idétradisjon. Vel så viktig som et blikk for kristendemokratiet på norsk, er derfor den internasjonale forståelsen av kristendemokratiet. Derfor ser vi her mer på likheter enn ulikheter.

Få politiske ideologier har etter den 2. verdenskrig bidratt sterkere til europeisk forsoning og integrasjon. Dette har blitt gjort ved å la verdier folk har felles være formende for den politiske tenkningen. Slik har man også representert en politisk kraft for utvikling av flernivåstyring, fra det lokale og nasjonale til det internasjonale.

David Hansen (red.)

INNHOLD

FORORD	1
MENNESKESYNET I KRISTENDEMOKRATISK IDEOLOGI Janne Haaland Matlary	5
DET KRISTENDEMOKRATISKE SAMFUNNSSYN Pål Veiden	33
FRA SOSIAL AKSJON TIL FOLKEPARTI David Hansen	57
ETTERORD Göran Hägglund	97
OM FORFATTERNE	103

MENNESKESYNET I KRISTENDEMOKRATISK IDEOLOGI

*Av Janne Haaland Matlary, professor i statsvitenskap
ved Universitetet i Oslo*

Enhver politisk ideologi bygges på et bestemt menneskesyn. Dette kan være materielt, som i kommunismen og sosialismen, eller individualistisk, som i liberalismen. I denne artikkelen tar jeg for meg det kristendemokratiske menneskesyn.

Kristendemokratiet oppstår for alvor som politisk ideologi etter 2. verdenskrig og bygger på katolsk sosiallære. Sosiallæren er den katolske kirkes lære om samfunn og politikk. Denne utvikles i en rekke pavelige rundskriv eller ensyklikaer hvor kirken analyserer hva som er rettferdig. Stort sett henvender disse dokumentene seg til "alle mennesker av god vilje", dvs. ikke bare til katolikker. De er allmenntiske og fornuftsbaserte.

Den første sosialensyklikaen heter *Rerum novarum*, og kom ut i 1891. I denne fastslås det at arbeiderklassen har rettigheter til organisering, rettferdig lønn, velferd, etc. Kirkens engasjement for arbeiderrettigheter fortsetter, og ensyklikaen *Quadra-*

gesimo anno fra 1931 – førti år etter – viderefører denne analysen. I denne og mange påfølgende ensyklikaer fastlegges sosiale og økonomiske rettigheter. Men også på alle andre sentrale politiske områder, som familien, retten til et verdig liv, politikkenes begrensning, etc. utvikler kirken sin sosiallære. Sosialensyklikaene fortsetter den dag i dag: Pave Benedikt publiserte nylig *Caritas in veritate* (kjærlighet kun i sannhet). I sin tur har denne sosiallæren inspirert fremveksten av en egen politisk ideologi, kristendemokrati.

Sosiallæren¹ tar utgangspunkt i det kristne menneskesyn, men argumenterer for dette ut fra allmenntikken. Man er nøye med å skille tro og politikk med hensyn til hva slags argumenter som er gyldige i den politiske sfære. Her er det borgerne som snakker sammen. Derfor må det kunne argumenteres ut fra allmenntikk eller naturrett, som dette også kalles.

I den politiske sfære er ikke alle kristne – i dag de færreste – og trosbaserte argumenter er derfor ikke riktige. Vi kunne føye til at de heller ikke fører frem blant dem som ikke er kristne. Men det viktigste argumentet mot trosbaserte argumenter i sosiallæren er mer grunnleggende. Det er at *politikkenes natur* er slik at den må være allmenntisk, eller rasjonell. Dette er et argument om menneskets natur som kommer fra antikken, fra Platon og Aristoteles. Mennesket er skapt som et rasjonelt vesen, hvilket betyr at det kan resonnerer om både etikk og fakta. Jeg kommer nærmere tilbake til dette, men vil introdusere dette substansielle poenget tidlig, fordi det er så omdiskutert i norsk kristendemokrati.

Mennesket og politikken natur

Det menneskesyn som ligger til grunn for kristendemokratisk ideologi kan kortfattet omtales som at mennesket er både et materielt og et åndsvesen. Det har en immateriell verdighet som ikke er avhengig av fysisk tilstand eller sosial status. Videre er mennesket naturlig etisk og naturlig sosialt. Derfor lever vi i fellesskap med andre. Et menneske kan ikke være fullt menneskelig uten sin sosiale side, og familien er det primære naturlige fellesskap. Det gjør det også til samfunnets basis. Dernest finnes naturlige fellesskap i sivilsfæren og i den politiske sfære.

Dette menneskesynet er aristotelisk og ikke spesifikt kristent. Det "overtas" av kristne tenkere direkte fra antikken, via noen hundre år i Midt-Østen hvor arabiske intellektuelle bevarer antikkens filosofi mens Europa er i barbariet.

St Thomas, som er den største europeiske tenker og systematiker på 1200-tallet, overtar Platon og Aristoteles lære, og bygger videre direkte på deres menneskesyn. Preget av kristendommen "legger man til" nestekjærligheten. Dette endrer menneskesynet til å legge vekt på tjeneste og solidaritet, men selve synet på hva et menneske er, forblir det samme: Et vesen som er annerledes enn dyr, fordi det kan resonnerer om etikk. Dette forblir et postulat gjennom mange hundre år, men blir direkte utfordret av skeptikere, hedonister og nyttetenkende filosofer. Som vi skal se, er like fullt dette aristotelisk-kristne menneskesynet kontinuerlig med inn i vår tid.

Ideen om politikken sfære ifra antikk filosofi har preget all vestlig tenkning om demokratiet siden.

Det sentrale for politikken er at den gjelder *summum bonum* - det høyeste gode. Politikken er også et begrenset rom for fellesinteresser som ikke kan ivaretas andre steder. Politikken har et *etisk* mål, sier antikkens så vel som kristendommens tenkere. - Det er ikke egeninteressen man tjener. En politiker som fremmer private interesser (som makt, penger og innflytelse) er faktisk pervers, mener Aristoteles.

Mennesket er sosialt, og det høyeste i et samfunn er derfor politikken. Samtidig er politikken også begrenset "nedad": Staten kommer aldri først i et samfunn, men sist. Subsidiaritetsprinsippet er selve bærebjelken i kristendemokratisk tenkning om politiske myndigheters styring og inngripen. Det betyr at politikken kun kommer inn der familien eller andre naturlige fellesskap svikter.

Forståelsen av hva et menneske er, og hvordan politikkens natur er begrenset, plasserer kristendemokratiet helt klart på borgerlig side ideologisk. Kristendemokratiet tar utgangspunkt i at mennesket lever i naturlige fellesskap, først og fremst familien. Disse naturlige fellesskapene er autonome (selvstyrte). De har sin egen "natur" som ikke har noe som helst med politikk å gjøre.

Politikk er en spesifikk sfære. Dens aktivitet skal avgrenses til samfunnets felles interesser eller "summum bonum", altså hvordan bestemme lover for de altomfattende sakene i et samfunn. Familien styrer seg selv. Det samme gjelder foreninger eller kirker. Politikken skal dreie seg om det som er felles for alle borgere. Ideologisk sett er det stor forskjell på hva man definerer som politikkens legitime gjøremål. Prinsipielt sett kan aldri kristendemokratiet gå vekk

fra *subsidiaritet* som grunnleggende retningslinje. Som begrepet tilsier, er det kun der f eks familien svikter at staten skal gripe inn. Der familien fungerer normalt, skal ikke staten blande seg inn.

Subsidiariteten betyr at det er objektive definisjoner av politikkenes begrensning, og av menneskenatur og familien og andre naturlige, frie fellesskap. Det er naturlige oppgaver som tilligger mor og far i en familie: Det gjelder naturlige grenser for politikk. Det er tilsvarende også naturlige oppgaver for eksempelvis kirker, og de er ikke politiske. Det kreves derfor en særskilt og kvalifisert begrunnelse for inngripen fra andre samfunnsfellesskapers side, herunder også fra politiske myndigheter. Denne typen begrunnelser bygger typisk på *subsidiaritets- og solidaritetshensyn*. Styrende for inngripen er da at man kan gjenopprette eller i det minste tjene til å oppfylle det naturlige formålet til den enheten og den sfæren man griper inn i. Offentlig understøttelse av f. eks. kulturlivet skal handle om å fremme kunstens eller kulturens egenverdi.

Den kristendemokratiske tenkning er basert på en naturrettslig grunn, hvor mennesket kan resonnerer om og handle etisk. Dette er den vestlige tradisjonen som går direkte tilbake til aristotelisk filosofi. Man kan si at de kristne elementer i denne tradisjonen bygger på de antikke premisser i nesten total grad.

Det klassiske menneskesynet i vestlig tradisjon, som oppstår i gresk antikk, er den basis kristendommen bygger på. Dette menneskesynet overtas av kristendommen med det tillegg at nestekjærligheten, eller *caritas*, er den absolutte menneskelige fordring.

– Nåde går foran rett, kan man si. Innsikten i hva et menneske er, og hvordan mennesker kan velge å dannes i god eller dårlig retning, er en lære som preger vår kultur konstant fra Aristoteles og frem til i dag. Kristen etisk tenkning, spesielt slik den er utviklet gjennom St. Thomas Aquinas' arbeider, overtar hele den aristoteliske filosofi og "legger til" kristne dyder til den klassiske dydsetikken.

"Loven lærer"

Menneskenaturen er slik at man kan gjør det gode eller det onde, eller noe midt i mellom. – Slik observerte grekerne og senere romerne. Dydene er de karaktertrekk som gjør mennesket stort, mens lastene trekker oss ned og gjør oss mindre som mennesker. De fire dydene som kalles kardinaldyder, altså de viktigste, er djervhet eller mot (*fortitudo*), klokskap eller situasjonsbevissthet (*prudentia*), rettferdighet (*justitia*) og besinnelse eller måtehold (*temperantia*). Gjennom kristendommen har man tilført de tre såkalte teologale dyder, tro (*fides*), håp (*spes*) og kjærlighet (*caritas*), hvor den siste er den viktigste. Den kan også oversettes med nåde, altså at det ikke alltid er nok å gjøre det rettferdige, men at man av kjærlighet til sin neste gjør mer.

"Loven lærer," har Abraham Lincoln sagt. Politikk og lov er grunnleggende moralske. Lincoln var uenig med dem som sa at slaveri kunne vedtas gjennom majoritetsvalg. Argumentet hans mot slaveriet var naturrettslig.

Loven er per definisjon universell. Den forteller hva som gjelder for alle mennesker. Den handler derfor om det vi kaller "universalier" i filosofiens

språk. Som kontrast, om jeg inngår en kontrakt om å kjøpe min kollegas seilbåt; er dette en juridisk handling som på ingen måte antyder at alle i Norge bør ha en seilbåt, eller at det er riktig og godt å ha en seilbåt (hvilket det kan være, men det tilhører sfæren for personlig smak, ikke moralske regler). Den handler ganske enkelt om et bestemt tilfelle som hører hjemme i privatsfæren.

Loven er derimot logisk bundet til å handle om rettferdighet. Da Olav forandret den norske loven om spedbarnsdrap, slo han fast at det ikke er riktig å drepe syke barn. Straffen man pådro seg for å gjøre dette, var fortjent, fordi spedbarnsdrap er å *fordømme*, og som sådan, en *universell* last. Årsaken var innsikten at kristen antropologi innebærer et menneskeverd som er likt og ukrenkelig for alle mennesker. Det ble forstått slik at å drepe de uskyldige var *urett*. Som kontrast: en privat juridisk kontrakt dreier seg om personlig smak og valg; man kan aldri fordømme det at noen velger å ikke kjøpe en seilbåt, eller si at det er urett eller rett.

I internasjonal jus er den dominerende europeiske retningen den positivistiske; og synet at all politisk debatt dreier seg om personlige synspunkter er også normalt. Selv om man argumenterer med universalienes språk, for eksempel at dette eller det er riktig eller galt; innrømmer man ikke at det fins standarder for riktig og galt, og at det er fra nettopp disse standardene begrepene henter sin virkelige mening. Det påfølgende paradokset er at det politiske språket i Europa i dag er svært moralistisk, men argumentene er likevel ikke annet enn personlige meninger, ofte brukes til og med verb som jeg *føler* at dette er riktig.

Det moderne europeiske mennesket har kuttet over sine historiske røtter og anser historien og dens filosofiske innsikt som ugyldige. Fremgangen i naturvitenskap har ført til den misforståelse at en lignende fremgang har funnet sted i humanistisk vitenskap. Ikke bare er det moderne mennesket fullstendig ignorant overfor sin egen filosofiske og teologiske historie, men det tror – tragisk nok – at den tekniske og økonomiske fremgangen innebærer fremgang for sivilisasjonen.

Teknisk kunnskap dikterer hva man faktisk gjør med og for mennesket, fordi det man kan gjøre, gjør man også. Det finnes ikke lenger et skille mellom å *kunne* gjøre noe og spørsmålet hvorvidt man *burde* gjøre det.² ”Durfen” – dette *burde* – det normative spørsmålet i etikk – blir nå ansett som noe som skal løses med opinionens makt og personlige preferanser.

Hvordan kan rasjonalitet defineres utover sfæren for den teknisk-vitenskapelige argumentasjon? Kan det finnes en rasjonell fastsettelse av grunnleggende normer og verdier? Det sistnevnte spørsmålet kan synes merkelig. Menneskerettigheter som begrep baserer seg eksempelvis på postulatet om en menneskenatur som er basis for slike grunnleggende rettigheter: Vi har menneskerettighetene fordi vi har menneskelig *verdighet*.

Rettsprosessen i Nürnberg etter den 2. verdenskrig hvilte på premisset om eksistensen av en høyere moralsk lov. Der ble det argumentert for at en slik lov var *felles* for alle mennesker og *erkjennbar* for alle mennesker. Det er den samme tankegangen som ligger til grunn for menneskesynet i FNs Menneskerettighetserklæring. Hvis vi aksepterer dette på

rent pragmatisk grunnlag – dvs. at reisverket rundt menneskerettighetene baserer seg på dette postulatet, da bør vi også spørre om denne formen for rasjonalitet virkelig fungerer?

Menneskesynet i Menneskerettighetserklæringen

Det er gått mer enn 60 år siden FNs Menneskerettighetserklæring ble vedtatt. Den 10. desember 1948 er datoen for dette spesielle og banebrytende valget i internasjonal politikk. I preamblet ("forordet") finner vi en sterk betoning av at menneskerettighetene skal beskytte den enkelte mot overgrep og tyranni og en påminnelse om at "disregard and contempt for human rights have resulted in barbarous acts which have outraged the conscience of man".

Det fremgår av sammenhengen at menneskerettighetene anses som noe som alltid har eksistert. De anses altså ikke for å ære noe man finner opp med erklæringen. Derfor formulerer man seg om forhold i fortiden. For eksempel siktes det tydeligvis til holocaust i preamblet, når det slås fast at menneskerettighetene ble brutt på det aller groveste i nyere tid.

I sin bok om hvordan erklæringen ble til understreker også professor Mary Ann Glendon at arbeidet i kommisjonen gikk ut på å "oppdage" hva menneskerettighetene besto av. Dette ble gjort gjennom analyse av menneskets natur i forskjellige religioner og livssyn rundt om på kloden, og ved en sammenstilling av alt som var skrevet ned av og om menneskerettigheter. Gjennom en slik induktiv metode skulle man kunne dedusere seg frem til hva

et menneske er og hvilke fundamentale rettigheter som tilfaller mennesket. Menneskerettighetene er således en funksjon av hvordan man definerer mennesket, kan man si.

Videre i preambelen sies det at "the general assembly *proclaims* this universal declaration of human rights as a common standard of achievement for all peoples and all nations" (min utheving). Man kunngjør den altså, som noe som finnes allerede, ikke som noe som er et resultat av en politisk prosess i kommisjonen. Det er ikke den som vedtar og derved gir menneskene deres rettigheter: Kommisjonens rolle er kun å proklamere disse rettighetene. – Det pålegges videre alle verdens regjeringer å implementere rettighetene for sine borgere.

Så kommer vi til selve erklæringen, som kun består av 30 artikler.

I art 1 finner vi den naturrettslige definisjonen av mennesket: "All human beings are born *free* and *equal* in dignity and rights. They are *endowed with reason and conscience* and should act towards one another in a spirit of brotherhood" (mine uthevninger).

Her er det klart at premisset for menneskerettighetene er at mennesket selv kan resonnerer om både fakta og verdier. Mennesket er fritt, dvs. at det kan gjøre frie valg, og for å velge fritt, må det kunne resonnerer og gjøre det også om etikk. Det er derfor utstyrt med samvittighet i tillegg til logisk evne, og det skal agere mot et etisk godt mål, nemlig "a spirit of brotherhood". Dette betyr implisitt at mennesker er i stand til å kjenne og gjøre det etisk riktige.

Denne korte paragrafen inneholder *essensen av*

det aristoteliske menneskesyn: Mennesket vil det gode og søker "summum bonum" i samfunn med andre. Det at mennesket tillegges "ratio" (rasjonalitet) betyr både en etisk og en praktisk evne. Kun fordi mennesket kan resonnere om rettigheter, er det i stand til å formulere og proklamere de samme rettighetene. Siden disse rettighetene handler om etiske så vel som praktiske spørsmål, må mennesket være i stand til å resonnere om både "fact and value". Hume, eller for den saks skyld en nihilist, kunne aldri tiltre den definisjon av mennesket som erklæringen gir i artikkel 1.

Videre leser vi i artikkel 2 at menneskerettighetene gjelder for alle, uansett status, mens vi i artikkel 3 finner at "everyone has the right to life, liberty, and security of person". Videre i art 4 kommer forbudet mot slaveri, mens artikkel 5 forbyr tortur og "inhuman or degrading treatment". Artikkel 6 sier at enhver er lik for loven og at ingen skal diskrimineres for loven (artikkel 7). Artiklene 8,9., 10 og 11 handler alle om rettssikkerhet: Alle har rett til å anses som uskyldige til det motsatte er bevist, alle har rett til offentlig rettergang og en uavhengig dommer og jury, tilfeldig arrest og varetekt er forbudt, etc.

Når vi går til artikkel 12, finner vi videre beskyttelser av mennesket: Ingen har rett til å trenge seg inn i privatsfæren, det være seg familie, hjem eller korrespondanse, og enhver har rett til sin ære, dvs. sitt gode navn og omdømme: "no one shall be subjected to... attacks upon his honour and reputation". Artikkel 13 til 15 omhandler retten til å flytte, forlate et land og søke asyl i et annet, samt retten til å ha en nasjonalitet.

I artikkel 16 defineres ekteskap og familie: Myndige menn og kvinner, uansett rase, nasjonalitet eller religion, har rett til å gifte seg og skape familie. Her var det kontroversielle punktet i erklæringen lik rett også for kvinner til skilsmisse og like rettigheter i selve ekteskapet, noe som gjorde at Saudi-Arabia avsto da erklæringen ble vedtatt i FNs Generalforsamling. I tredje ledd av artikkel 16 defineres familien som "the natural and fundamental group unit of society", og den er derfor "entitled to protection by society and the state".

I artiklene 17 til 21 kommer de liberale og politiske rettighetene: Retten til eiendom, tanke- og trosfrihet, ytringsfrihet, forsamlingsfrihet, frihet til å velges og å bli valgt som politisk representant, mens det politiske system må være demokratisk med frie og hemmelige valg og universell stemmerett. Menneskerettighetene er altså ikke compatible med ettpartisystemer eller andre typer diktaturer.

I artikkel 22 leser vi at alle samfunnsborgere har rett til sosial sikkerhet fra fellesskapet, og i artikkel 23 står det at alle har rett til arbeid, til rettferdig lønn og til beskyttelse mot arbeidsledighet. Menneskerettighetene er altså basert på en velferdsstat hvor fellesskapet har plikter overfor det enkelte medlem. Videre antas det at begrepet "rettferdig lønn" kan defineres, ergo at den enkelte kan resonere rundt begrepet "rettferdig" som et etisk begrep.

Videre er det en fundamental menneskerett å fagorganisere seg, å få ha ferie og fritid, og alle har rett til en levestandard som er adekvat (artikkel 25), som inkluderer helsetilbud, sosial sikkerhet ved arbeidsledighet, eldreomsorg etc. Her finner vi

også at "motherhood and childhood are entitled to special care and assistance", og at alle barn har rett til samme sosiale rettferdighet. Alle har også rett til gratis offentlig skole på barne- og ungdomstrinnet, og utdannelsen skal også danne hele mennesket, et annet aristotelisk poeng: Mennesket har "telos", altså et endemål. Utdannelsen er derfor en dannelse av hele mennesket. Vi ser også at foreldrene har "the prior right to choose the kind of education that shall be given to their children".

I artikkel 29 finner vi en klar definisjon av forholdet mellom individ og samfunn: Personen avhenger av samfunnet for å utvikle seg til helt menneske: "Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible". Dette er også aristotelisk: Mennesket lever naturlig i samfunn med andre og kan ikke bli "helt", eller lykkelig, med mindre det er sosialt. Å inngå i samfunn, de små som familien eller det store, som det politiske, er slik sett naturlig for alle mennesker.

Menneskesynet som ligger til grunn for FNs menneskerettighetserklæring er følgende ganske presis: *Et menneske er både ånd og materie*. – Det ser vi ved at religionsfrihet er en fundamental menneskerett. Uten åndelige behov hadde det ikke vært behov for denne friheten. Omtalen av at utdanning skal bidra til dannelsen av hele mennesket må også leses dit hen at man legger til grunn at mennesker har åndelige behov.

Vi ser også at mennesket er et *sosialt* vesen: Det lever i familien, som kalles den "naturlige grunnstein i samfunnet". Det deltar i politikken, og det har

forsamlingsfrihet, altså et liv i det sivile samfunn. Mennesket har i tillegg plikter overfor fellesskapet, som det ikke kan leve foruten. I artikkel 29 står det at uten samfunnet er ikke "the full development of his personality possible". Dette er sterke ord. Mennesket er ikke seg selv nok. Det kan ikke bli fullt utviklet uten samfunn med andre.

Så ser vi klart at mennesket er et *rasjonelt* vesen: Det kan resonnerer om etikk, for eksempel om hva en rettferdig lønn er, og det sies i erklæringens artikkel 1 at mennesket er født med fornuft så vel som samvittighet.

Det er ingen tvil om at det menneskesyn erklæringen er basert på, er aristotelisk eller naturrettslig: Mennesket kan resonnerer om fakta og verdier, det har åndelige så vel som materielle behov, og det er et sosialt vesen.

I professor Glendons bok om erklæringen siterer hun Eleanor Roosevelt om dette. Roosevelt brukte en kollegas ord: "The central fact is that man is fundamentally a moral being... we are equal in sharing the moral freedom that distinguishes us as men" (Glendon, 2001, s. 231). Roosevelt sier selv at erklæringen "... is based on the spiritual fact that man must have freedom in which to develop his full stature and through common effort to raise the level of human dignity" (ibid.).

Det interessante poenget her er dette: Menneskets innsikt i sitt eget potensial er begrenset, man er alltid på vei, så å si. I diktaturer har man ikke oppdaget hva mennesket egentlig er, kunne man si, slik at erklæringens hensikt var "... to build up better human beings" (s. 239). Dette stemmer med det

teleologiske aspektet (altså baseringen på formåls- og hensiktsforklaringer) ved den naturrettslige tradisjon. Naturretten handler om etikk, om dyder og laster, på to måter: Både å kunne velge det rette, og det å *dannes* gjennom å velge det riktige fremfor det gale, er det Robert George i sin bok kaller "self-shaping".

Politikk er det rasjonelles sfære

Det er veldig interessant, men ikke overraskende, at professor Ratzinger som Pave Benedict VII har valgt å skrive store deler av sitt første encyklika om *rasjonalitet*. I den andre delen av *Deus caritas est*³ diskuterer han hvordan rasjonelle avgjørelser i det politiske liv kan gjeninnføres. Fornuft trenger konstant korrigering, sier han, fordi "den kan aldri være fri fra fare for en viss etisk blindhet forårsaket av den blendende effekten av makt og særinteresser".

Fornuft er medfødt hos mennesket, men kan være og er ofte fordervet. Dette er den antikke aristoteliske posisjonen: Dyder og lyster er i konstant strid. Kirken står fast på denne naturrettsstradisjonen, som ikke er spesifikt kristen. Den eneste rollen for kirken i det politiske liv, sier Paven, er derfor å argumentere "på grunnlag av fornuft og naturret", "for å hjelpe til og "rense" fornuften og bidra til erkjennelsen og oppnåelsen av det som er rettferdig" (ibid.)

Det er fordi kirken er "en ekspert på menneskelighet" at den har noe å bidra med her; og kirken "må spille sin rolle gjennom rasjonell argumentasjon" (ibid.). Paven skiller skarpt mellom religionens rolle og politikken, og sier at "dannelsen av rettferdige strukturer ikke direkte er kirkens plikt, men tilhører

politikkenes sfære, *sfæren for autonom bruk av fornuft*” (min uthevelse).

Kirken bør bry seg om sjeler, om å fremme sannheten om menneskenaturen – dens dyder og laster, dens evne til forbedring; kort sagt, dens spirituelle liv. Men politikk er noe annet. Politikken er en autonom sfære som hverken er religiøs eller privat, men som har sitt eget ”mandat” og sin rasjonalitet. Paven definerer politikk som ”sfæren for autonom bruk av fornuft” – ikke som den for interesser eller makt, men som fornuftens sfære.

Logos er det greske ordet for fornuft. På latinsk er det *ratio*. Å være rasjonell er, overraskende nok, tilsvarende det å være menneske: Definisjonen i den klassiske aristoteliske og platoniske filosofiske tradisjon er at mennesket er et ”rasjonelt og sosialt dyr”. Ulikt dyrene, som også har språk og kan kommunisere med hverandre; er mennesket det eneste vesenet som kan resonnere om ting. Dyr sloss, elsker, formerer seg, jakter, spiser, leker og lever i en felles eksistens basert på instinkt, men bare mennesker kan resonnere om alle disse aktivitetene. Videre, *ratio* definerer mennesket selv. Uten å resonnere ville det ganske enkelt ikke være et menneske. Evnen til å resonnere er medfødt i ethvert menneske. Denne evnen kan imidlertid ødelegges. – Slik som i sykdom eller handikap, og den kan være korrumpert, slik som i mennesker som nekter å skille riktig fra galt. Å ha *evnen* til å resonnere er ikke det samme som å bruke den evnen.

Ratio gjør mennesket i stand til å resonnere om fakta så vel som verdi: Man kan skille sannhet og løgn i uttalelser om fakta, som i ”huset er rødt”. Så

fremt man ikke er fargeblind, er man i stand til å kunne avgjøre om dette er en sann uttalelse eller ikke, om man kan ordene for ” rødt” og ”hus”. Men den samme logiske evnen er til stede i etiske og moralske vurderinger: Et ukorrumpert menneske kan komme frem til konklusjonen at det er galt å stjele eller drepe.

Naturretten

Naturretten er fullstendig tilgjengelig for menneskesinnet. Denne tenkningen som vi kjenner helt fra antikken, utvikles videre av dominikanermunken og professoren ved Universitetet i Paris på 1200-tallet, St. Thomas Aquinas. Han hentet sin kunnskap og inspirasjon direkte fra Aristoteles, da via den lange ”omveien” i arabisk filosofi som bevarte gresk kunnskap under Europas tilbakegang i tidlig middelalder.

Hvis vi ser på den aristoteliske ideen om mennesket, finner vi tanken om menneskets *substans*. Hva det vil si å være menneske er noe konstant, selv om alle andre ting er i endring. Ut i fra den aristoteliske ideen, ser vi følgelig at definisjonen av mennesket ligger fast. Aristoteles er en empirist. Han gjør bruk av observasjoner og klassifiseringer. Han observerer at både mennesker og dyr er sosiale vesener, men at bare mennesket er et rasjonelt vesen.

Dette klassiske postulatet, definisjonen på mennesket ut fra dets rasjonelle evne, ble akseptert av filosofer og teologer fra tidlig middelalder. Senere ”gjenoppdages” det av St. Thomas. For eksempel sier Boethus i det sjette århundre at mennesket

er et ”*rationalis naturae individua substantia*”, ”en individuell substans av rasjonell natur”.⁴ Allerede stoikerne (fra ca 300 f. Kr. til ca. 200 e. Kr.) postulerte den rasjonelle evne i etiske spørsmål som den viktige karakteristikken ved det å være menneske.

Evnen til å skjelne og gjøre de riktige tingene blir kalt *dyd* på norsk, fra det norrøne *dygð*, fra betydningen av å duge til noe. Tilsvarende ord på gresk er *arete*, og på latin *virtus*. Det latinske ordet hentet man for betydningen mandig og sterk, ettersom det utledes fra ordet *vir*, som betyr mann. Dydene er karakteregenskaper. De fire kardinaldydene – *mot*, *visdom*, *måtehold* og *rettferd* – var kjent og ble praktisert gjennom hele antikken, fra Sokrates’ (470 f. Kr. – 399 f. Kr.) søken etter rettferdighet i de platonske dialogene, til Marcus Aurelius’ (121 – 180 e. Kr.) kommentarer om hvordan praktisere fasthet og måtehold i styringen av romerriket.

Mennesket er således skapt med rasjonalitet, og det er dette særtrekket ved menneskenaturen som skiller det fra dyrene. Dydene er de karaktertrekkene ved menneskenaturen som tillater mennesket å utvikle seg. Tilsvarende er lastene måtene man blir mindre menneskelig på, man umenneskeliggjør seg selv ved å følge lastene. I aristotelisk ontologi (læren om hvordan virkeligheten er) har alle vesen en mening (telos).

Meningen for mennesket er å perfeksjonere dydene og bekjempe lastene. En dårlig person har mindre realitet eller væren enn en dydig person, og vi gjenkjenner en rest av dette i uttrykket i ”umenneskelig”. Dette bruker vi om noen som er virkelig ond. For en relativist gir ikke dette språket mening

logisk sett, ettersom dydene og lastene bare er subjektive preferanser. Men mennesker skjønner likevel hva umenneskelighet betyr, noen som er ”mindre enn” menneskelig.

Menneskets telos er *eudemonia*, lykke gjennom å blomstre som menneske. Her menes ikke lykke som i betydningen fornøyer og ettergivenhet, men mer i betydningen av å ha utviklet selvdisiplin, rettferdighet, forsiktighet og måtehold. I følge disse forsettene fra antikken er bare den som helt er herre over seg selv virkelig lykkelig.

Det sies at keiser Marcus Aurelius levde et asketisk og nøysomt liv, for å overvinne sine lidenskaper. Ingrediensene i en etisk levemåte var veldig nøyaktig kjent: Dydene hang sammen; parametre man kunne navigere hverdagen etter; og lastene kunne bare bekjempes med styrke, dvs. dydene. I det stoiske universet spilte distanse til livets bølgedaler og fristelser en nøkkelrolle, slik også øvelse i å være rede for døden var. ”Døden befri sjelen fra dens konvolutt”, sa Marcus Aurelius. – Å ikke frykte døden ga styrke, perspektiv på livet, og evne til å sette pris på nuet.

Når vi ser på kristen lære gjenoppdager vi de samme elementene, denne gangen med tilleggsdydene – *tro, håp og nestekjærlighet*. I kristen tradisjon pågår dermed fortsatt antikkens karakterdannelsesprogram: Man må tilegne seg de naturlige dydene før man kan aspirere til å oppnå de overnaturlige. Vi ser dette igjen ved den kjente uttalelsen fra St. Thomas: ”Tro bygger på naturen og perfektionerer den”. Det er ikke noe poeng i å prøve å være en god kristen, såfremt man ikke

vil være et godt menneske; det er simpelthen en umulighet, for guddommelig dyd kan ikke oppnås av et dårlig menneske. Tilgivelse kan selvfølgelig gis etter skjønn, av Gud, men dyd er som et reisverk bygget stein på stein.

Hvorfor tror man nå at menneskenaturen ikke kan defineres?

Det aristoteliske menneskesyn forble det vestlige i minst 1500 år. Den italienske filosofiprofessor Enrico Berti har treffende påpekt at "... det forble grunnlaget for global kultur, ikke bare kristen men også jødisk og muslimsk, både antikt, middelaldersk, og moderne, det vil si for hele kulturen den aristoteliske tradisjonen inspirerte".⁵

Siden John Locke sin tid (1632 – 1704) kan ikke mennesket forstås eller defineres, fordi det ikke kan kommes frem til gjennom direkte sanseerfaring. Mennesket er noe annet enn bare følelse, mener Locke. Fordi han ikke kan sanse det eller observere det, må det imidlertid forbli ukjent. Denne tankerekken utvikles videre av George Berkeley (1685 - 1753), som argumenterer for at "væren er oppfatning" (*esse est percipi*). Dette når sitt høydepunkt – eller lavpunkt – i David Hume (1711-1776) sin empirisme: Hume kvitter seg fullstendig med metafysikken. Han kvitter seg også med fysikken. Hans skepsis er slik at ikke engang observasjon av kausalitet teller som kausalitet: Hvis vi ser en ball treffe en annen ball, er alt vi observerer to hendelser som hender etter hverandre – og den observasjonen tillater oss ikke å utlede at den første ballen var årsaken til at den andre ballen rullet når den ble truffet. Hume

argumenterer med at siden vi har sett dette før, forventer vi at den første ballen skal få den andre til å rulle. Dette er likevel ikke mer enn en vane vi har lagt oss til. Siden vi aldri kan *observere* konseptet årsak, kan vi aldri vite noe om det!

I denne ontologien er det ingen ontologi, enda mindre en menneskenatur, som kan kjennes. Alt som eksisterer er en serie sanseinntrykk. Siden vi ikke kan observere oss selv, bare legge merke til vår egen oppførsel, har vi ingen substans eller identitet. Alt vi kan vite om oss selv er en serie usammenhengende sanseerfaringer. For å være rettferdig overfor Hume bør jeg nevne at han fant sin egen filosofi helt utilfredsstillende⁶, men erklærte at vitenskapen ikke kunne være til hjelp.

På dette punktet møter vi en vitenskaps- og rasjonalitetsoppfatning som tilhørende naturvitenskapen alene. Bare det som empirisk kan observeres og bevises kan vitenskapelig bevises å eksistere. Mens dette er sant for naturvitenskapen, kan det aldri være sant for de humanistiske vitenskapene.

Reduksjonismen, hvor naturvitenskap blir eneste vitenskap, etterlater metafysikken død og filosofien i dårlig skikk. Disse er nå fordømt til å befatte seg med mindre spørsmål enn ontologi og epistemologi (erkjennelsesteori). Det gir ikke lenger mening å studere de store etiske spørsmålene, når man ikke kan handskes med premissene i etikken ved meningsfylt å spørre hvordan menneskenaturen er og hvordan den kan oppnå sine mål.

Immanuel Kant prøvde å "redde" objektiv menneskenatur ved å postulere den som *a priori*, som et matematisk aksiom. Mennesket er et rasjonelt vesen

utstyrt med verdighet, postulerte han. Derfor bør mennesker ikke behandles som et objekt, et middel; men som et mål i seg selv. Beundringsverdig som dette kan være; Kants postulat forblir et postulat, siden ingenting i menneskenaturen kan kjennes. Etikken, eller det moralske imperativ, er nødvendig, siden menneskene ellers ville bli rent utilitariske – altså bare nyttetenkende.

Umuligheten i objektiv virkelighet – noen ganger kalt *essensialisme* – utvikles videre av analytisk språkfilosofi. Gjennom denne argumenteres det for at virkelighet ikke kan eksistere uavhengig av språket selv, den *utgjøres* faktisk av språk. Denne tanke-måten er i dag til stede i den gjennomtrengende tilnærmingen kalt *konstruktivisme* i de sosiale og humanistiske vitenskaper: Politisk virkelighet, spesielt normer, er i følge denne tenkningen sosialt konstruerte. På samme måte benekter den *positivistiske* vendingen i juridisk filosofi at det fins noen realitet i konseptet rettferdighet, utenom det som er vedtatt som gjeldende rett: Loven er slik lovteksten og læren om riktig tolkning sier.

I senere tid har det skjedd en vending tilbake til metafysikken i viktige retninger av filosofien: I Oxford og Cambridge-retningene innen vanlig språkfilosofi, var det en retur til det klassiske konseptet om personen.⁷ Den amerikanske filosofen W.O. Quine argumenterer, i sin berømte bok *Word and Object* (1960), at språk må referere til objekter som igjen gir mening til språket. – Dvs. det er objektene som har uavhengig eksistens og språket som beskriver dem, ikke omvendt, slik konstruktivismen og analytisk språkfilosofi vil ha det til.

I nyere europeisk kontinental tradisjon finner vi også vesentlige innvendinger mot metafysikkens død. Dette kommer til uttrykk gjennom i *personalismen* og *hermeneutikken*. Personalist-filosofer som Jonas, Mounier, Ricoeur, og den nå avdøde Pave Johannes Paul II har lagt vekt på at erfaringen av "den andre" danner basis for kunnskap om menneskenaturen og etikk.

Emmanuel Mounier (1905-1950) sier at det klas-siske personbegrepet "er den beste kandidaten til å opprettholde juridiske, politiske, økonomiske og sosiale kamper i forsvar for menneskerettighetene" (Berti, op.cit., s. 10). Grunnen til dette er helt enkel og logisk: Om likhet er den sentrale ideen i jus og politikk, da innebærer dette at det fins noe man kan vite om mennesket som er det samme over alt og alltid. Dette er også det sentrale punktet i mitt argu-ment om at menneskerettigheter er et naturretts-konsept. Dette fordi menneskerettighetene krever og forutsetter en felles menneskenatur i form av den samme verdigheten og den samme likheten.

Personalismen er den retning innen filosofien som er blitt den moderne basis for kristendemokratiet. Mennesket er ikke et atomistisk individ, men en person med relasjoner. Denne filosofiske retningen utvikles særlig i forrige århundre av bl. a. Karol Józef Wojtyła, pave Johannes Paul II (1920-2005), men også av jødiske filosofer som Emanuel Levinas (1906-1995). Her er utgangspunktet "den andre", altså å se det andre mennesket og finne menneskeverdet gjennom dette.

Naturrett i dag: Hvor er beviset?

Så langt har vi bare vist at den vestlige filosofi-tradisjonen i mange hundre år holdt fast ved den klassiske ideen om menneskenaturen som ”rasjonell og sosial”, og at metafysikken ble tilsidesatt først av britisk empirisme som satte likhetstegn mellom humaniora og naturvitenskap, og senere av stadig mer skeptiske retninger av tenkning. Mye av problemet med denne utviklingen i filosofiens historie hadde likevel å gjøre med den enorme fremgangen i empiri og naturvitenskap, og mangelen på dette i humanistisk vitenskap. Problemet har også å gjøre med forvirringen mellom de to vitenskapsformene, særlig fordi premisset har vært at humanistisk vitenskap må imitere naturvitenskap for å kunne gjøre fremskritt.

Ingenting av dette har likevel motbevist Aristoteles. Mennesket kan resonnere om både etikk og om fakta. Humes kritikk er feilrettet når den beskylder Aristoteles for å blande ”fakta og verdier”. Det klassiske konseptet postulerer at personen er både ”fakta og verdier”, i selve sin essens. Å være rasjonell betyr å være etisk. Dette poenget er dessverre blitt fremmed for det moderne mennesket. Dette skyldes igjen det veldig uheldige skillet mellom de to – etikk og fakta, som Hume lagde. Dette skillet har siden hindret muligheten for naturrett.

Mitt argument er at vi igjen må gi naturretten en sjanse. I en interessant avhandling gjengir Per Landgren, medlem av Sveriges Riksdag for Kristdemokraterna (1998-2006), en tenkt hendelse:⁸ To mennesker redder folk fra et brennende hus. De intervjues etterpå av avisen, og journalisten spør

hvorfor de risikerte sine egne liv for å gjøre dette. Den ene sier at han tenkte ikke over dette spørsmålet i det hele tatt; han bare handlet. Den andre sier at han trodde han ville bli rik av å få en pris for mot, at han kunne bli berømt etc. – Journalisten forundres over dette svaret. Noe virker veldig galt, uverdigg og unaturlig ved det.

Dette eksempelet illustrerer argumentet til naturrett; en *naturlig* moralsk reaksjon er å prøve å redde liv, selv om man er redd. En *unaturlig* reaksjon er å gjøre det for å tjene penger på det. Man kan til og med si at den senere reaksjonen er ond, dårlig, feil. –Det finnes en *naturlig* evne hos oss til å skille riktig fra galt.

Videre, å redde liv – sitt eget og andres – virker som en grunnverdi, men behovet for å tjene penger kan være mange ting, og varierer mellom å være en nødvendig og god ting når man må forsørge familien sin, og å være en dårlig ting når en redder liv for å tjene penger, som i eksempelet over. Slik gir etikk mening bare i kontekst av *telos*, slik Aristoteles argumenterer.

Landgren poengterer at det er noen grunnverdier som er universelt gjenkjent: Å leve heller enn å dø, bli respektert, være frisk, lære, verdsette sannhet heller enn løgner, etc. (op.cit., s. 120). Det motsatte av disse verdiene er morbid og unaturlig, vil de fleste mennesker være enige om. Disse grunnleggende verdiene kalles ”iboende”, grunnverdier, eller som i det tyske språket: *Rechtsgüter* (Ibid.).

Poenget med disse verdiene er at de er medfødte, iboende, grunnfestede. De definerer hva et menneske er, akkurat som Aristoteles’ definisjon. Disse verdi-

ene sier oss simpelthen hvordan menneskene er, *grosso modo* (grovt sett). Sant nok fins det masse-mordere mv., men vi pleier da også å beskrive dem som avvikere. Hvis vi er sanne relativister, ville vi måtte si at en masse-morder bare har andre subjektive preferanser enn våre.

Når vi så leser Verdenserklæringen om Menneskerettighetene, ser vi at rettighetene den beskriver stort sett er grunnprinsipper som er uttrykk for sunn forstand for alle fornuftige mennesker. Fornuftig betyr, husker vi, at man er rettskaffen og menneske; ikke korrumpert og ond. Forfatteren av denne menneskenaturen, skaper eller ikke, trenger ikke å nevnes. Rettighetene danner et hele som reflekterer et syn på menneskenaturen som er forståelig gjennom fornuft og resonnering. Om begrepet menneskenatur benektes, fins intet grunnlag for disse menneskerettighetene. Da blir de bare ideologiske og politiske virkemidler. *Menneskenaturen forblir et aksiom* – en grunnsetning som aksepteres uten bevis, slik den også var for Aristoteles. Menneskenaturen er essens og primærkraft, som han ville ha kalt den.

Konklusjon

Kristendemokratiet bygger på noen premisser: Menneskets natur kan defineres. Etikk kan resonneres om, og menneskets natur er rasjonell og sosial. Mennesket kan skjelne rett fra galt, som rødt fra grønt. Politikken gjelder noen typer fellesinteresser, og politikkenes sfære er objektivt begrenset. De viktigste ting i livet er ikke politiske. Kristendemokratiets menneskesyn er det vestlige,

preget gjennom to tusen år av gresk filosofi, kristendom og naturrett. Her er det spesifikt kristne at *nestekjærligheten* er menneskets mulighet, bestemmelse og frie valg. Politikken må derfor preges av denne etikken.

Sluttnoter

¹Det finnes en enorm litteratur om sosiallæren, og jeg skal ikke bruke plass på den her. Jeg er selv medlem av de to pavelige ”verksteder” for utviklingen av denne: Det pavelige Råd for Rettferdighet og Fred som har ansvar for å utvikle sosiallæren i form av råd til paven; og Det Pavelige Samfunnsvitenskapsakademi som skal bidra med innsikt fra samfunnsforskningen. Interesserte kan konsultere disse nærmere på www.vatican.va.

²”was man kann, das darf man auch – ein vom Konnens abgetrenntes Durfen gibt es nicht mehr” (ibid., s. 53, min ut-hevning).

³Denne encylica er rettet mot katolikker, ikke mot alle ’mennesker av god vilje’. Den er derfor et ’internt’ dokument for kirken som retter seg mot kirkens rolle i verden. Det er høyst betydningsfylt at kirken for ikke-troende kan og bør bare være et bidrag til samfunnets politiske debatt på sekulære vilkår, slik skilles det skarpt mellom samfunnet av troende – internlogikken i kirken, og dens eksterne rolle i det sekulære samfunn, hvor den bare kan handle og argumentere i naturrett, i sekulære vendinger.

⁴Contra Eutychen, III, 6

⁵E. Berti, “The Classical Notion of Person in Today’s Philosophical Debate”, avhandling presentert ved Papal Academy of Social Science sin årlige konferanse, september 2005.

⁶Se Appendix, Treatise of Human Nature

⁷Jeg står i gjeld til Enrico Bertis avhandling, op. Cit. For resten av denne analysen.

⁸Per Landgren, “Naturretten – en manskkelig etikk”, kapitl 5, Det gemensama basta – Om kristendemokratiens idegrund, Stockholm, 2002.

DET KRISTENDEMOKRATISKE SAMFUNNSSYN

Av Pål Veiden, førsteamanuensis ved Høgskolen i Oslo

Overskriften varsler kanskje for store ord: Finnes et spesielt kristendemokratisk samfunnssyn på tvers av land, nasjoner og historiske epoker? Blir det ikke lett filosofi, hvis man skal snakke generelt på tvers av de konkrete skiller i "tid og rom", som det gjerne heter? Kanskje, men vi må forsøke. Likevel må vi ha i bakhodet at et konsekvent samfunnssyn knapt er mulig. For et individ er det å fastholde samme samfunnssyn hele livet snarere et tegn på manglende refleksjonsevne enn det er "være konsekvent".

Samfunnssynet er mer spesifikt enn ideologien: Med en ideologi kan man slippe unna mye. Ideologier er ofte immune mot kritikk. De kan ikke etterprøves, de krever bare tilslutning. Samtidig: All løs ideologisk tenkning fanges av konkrete mennesker i konkrete omgivelser. Vi kan snakke om et kristendemokratisk samfunnssyn, men av og til er det like fornuftig å snakke om hva Adenauer sto for i 1945, eller hva chilenske kristendemokrater valgte av politikk i 1990.

Ideene kan ikke leve løsrevet fra den tunge virkelighet som har skapt dem, selv om ideer

kan forandre den samme virkeligheten. Det har liten hensikt å "ta en ide og la den vandre". Da kan veldig lett alt henge sammen med alt, man ser paralleller og likheter der man vil se det. I vår sammenheng betyr dette at det har liten hensikt å gjøre det kristendemokratiske samfunnssyn mer konsekvent og enhetlig enn hva det faktisk er. "Jeg ser den sosial virkeligheten som den store læremester", skrev den innflytelsesrike sosiologen og juristen Vilhelm Aubert. Med det siktet han til at ymse -ismer vanskelig kan forklare verden.

Noe kan vi likevel fastholde. I relasjon til Janne Haaland Matlarys essay om menneskesynet som ligger til grunn for kristendemokratisk ideologi, ser vi en klar kobling mellom dette menneskesynet og et samfunnssyn: Førstnevnte har konsekvenser for sistnevnte. I begge tilfeller ligger synet på mennesket til grunn, som et selvstendig skapende og fritt vesen. Mennesket er i følge *personalismen* et individ som aldri kan reduseres hverken til kollektive kategorier eller til redskap for den ene eller andre sak.

Ethvert individ har en verdi i seg selv. Poenget for det kristendemokratiske samfunnssyn er å fremheve ordninger som skaper omgivelser som gjør dette i størst mulig grad mulig å etterleve. Det er i praksis ofte en balansegang mellom hensynet til enkeltmenneskets frihet – jamfør trekk ved den liberale eller liberalistiske retning kontra mer kollektive politiske strømninger.

Sentrale stikkord har vært og er *menneskeverd*, *forvalteransvar* og *nærhet*. Like selvfølgelig er *demokrati* og *rettferdighet*. Det er ingen stor kunst

å påpeke at både kristendemokratiske politikere og partier har brutt med disse idealene, men idealene forsvinner ikke av den grunn. Etter en nødvendig forutsetning, skal vi først se på grunntankene i det kristendemokratiske samfunnssyn, deretter problematisere og historisere disse.

Forutsetning: Metodologisk ateisme

For mange vil det være et paradoks at det kristendemokratiske samfunnssyn har sitt utgangspunkt i det overjordiske: Gud. Det kristendemokratiske samfunnssyn er i utgangspunktet "ikke av denne verden", men skal virke i denne verden. Samfunnssynet grunner seg på en etisk impuls, og denne impulsen er teologisk sett kristendommen. Her er det ingen "likestilling" mellom religioner, men den kristne tradisjon, i alt sitt mangfold. Vurdert i det daglige opp mot dets resultater må kristendemokratiet, som alle andre politiske retninger, vurderes etter hva det står for og hva det får til i praktisk politikk. Den metodiske ateismen betyr her at man dømmer utfra en konkret virkelighet og ikke abstrakte idealer.

Vektlegging av menneskeverdet er ikke noe noen har monopol på, ei heller eiendomsretten til å definere. Men det er en vesentlig forskjell: At kristendemokratiet tar kristendommen på alvor, og ut fra dette mener man at noen praksiser er bedre enn andre. Ikke minst kan det her ligge en nødvendig motgift mot de autoritære fristelser som finnes i politikken, både til høyre og venstre.

Grunntankene

En helt sentral idé er at stat og marked er noe annen enn samfunn. Staten med sitt byråkrati og sett av ordninger er ofte både nødvendig og riktig. Det samme gjelder for det effektive marked for fordeling og optimal utnyttelse av ressurser. Dog er dette hjelpemidler til noe bedre, nemlig det frie og uavhengige samfunnsliv.

Det kristendemokratiske samfunnssyn bygger på et helhetssyn mellom mennesker og samfunn: Som frie, velgende individer inngår vi i en rekke fellesskap. Vi bør i prinsippet ha mest mulig selvbestemmelse, både som individer og som medlem av disse fellesskapene. Den personlige frihet er friheten til råderett over eget liv, inkludert retten til å velge bort både den kristne Gud eller andre teologiske oppfatninger. Dommen over dette ligger uansett ikke hos menneskene. Av dette følger også et grunnleggende pluralistisk syn på samfunnet: Det handler ikke om en kristen stat eller bestemte ordninger basert på teologiske læresetninger, men kristen etikk i møte med det moderne samfunn.

Kristendemokrati er ikke "læren om Guds politikk", som kanskje enkelte har trodd. Det ville være å påberope seg en autoritet mennesket vanskelig kan stå inne for. I politikken ligger både muligheter og farer. Et kristendemokratisk samfunnssyn innebærer en viss forsiktighet med å politisere alle mulige forhold.

Politikkens grenser

Et samfunnssyn må innebære at man faktisk har

et syn på samfunnet. Hva som kan virke som en stor selvfølgelig, er det dessverre ikke. Mange sier samfunn og mener staten, eller "det offentlige". Det kristendemokratiske samfunnssyn innebærer at man ser forskjell på samfunn, stat og marked. "I et overpolitisert miljø forsvinner den gode etikken", hevdet lederen av Kristdemokraterna, Göran Hägglund. (avisen Dagens Nyheter, 12.9.2010). Man kan ganske enkelt ikke godta dogmet om at "alt er politikk".

Det kristendemokratiske samfunnssynet er basert på at stat og samfunn ikke er det samme, ei heller at samfunnslivet utgjøres av isolerte, rasjonelle enkeltaktører som i sum utgjør "samfunnet". Det finnes følgelig hos kristendemokrater en tanke om fellesskapenes samfunn, og at det også her gjelder både rettigheter og plikter. Margareth Thachers berømte ord i en tale, om at "det finnes ikke noe samfunn, bare individer og deres familier," er retorisk interessant. Det blir likevel feil. Riktignok gir hun i sitatet en slags konsesjon til konservatismen gjennom sin vektlegging av familier, men at samfunnet ikke skulle eksistere? Det er både politisk banalt og feil på samme tid.

Kristendommen er ingen ren lære. Det har alltid stått strid om fortolkninger. Man har gjennom historien påvist hvordan tekster blir tatt ut eller inn, hvordan kirken selv har bedrevet overgrep, støttet undertrykkende regimer og prester som har talt oppglød for krigen på begge sider i grusomme konflikter. Kort sagt. Kristendommens utbredelse er også syndernes utbredelse. Hvorfor skulle det ikke være slik? Kristendommen har som utgangspunkt

at vi hverken er perfekte eller syndefrie. Så hvorfor skulle dette utgangspunktet kunne danne grunnlag for et konsistent og sammenhengende samfunnssyn? Og her er et paradoks til: Det kristendemokratiske samfunnssyn er mindre preget av tro enn sosialisme/kommunisme og liberalsime er. Kristendemokratiets tradisjonelle fiender er ofte sterkere i sin verdslige tro enn deres kristendemokratiske motstandere.

Det kristendemokratiske samfunnssyn innebærer ikke drømmen om et kristent eller kristelig styre, et land styrt av Bibelen, som et slags kristent svar på islamske diktaturer. Det kristendemokratiske samfunnssyn er grunnleggende liberalt i den forstand at rettsstat, demokrati og ytringsfrihet er sentralt. "Det er ikke religionen, men revolusjonen som er opium for folket", skrev Simone Weil. Oversatt til vår sammenheng her: Det finnes og kommer ikke til å finnes et jordisk paradisi, men samfunnet kan alltid bli litt bedre. Litt mer frihetlig, litt mer solidarisk. På samme tid.

Mer generelt her: En sympatisk fortolkning av kristendemokratiet er at ingen bevegelse er mer vaksinert mot ekstremer. I alle utgaver av den kristne lære ligger vissheten om at mennesket er ufullkommet, og dette setter grenser også for ambisjoner hva gjelder det jordiske paradisi. Her tror jeg det er en forskjell mellom kristendemokratiet og deler av sosialdemokratiet: Sosialdemokratene er planleggingsoptimister. "Politikken kjenner ingen grenser, bare muligheter", uttalte tidligere statsråd Karita Bekkemellem. Men nei, staten har grenser, og det bør den også ha. Staten må balanseres, begrenses, holdes i sjakk.

Ofte har den katolske sosiallære ligget til grunn for en praktisk kristendemokratisk sosialpolitikk. Dette er tenkt som veien mellom markedsliberalisme og sosialisme. Her er subsidiaritetsprinsippet viktig: Tiltak og ansvar skal legges på det lavest mulige ansvarsnivå. Stikkord er *familie* og *frivillighet*. I en moderne velferdsstat er ikke dette tilstrekkelig, staten spiller også en viktig rolle. Staten er den instans som har monopol på vold, heter det, inspirert av den tyske sosiologen Max Weber. En stat har et forvaltningsapparat, og staten har et territorium. Men utover dette er det ikke selvfølgelig hva en stat skal stille med. Debatten om dette er en pågående sentral demokratisk debatt. Liberalistenes ministat – her da karikert gjengitt – eller sosialistenes altomfattende stat, innebærer nødvendigvis begge noen problemer.

Det kristendemokratiske samfunnssyn innebærer en dose sunn skepsis mot den altomfattende stat. Det er heller ingen kunst – særlig i en velferdsstat – å være imot liberalistenes stat. Det er noe verre å fortelle hvor grensene for staten skal gå i forhold til den velmenende staten, som vil oss alle vel, ikke minst hvis vi ikke selv forstår vårt eget beste. En klok tysk teolog har skrevet følgende: ”Fristeren er ikke så plump at han direkte foreslår at vi skal tilbe djevelen. Han foreslår bare at vi gjør det som er *fornuftig*, gir forrang til en gjennomorganisert og planlagt verden hvor Gud nok kan ha sin plass i den private sfære, men ikke i vesentlige anliggender” (Ratzinger, 2007).

Positivismen er – kort forklart – læren om vitenskapelige lovmessigheter. Forbildet er gjerne naturvitenskapens årsakssammenhenger (kausalitet).

Disse lovene er uavhengige av tid og rom, og av hvilke mennesker som måtte hevde dem eller bli utsatt for dem. Illustrerende: Tyngekraften gjelder for alle overalt, gitt luft. Så hvorfor skulle vi ikke tilstrebe samme kunnskap og lovmessighet om mennesket?

Det kristendemokratiske samfunnssyn forfekter at menneskeverdet hverken skal eller kan veies og måles. Alt kan ikke regnes på. Behovet for økonomisk effektivitet er det ingen eller svært få som betviler, men derfra til at alt skal underlegges et telleregime, vil harmonisere dårlig med det kristendemokratiske samfunnssyn. Denne tenkningen er ikke eksklusiv for ett parti, men kan fremheves som alternativ i flere partier. Et solidarisk samfunnssyn lar enkeltmennesket ha sfærer uavhengig av politikk og marked.

Det handler om solidaritet

I bunnen av ethvert kristendemokratisk samfunnssyn ligger oppfatninger om solidaritet. Ofte er ordet solidaritet blitt utlagt som et sosialistisk slagord, men det handler om mer enn som så. "Arbeidere! Gud være med eder!", som Marcus Thrane sa det i første utgave av Arbeiderforeningenes blad fra 1849. I nyere tid skrev Jon Lilletun (1945-2006) i en kronikk om den kristendemokratiske forståelse av solidaritet: "Ein solidaritet som byggjer på nestekjærleik er grenselaus. Han gjeld alle menneske, frå lokal-samfunnet til verdssamfunnet, både levande og komande generasjonar." Av sitatet fremgår mangfoldet i det kristendemokratiske solidaritetsbegrepet: Ingen grenser av etnisk, nasjonal karakter, ei heller

mellom slekters gang. Det handler om å overlevere jorda i inntakt tilstand til etterkommerne.

Statsviteren Steinar Stjernø skriver i sin bok "Solidarity in Europe" at det kristendemokratiske begrepet om solidaritet er mer fleksibelt enn det sosialdemokratiske. Det er en *etisk* solidaritet – ikke en strategisk gruppesolidaritet - som man av og til kan (men ikke nødvendigvis alltid bør) mistenke deler av arbeiderbevegelsen for. Sagt på en annen måte: Solidaritetsbegrepet er mer omfattende. Det er mer åpent for et språk hentet fra markedstekning, så vel som subsidiaritetsprinsipp og filosofi om det ansvarlige individ.

Det er et kognitivt problem, fremholdt statsviteren Einar Øverby: Vi forstår ikke det kontinentale Europa fordi vi ikke forstår hva som ligger i den kristne katolske doktriner, ofte kalt sosiallæren. I Norge har vi en tendens til å se alle stridsspørsmål etter en høyre-venstre akse. Øverby spør polemisk om ikke det er det protestantiske Nord-Europa snarere enn det katolsk dominerte kontinentet som utgjør Europas markedsliberale falang (Øverby 1997).

Den katolske kirke har lang tradisjon med å ut-meisle en vei mellom liberalisme og sosialisme: Privat eiendomsrett, ja, men også ansvar for fellesskapet. Intet isolert individ som er drevet av egen nytte, ei heller et stort statlig fellesskap. Lønn og arbeidsforhold for arbeiderne måtte forbedres og reguleres. Her kan vi minne om den vanlige oversettelsesfeilen som gjøres, både i Norge og USA: Det tyske christlich-sozial blir til kristensosialistisk. Avhengig av bestemmelsen på ordet "sosialistisk",

men likevel: Det blir som regel feil. Fellesskap og samfunnsansvar er ikke nødvendigvis det samme som sosialisme.

Det kristendemokratiske samfunnssyn vil kunne gjenkjennes hos den franske sosiologen Emile Durkheims (1857-1917) moderate tenkning: Arbeidsdeling, integrasjon og samarbeid mellom arbeidstagere og arbeidsgivere, dessuten skepsis til brå forandringer. Agnostikeren Durkheim betraktet religion som nyttig. Den ga mennesket en plass i samfunnet. Religionen var uttrykk for fellesskapet, og han påsto i en av sine bøker at når de primitive stammer dyrker totemisme så dyrker de egentlig samfunnet, det vil si fellesskapet. Samfunnet er religionens sjel, fremholdt Durkheim.

Tanken om de naturlige fellesskap kombinert med personlig ansvar er sentralt for kristendemokratiet. Fellesskapene kan ha mange former, men familien er den viktigste. Familien er ofte utlagt som samfunnets grunnvoll. Den inngår i det sivile samfunn, og er slik et fellesskap som i stor grad bør styre seg selv. Foreldrene har også ansvar for barn og barneoppdragelse. Man behøver ikke være kristendemokrat for å være enig.

Det funksjonelle møter det strategiske i en begrunnelse for det kristendemokratiske standpunkt. Slike strategiske argumenter er åpenbart farlige hvis man skal ta kristendommen på alvor: Hvis andre religioner eller kollektive trosforestillinger og oppfatninger kan integrere mennesket like godt, og gi det en lykkelig tilværelse, da er logisk nok kristendommen erstattelig. Men det er den jo ikke for en kristen. Poenget i en ideologisk sammenheng,

er at her ligger en fristelse til å la argumentasjonen bli for verdslig. Av to grunner møter man denne vanskeligheten: Kristendommen opplever en tilbakegang i Europa. Vi opplever også et tiltagende press - under dekke av toleranse og mangfold - for at kristendommen må vike for en mer allmenn humanetikk.

Samfunnssyn, ikke partisyn

I Norge er det Kristelig Folkeparti (KrF) som kaller seg kristendemokratisk. Det er liten tvil om at det kristendemokratiske samfunnssyn favner bredere enn dette partiet. Det har til og med blitt antydnet at innsnevring av den kristne innflytelsen i politikken har bidratt til sekularisering. Religionssosiologen Pål Repstad skriver i boken *Det norske samfunn* at "Vekkelsesbevegelser med et skarpt skille mellom troende og "denne verden" preget den kristne tradisjon i Norge fra 1800-tallet og utover på 1900-tallet, og skapte et bilde av aktive kristne som puritanske mennesker med særegne livsmål og livsmønstre"(Repstad 2010:385).

Nyansene er mange, men det vidtfavnende kristendemokrati favner bredere enn det i mange sammenhenger særnorske KrF. Ofte har i norsk sammenheng et kristendemokratisk samfunnssyn betydd en generell samfunnsskepsis: Redselen for tilstandene "der ute," det være seg kjønns-moral, alkohol, feil litteratur eller andre av det moderne samfunnets mange fristelser.

Kristendemokratiet har en mangfoldig historie. Deler av den har vært kampen mot det moderne. I likhet med andre ideologer, vrimler det også av både

komiske og tragiske hendelser, ikke minst – og etter hvert behørig latterliggjort – i kampen mot gudløs teater, litteratur, dans, restaurantliv, etc. Legg til et tidvis noe statisk syn på kjønnsroller, så er det ingen kunst å utdefinere en slik praktisering av kristendemokratiet. Men stiller man like sterke krav til andre ideologer? I så fall kommer de ikke bedre ut. Med dette i mente kan vi kaste et kort blikk til virkeligheten, nærmere bestemte Tyskland etter 2. verdenskrig.

1945: Tyskland og Østerrike

Det er i de mest tragiske tider at man blir satt på prøve. I nyere tid kan noe mer tragisk enn Tyskland 1945 knapt tenkes, i hvert fall ikke i vår del av Europa. Både de menneskelige lidelser og materielle ødeleggelser var enorme. I et slikt klima er det ikke lett å etablerte en politisk moral. Det skjedde da heller ikke over natten, men det skjedde. På forbausende kort tid stablet det som ble Vest-Tyskland en troverdig regjering på beina, med en ditto troverdig opposisjon.

De frie valgene ga kristendemokratene makten, og forbundskansler Konrad Adenauer kom til å sitte lenge ved roret. Han har selv skildret de dramatiske etterkrigsårene i flere memoarbind. Adenauer skriver om dannelsen av et ”politisk parti med et etisk livssyn” (Adenauer 1966:37 ff) hvor ”.. i kampen mot den stadig mer alminnelige materialistiske tenkemåte i politiske spørsmål. Bare et slikt parti kunne gi grobunn for et sunt politisk liv hvor ikke gruppe- eller klasseinteresser stod bak”. Et slikt parti kunne bare ikke være for høyt under

taket, skriver den vesttyske kansleren. Adenauer fortsetter dessuten med å skrive: "Vi hadde i den nasjonalsosialistiske stat opplevd hvilke farer et parti som ikke bygger på etiske grunnsetninger, innebærer." Videre heter det: "Bare et parti som også omfattet alle lag av folket, kunne gjenreise Tyskland. Arbeidsgivere, arbeidstakere, bønder, folk fra middelstanden, tjenestemenn, intellektuelle, mennesker i nord og sør, flyktninger og de som var jaget bort fra sine hjem, måtte kunne slutte opp om dette".

Adenauer var klar på at partiet ikke kunne være konfesjonelt bundet, også jødiske landsmenn – som det het – kunne tilhøre partiet. "Fra Sovjetunionen truet den ateistiske kommunisme. Kommunismen måtte i Tyskland bli møtt av et parti med et kristent livssyn hvis man ville hindre at den vant terreng" (Adenauer s. 40).

Jeg skal ikke gå videre på partibygging og den store forskjellen på det tyske CDU – av statsvitere gjerne kalt et "Catch all parti" – men dvele litt med den etikk som lå til grunn. Stikkordet er *samfunns-solidaritet*. Utdefinering av grupper etter raser eller klasser måtte opphøre. Samfunnssynet måtte bli bredere og mindre utdefinerende, på alle områder. "Særlig kristendemokratiske politikere som gikk i spissen for vesteuropeisk integrasjon tidlig i 1950-årene", som Øyvind Østerud skriver i sin innføringsbok i statsvitenskap. Viktige stikkord var velferdspolitik og statlig temmet markedsøkonomi, påpeker Østerud. Det gjaldt også det lille nabolandet Østerrike.

Det kristendemokratiske samfunnssyn vil unngå

ekstremer, forsøke å overkomme striden mellom klasser og lag i samfunnet. Et annet eksempel er hva det Østerrikske Folkepartiet fikk til i årene etter 2. verdenskrig. Historikeren Helmut Andics påpeker at det nydannede og i høyeste grad korporative partiet, *Österreichische Volkspartei* (ÖVP), forsøkte å få til hva de tidligere kristelig-sosiale ikke hadde klart: Å overkomme motsetningene i den borgerlige leir. Blant disse var motsetninger mellom bønder, små næringsdrivende, industrien og arbeidere og funksjonærer. Derfor ble partiet en koalisjon i seg selv; mellom bønder, næringsliv og lønnsinntagere, men med felles partiledelse (Andics 1984:81).

Vi retter oss mot den enkelte og dennes "Einbindung in die Gemeinschaft", heter det i begynnelsen av prinsippprogrammet til ÖVP. Samme sted skrives det at vi følger prinsippene om "neste-kjærlighet, rettferdighet, frihet og toleranse". Det blir fastslått at partiet er åpent for kristne og alle som bekjenner seg til disse verdiene. Partiet er ikke bundet til en konfesjon eller kirkelige institusjoner. (fra *Grundsatzprogramm* av 1995). Det blir videre understreket at menneskets ufullkommenhet, så vel begrensingen i menneskets evne til planlegging, setter grenser for politikk. Denne innsikten, heter det, bevarer oss fra ideologisk ekstremisme og en totalitær forståelse av politikk. Og i likhet med sine tyske kolleger en sunn skepsis til striden mellom de sosiale klassene.

Det finnes nok ideologiske likheter mellom kristendemokratiet og arbeiderbevegelsen, men i samfunnssynet skilles de ad i synet på samfunnsklassene. Et kristendemokratisk samfunnssyn

innebærer *balanse* klassene, ikke klassekamp. En av de viktigste utformere av denne samfunnslære var Karl Von Vogelsang (1818- 1890). Han forfektet en anti-liberalistisk lære som ville organisere samfunnet ut fra en tolkning av evangeliene. Dette ble tolket mot den liberalistiske kapitalismen, der arbeiderne fikk dårlig betalt for ærlig arbeid og kapitalister tar unødvendig høye priser for produktene. Staten burde fastsette riktig pris på varene. Renter var i følge evangeliene ettertrykkelig forbudt. Det parlamentariske styre var blitt et organ der kapitalistene uansvarlig boltret seg, og burde erstattes av et stenderstyre.

Vogelsangs lære ble for en stor del tatt opp i pave Leo XIII sitt ensykliska *Rerum novarum*. Flere har i ettertid pekt på likhetstrekk mellom Vogelsangs kristelig-sosiale lære og datidens fremvoksende sosialistiske bevegelse. De hadde til felles en sterk anti-kapitalisme; mot spekulasjonsøkonomi og utbytting av arbeidstagerne. Begge retningene var preget av etiske idealer om "det gode samfunn", i motsetning til den frie kapitalisme. Det *organiske* elementet er viktig; at alle finner sin plass i samfunnet og tjener fellesskapet.

Det må også sies: Den organiske stendertenkningen kan være kristendemokrati på sitt mest konservative, tildels reaksjonære. Idémessig er det lett å finne likheter her til høyreautoritær tekning, slik blant annet historikeren Øystein Sørensen har påvist (Sørensen 1991). Heller enn å gå videre på dette sporet, er det viktig å minne om de verdier som ligger til grunn for et samfunnssyn basert på tekster.

Verdi, ikke system

Hermeneutikk er den filosofiske og metodiske tradisjon som fortolker hellige tekster. Det er grunnlaget for mye av den europeiske vitenskap, i betydning klassiske fag som teologi og filosofi. I kristen sammenheng sier det seg selv at det handler om Bibelens gamle (GT) og nye testamente (NT). Men vi hverken kan eller bør lese de hellige tekster som oppskrifter på samfunnslivet.

Hermeneutikken lærer oss viktigheten av tid og sted, av å fortolke kulturer på kulturers egne premisser. Matforeskrifter fra det gamle testamentet er i kristen sammenheng historiske fortellinger, ikke påbud anno 2011. Den kristne kultur har da også utviklet en rikholdig fortolkningstradisjon, som vi blir minnet om med ujevne mellomrom når det foreligger revisjoner av bibeloversettelsen til norsk.

Tekstfortolkning av kristne kilder, som NT, GT og andre skrifter, er interessant for filologer. Det viktigste for utviklingen av et ideologisk samfunnssyn er likevel de etiske spørsmål, som ikke er avgrenset til kristendommen: "Gjør mot andre som du ville gjort mot deg selv" eller "størst av alt er kjærligheten." – For å si det akademisk, en etisk empati med andre mennesker er det man bør lese ut av de hellige tekster, når disse skal utgjøre grunnlaget for et videre samfunnssyn. Spissformulert blir dermed Bibelens tekster ikke oppskrift, men inspirasjon for politikken.

De vanskelige sakene

I Sarpsborg i 1919 var det en politisk liste som het Kristelig Folkeparti. Det var en kommunevalgliste

bl.a. mot alkoholens elendighet, i en by der Borregaard Fabrikker tidvis betalte overtidsarbeid med brennevin fra eget brenneri. Arbeiderhustruer så hvordan mennene kastet bort lønna. Fattigdom og fyll var hverdagsvirkeligheten.

Det sosiale engasjement mot alkoholen var både fornuftig og, for den saks skyld, i god kristen tradisjon. Men som Jens Bjørneboe skrev: Det er ikke kristendommen som er en avholdsreligion, det er muhammedanismen. Sagt på en annen måte: Forandringens lov ligger også over det kristendemokratiske samfunnssyn.

Noen velsigner vinhøsten, andre ser alkohol som djevelens munnvann. Det avhenger av lokale forskjeller og historie. Da kan det bli et problem for et moderne norsk kristendemokrati at det nasjonale norske, som har vært en grunnmur i KrFs historie, slår sprekker. Det skyldes at Norge blir mindre norsk, eller i hvert fall at det norske stadig er i forandring. Isolerte miljøer er mindre isolerte. Verden er stadig mer åpen, mediemessig, og folkeforflyttingsmessig. Da melder farene seg for "de siste dagers hellige". De er personer som nok kan ha rett, særlig gitt sitt utgangspunkt, men de kan aldri vinne.

Det kristendemokratiske samfunnssyn er verdslig, selv om det er inspirert av det hellige. Det gjelder ikke bare i den ofte karikerte alkoholpolitikken. To andre tradisjonelle verdisaker er illustrerende: Utviklingshjelp og frivillig sektor. Førstnevnte er en del av et solidaritetsprosjekt. Det andre er en del av synet på tredje sektor, sivilsamfunnet. Dette ses som viktig, ikke minst i motsats til marked og stat. Da må man våge å stille spørsmålet om virkeligheten

bak idealene. Hvem gagnar utviklingshjelpen mest; de millioner av fattige, eller de tusener som lever av å formidle hjelpen? Og i forhold til frivillig sektor, hvor frivillig er den egentlig? Er den ikke i lomma på staten? Selv om det må være tillatt å spørre, forandrer ikke svarene på det prinsipielle i sakene: Hjelp til den fattige verden er viktig, og at det bør finnes en tredje sektor som del av et nødvendig korrektiv til marked og stat.

Det kristendemokratiske samfunnssyn legger tunge verdier til grunn. I den praktiske verden kan det forholde seg annerledes. Vi husker for eksempel hvordan KrF i 1981 ikke kunne sitte i en regjering som administrerte den da forholdsvis nye loven om selvbestemt abort. Det lå et tungt verdistandpunkt til grunn, ble det sagt. Vi husker også hvordan samme parti med samme abortlov gikk inn i regjering mindre enn to år senere. Dette nevnt ikke for å raljere over verdiers åpenbare fleksibilitet, snarere for å minne om det ofte vonde skillet mellom interessekonflikt og verdikonflikt. Ved førstnevnte kan man inngå kompromisser. Eksempelet er ofte lønnsforhandlinger, der man krever 4 kroner mer i timen, blir tilbud 0, og ender med 2. Verdikonflikter har mer preg av enten/eller, med abortspørsmålet som et mulig eksempel.

Kunsten i politikken er ofte å definere interessekonflikter som verdikonflikter. Senterpartiet gjør det ofte med sin "distriktspolitikk," som stort sett er en rent klientilistisk politikk på vegne av bønder. Klarer man å definere sine egne interesser som verdier, stiller man desto sterkere i forhandlinger, vel og merke inntil en viss grense. Dette er ikke

særegent for kristendemokrater, men det gjelder for dem også.

Til syvende og sist skal samfunnssyn omsettes i praktisk politikk. Da handler det ofte om kompromisser, mindre om verdier. Spørsmålet melder seg i hvilken grad det kristendemokratiske samfunnssyn utgjør en motkultur?

Det er nok to ting som gjør forskjellen: KrF har av mange grunner aldri forsøkt å bli et "catch all-parti", altså et parti som i prinsippet frir til alle. Tross navnet har KrF aldri blitt et folkeparti slik deres angivelige søsterpartier i Europa.

I Europa har man ikke vunnet valg uten kontakter til alle tunge samfunnsmessige krefter. Fagforeninger har derfor ikke vært sett på som et problem, men snarere en potensiell samarbeidspartner. Begge de nevnte partier har hatt og har fremdeles arbeidstagerfløy innad i partiet, tilsvarende også en egen arbeidsgiverfløy. Disse utgjør i flere tilfeller egne sideorganisasjoner – slik vi kjenner det for bl.a. ungdom, kvinner og seniorer, med gjennomgående representasjon i flere partiorganer.

Forskjellen til KrF i Norge er stor. Da er det lettere å henfalle til prinsippene. For de innvidde gjør det godt å lese følgende fra partiprogrammet: "De ideologiske prinsippene i vår kristendemokratiske ideologi er et helhetlig menneskesyn og likeverd, fellesskap og mangfold, nærhet, solidaritet og forvalterskap". Det er vanskelig å være uenig, men ta bort ordet "kristen", og alt kunne stått i programmet til Sosialistisk Venstreparti – sikkert også Høyre. Det gjør det ikke mindre verdt, men kanskje mindre forpliktende?

Da bør man ved det mer praktiske samfunnssynet legge vekt på at den forståelsen av plikt som ligger hos det enkelte menneske, ikke bare rettigheter, men også et ansvar – slik filosofiretningen personalisme lærer oss.

Grunnleggende ”borgerlige verdier” står også sentralt i det kristendemokratiske samfunnssynet: *Rettsstat, ytringsfrihet, demokrati, eiendomsrett og sosial markedsøkonomi*. Ingen av disse lar seg strengt definere, og flere enn kristendemokrater vil sette pris på disse idealene. I tillegg har historien lært oss at det har stor verdi å unngå ekstremer. Derfor må man ha med seg en skepsis overfor selve vårt moderne samfunn.

Moderniteten trenger moderering

Ideen i det moderne samfunn – det som ofte kalles moderniteten – er *individet, fornuften og fremskrittet*. Dette er kjernen i det vi kan kalle vestens kultur. De er modernitetens grunnbegreper, for å tale med sosiologen Dag Østerberg (1999). Ofte er kristendemokrater blitt beskyldt for å holde igjen her: Ikke har de vært så ivrige hva gjelder det frie individ, fornuften har man erstattet med religion, og fremskrittet har man vært mer enn skeptisk til. Så enkelt hverken var det eller er det, heldigvis. Det er heller ingen nødvendig motsetning mellom fornuft og religion. Når fremskritt betyr bedre levestandard og mer frihet for mennesker, er det ingen grunn til at kristendemokrater skal motsette seg dette. Om moderniteten kan det imidlertid også fortelles helt andre historier.

Den polsk-engelske sosiologen Zygmunt Bauman

har i sin prisbelønte bok *Moderniteten og Holocaust* argumentert for at fenomenet Auschwitz ikke er unntaket i moderniteten, men snarere en følge av den: Intet var mer moderne enn den organisasjonsbedriften som lå i Auschwitz. Naturvitenskap og organisasjon i uskjønn forening. Blottet for moral, men desto mer ”fornuftig” diskuterte man – og fant – den beste måten å drepe mennesker på. Både kommunismen og nazismen har en historie med vitenskapelig begrunnede, systematiske overgrep. Alt i tjeneste til håpet om den kommende perfekte stat med det lykkelige folk. Det er moderniteten på sitt mest groteske: Paradiset på jord, skapt av det gudløse menneske.

Tydeligere enn dette kan knapt behovet for det kristendemokratiske samfunnssyn begrunnes: Det nødvendige korrektiv til all ekstrem ideologi, all ekstrem tenkning, praksis, revolusjonsromantikk og planleggingsiver. Spennent mellom idealer og realiteter er neppe mindre hos kristendemokrater enn det er hos sosialister, liberalister eller konservative.

Kristendemokratiet på mange vis et produkt av det moderne samfunn: Tiden da massepolitikk ble vanlig, da vitenskap og teknologi ble dominerende og demokratiet vokste frem. Samtidig har etter min vurdering det kristendemokratiske samfunnssyn beholdt det beste i en sunn skepsis mot den samme modernitet, vel vitende om at moderniteten trenger moderering. Drømmen om den totale opplysning, den totalt organiserte fornuft, er farlig, for da må alt ugress lukes bort.

Et sannhetens ord om den kristendemokratiske posisjon kom fra Studentersamfunnets talerstol i

1957: ”Enten det er det klasseløse kommunistiske samfunn eller den blonde ariske rase som er fremtidsmålet, like vesentlig er det i begge tilfelle å rive det enkelte menneske, individet, løs fra troen på en hinsidig eller overnaturlig virkelighet, fra enhver metafysisk eller religiøs livsorientering. Den totalitære stat vil ha det *hele* menneske, med rubb og stubb, med kropp og sjel” (Winsnes 1957/2007:40). Dette er etikken i det kristendemokratiske samfunnssyn. I spennet mellom individualisme og fellesskap, må det nødvendigvis legges til rette for kompromisser. Vestlig individualisme er normativt sett et stort fremskritt. Men individualismen kan slå over i sin egen parodi, i det isolerte og rasjonelle mennesket som bare forfølger sine egeninteresser. Da ligger det ikke lenger et samfunnssyn til grunn, bare en platt forståelse av mennesket og samfunnet.

Litteratur

- Adenauer, Konrad (1966) *Erindringer 1945-1963*, Aschehoug, Oslo
- Andics, Helmut (1984): *Die Insel der Seligen – Österreich von der Moskauer-deklaration bis zur Gegenwart*, Wien
- Bauman, Zygmunt (1997): *Moderniteten og Holocaust*, Oslo
- Berchtold, Klaus (1967): *Österreichische Parteiprogramme 1868-1966*, Wien
- Fuchs, Albert (1949): *Geistige Strömungen in Österreich 1867 - 1918*, Wien
- Stjernø, Steinar (2004): *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge
- Sørensen, Øystein (1991): *Solkors og solidaritet*, Oslo
- Ratzinger, Joseph (2007) *Jesus fra Nasaret*, Avenir forlag
- Repstad, Pål (2010) *Fra lov til lønnkammer? Religion og livssyn i dagens Norge*, i Frønes og Kjølsvold (red.) *Det norske samfunn*, 6. utgave, Gyldendal, Oslo
- Winsnes, A.H. (2007): *Kristendommen og de intellektuelle*, fra Langslet (red.) *Fra den annen front*, Oslo
- Østerberg, Dag, *Det moderne. Et essay om Vestens kultur 1740-2000*, Gyldendal
- Østerud, Øyvind (1993): *Statsvitenskap. Innføring i politisk analyse*, Oslo
- Øverby, Einar (1997): *Sosiallæren – et norsk perspektiv*, *Ergo* nr. 3

FRA SOSIAL AKSJON TIL FOLKEPARTI

Av David Hansen, fagsjef i tankesmien Civita

Kristendemokratiet er en folkelig og demokratisk innrettet ideologi. Den ble skapt som en reaksjon blant sosialt engasjerte kristne. De var opprørt over den uforsonlige interessekampen som preget det politiske livet. Den kristendemokratiske tenkningen vokste fram over en hundreårsperiode, fra midten av 1800-tallet og fram til midten av 1900-tallet. På denne tiden var *det liberale demokratiet* gryende, men fortsatt svakt de fleste steder i Europa. Styresettet som vi i dag tar for gitt, var derfor svært sårbart. Dette var fødselstiden for det meste av dagens etablerte politiske ideologier og partipolitiske organisasjoner. I denne brytningstiden finner vi også tilløpene til det som senere forstås som den politiske ideologien kristendemokrati.

De fleste starter gjerne beretningen om kristendemokratiet ved å vise til de store gjennomslag kristendemokratiske partier hadde i flere Vest- og Søreuropeiske land etter Den andre verdenskrig (1945 flg.). Ser man på oppslutning om slike partier ved valg, og inntredener i regjeringsposisjon, så stemmer dette godt. Kristendemokratiet preget mange europeiske lands gjenreisning etter krigene,

da også den tiltagende europeiske integrasjonen som fulgte i de påfølgende årtier. Skal man forstå utgangspunktet, dybden og bredden til denne ideologien kreves det imidlertid en kjennskap til tiden forut for, og mellom, de to verdenskrigene.

Den økonomiske uroen var stor på denne tiden. Striden mellom *arbeiderinteresser* på den ene siden og *jordeier- og kapitalinteresser* på den andre var fullstendig dominerende. Tilliten mellom aktører og bevegelser i samfunnslivet var lav. Dette ble særlig utfordrende for dem med demokratisk sinnelag. Mistroen var også stor mellom de ulike typer av moderate og demokratisk innrettede politikere. Uenigheten dem imellom bestod til dels i svært ulike samfunns- og menneskesyn, samt uforsonlighet knyttet til standpunkt i klasse- og interessekamp. Industrialiseringen som fant sted samtidig, førte til opprykning av samfunnsstrukturer som så langt hadde sikret stabilitet og sosial trygghet. Dette fikk naturligvis også sine kulturelle og mellommenneskelige konsekvenser. Tiden var på mange måter åpen. Selv grunnleggende normer, og sentrale institusjoner og autoriteter, ble utfordret.

Spillerrommet ble derfor etter hvert stort for dem som ønsket å gå utenom, og helt ut etablere nye systemer for samfunnsstyringen. Dette kjenne-tegnet de totalitære bevegelser og ideologier, som kommunisme, fascisme og nasjonalsosialisme (nazisme). Fellesnevneren var at man helt eller delvis stod for umiddelbart folkestyre og folkelige førerpersonligheter. Respekten for tradisjonelle verdier og endringer ved gradvis utvikling, samt prinsipper om maktdeling og mindretallsvern utfordres.

De som talte for mer resolutt og handlekraftig lederskap, gjerne da forkledd som "reelt demokrati", fikk økende oppslutning. Dette fordi de sanne demokratiske alternativene i liten grad evnet å skape resultater for det brede lag av folket. Mangelen på moderat styring med utviklingen økte også mistroen blant en god del rikfolk og gammel overklasse. Mange i slike sjikt hadde hatt liten lyst til å gi slipp på privilegiesamfunnet, med aristokrati, kongemakt osv.

Betydelige deler av den institusjonelle kirken (både den katolske og de protestantiske) hørte til øvrigheten i samfunnet. Dette innebar ofte en skeptisk holdning til eksempelvis allmenn stemmerett. Skepsisen omfattet gjerne alle de endringer i tiden som opplevdes autoritetsutfordrende og normopp-løsende. Innen de kirkelige eliter i de skandinaviske landene, så man i tillegg med dyp skepsis på de omfattende trosvekkelser som fant sted på denne tiden. Noe tilsvarende hadde allerede Hans Nielsen Hauge opplevd (1771-1824).

De senere vekkelsene, fra midten av 1850-tallet til godt innpå 1900-tallet, førte særlig mange arbeidere og småkårsfolk til kristen tro og et (mer) aktivt kristenliv. På grunn av den elitepregede og sentralstyrte statskirken, fikk aktiviteten til de nyfrelste mange steder utløp igjennom egne, kirke-tilknyttede organisasjoner. Etter hvert førte også flere slike vekkelsesbølger til etableringen av helt frie kirkesamfunn. En av de mest markante var i så måte den pentekostale eller pinsekarismatiske vekkelsen, med norske Thomas B. Barratt (1862-1940) og svenske Lewi Pethrus (1884-1974) som

markante ledere. Begge disse bidro til at pinsebevegelsen kombinerte menighetsarbeid med diakonalt – samfunnsrettet og sosialt engasjement. Lewi Pethrus var i 1964 med og grunnla partiet Kristen Demokratisk Samling (KDS), som senere kalte seg Kristdemokraterna (kd) i Sverige.

Mange av de nye kirkesamfunnene var preget av et indre demokrati, med valg av sine ledere. Disse lederne var også lekfolk. Ideen om det allmenne presteskap – at alle kristne kan stå i en direkte og personlig relasjon til Gud – hadde noe klart individualistisk over seg. Kombinert med motstanden mot sentralstyringen som ellers preget kirken, lå det her kimer til et mer mangfoldig syn på hvordan samfunnet skulle holdes oppe og utvikles. De vekkelseskristne bevegelsene var imidlertid utpreget uinteressert i politikk. Den svenske forfatteren Per Olof Enquist har i sin bok *Lewis reise* beskrevet disse bevegelsene som preget av ”den europeiske radikalpietistiske fromheten, uten samfunns- eller imperiedrømmer”.

Med dette som bakgrunn er det ikke overraskende at *interessetilnærmingen* til kristelig partidannelse og politikk ble rådende i Norge og Norden. I den grad man overhodet skulle forholde seg til politikk, måtte det være for å sikre gjennomslag for typisk rettslige og økonomiske egeninteresser, f. eks. til egne friskoler, samt mer allment et vern om moralen i samfunnet. Når man først tilnærmet seg politikk ut ifra interesser, var det ikke gitt at man stemte annerledes enn hva ens sosiale og økonomiske tilhørighet tilsa.

For mange av de nyfrelste var identiteten som

småkårsfolk derfor vel så relevant. I Norge spilte det da negativt inn at de borgerlige partiene, senere også KrF, som først kommer inn som et landsdekkende parti etter krigen, hadde en så tett tilknytning til det evangelisk-lutherske, og til det kirkelige (besteborgerlige) etablissement.

Innen arbeiderbevegelsen, og da særlig den delen som lente mot sosialdemokratiet, var det også i det minste mer blandede holdninger til kristen tro og lære. Her var det med andre ord ikke bare avkristning å spore. I mangt var så vel de sterkt ateistiske som de kristne delene av arbeiderbevegelsen preget av de vekkelseskristnes form og språk. Både lekmannsbevegelsen, inkludert de frie vekkelseskristne, og sosialister var "menneskefiskere" som la opp til full dedikasjon og radikal omvendelse. De to bevegelsene lot seg imidlertid vanskelig kombinere. Derfor måtte man ofte velge, enten å være nyfrelst kristen eller bekjennende sosialist.

Man kunne trolig ha sett for seg at en mer ideologisk *verditilnærming* vant bredere tilslutning, gitt vekkelsene og de svært aktive og selvstyrte organisasjonene. Statskirkeordningen og den politisering dette medførte, av interne kirkelige så vel som mer allment kristelige spørsmål, gjorde imidlertid sitt til at tiden ble preget av *interessekamp*. Denne tilnærmingen til det politiske liv omfattet også ønsket om bruk av offentlige myndigheters innflytelse til oppdemming mot avkristnende sekularisering.

I lys av alt dette er det ikke overraskende at populistiske og radikale alternativer vant økt tilslutning. Overgangen til at stadig flere fikk stemmerett var derfor en smertefull prosess. Den skapte mistro til

selve demokratiet. Helt fra starten av lå det derfor en tydelig programerklæring i det å kalle seg for *kristendemokrater* og *folkeparti*. Man forsøkte å reise et alternativ bygget på det liberale demokratiet. Det skulle bygge på kristenhumanistiske verdier. Dette stod i kontrast til fasttømret systemtenkning omkring individualisme og kollektivism, og fastlåste interessebånd i konflikten mellom arbeid og kapital.

Kristendemokratiet som sosial bevegelse

Første gang begrepet *kristendemokrati* ble brukt i en mer autoritativ skriftlig kilde er i pave Leo XIII's (1878-1903) encyklika *Graves de communi re* (1901). Her handlet det ikke om et politisk parti eller en bestemt ideologi, men om en sosialt engasjert bevegelse blant mange katolikker. I dette åpne brevet til alle katolikker kommenterte paven de sosiale bevegelser som hadde gjort seg bemerket under flere navn, kanskje tidligst som *kristensosialisme*, *kristensosiale* eller *kristendemokrati*. Felles for dem alle var at de framstod som ulike typer av organiserte sosiale initiativer som etter hvert tok mer politiske og institusjonelle former.

Formålet var å møte fattigdomsproblemer blant arbeidere. Pavens brev handlet – som i det langt mer kjente *Rerum Novarum* (1871) – om konflikten mellom dem som tilbød sin arbeidskraft og de som rådet over kapitalen. Mer spesifikt ville han rådgi alle katolikker om hvordan de burde forholde seg til politisk virksomhet. Det handlet om alt fra råd til personlig opptreden i politikken til mer idémessig orientering av den bevegelse som kalte seg kristendemokratisk.

Utgangspunktet var at disse bevegelsene av folk tilhørende i den katolske kirke hadde et klart samfunnsmandat som kirken støttet. Da bevegelsene tiltok styrke og personer med politiske ambisjoner stod fram med kristelige alternativer ved demokratiske valg, ble det hele mer kontroversielt.

Den direkte årsaken til *Graves de communi re* syntes å være at paven ante en uro for at de rent kristne sosiale bevegelsene hadde tatt parti for ett bestemt styresett (*popular government*), siden de kalte seg demokrater. Betegnelsen "kristendemokrater" skapte diskusjon fordi det ga inntrykk av å tale på kirkens og de kristnes vegne inn i samfunnet. Dernest at det kunne innvendes mot dem at deres sterkt sosialt innrettede engasjement reduserte de troendes rolle i samfunnet til kun å handle om de fattiges kår (*to belittle religion*).

Her handlet det opplagt ikke om misnøye med det sosiale engasjementet, men mer om å få markert at kirken hadde mer å bringe til politikken enn de rent sosiale anliggender. Paven ønsket følgelig å markere at den katolske kirke ikke har tatt stilling til hva slags styresett som er det beste, og videre markere at kristne verdier i politikken måtte handle om mer enn det sosiale. Brevet må ikke leses som at kirken gikk imot det liberale demokratiet. Det må forstås i lys av den svake stilling denne styreformens tross alt hadde på denne tiden.

Ideen om forsonende verdifelleskap

De rådende politiske alternativer ved det forrige århundreskiftet delte seg inn etter interessekampen mellom arbeid og kapital – samt synet på stemme-

retten. I tillegg fantes en sterk nasjonal orientering i det politiske livet, som tenderte mot, og senere også utviklet seg til utbredt (sjåvinistisk) nasjonalisme. Det engasjerende ved betoningen av det nasjonale var at man jevnet ut forskjellene innad i nasjonen. Alle hørte til, om man hadde den nasjonale tilhørigheten. Det destruktive var åpenbart den tilsvarende utestengningen av andre som ikke hadde lik kulturell og etnisk tilknytning.

Varianter av den enhetstenkningen som preget det nasjonale, fant man igjen i tanken om homogene, trosbaserte sfærer i samfunnet, for eksempel eks. i skillet mellom protestanter og katolikker. Dette fikk sin sterkeste ytterlighet i Belgia og Nederland. Der vokste det fram en fullstendig *pilartenkning* i samfunnet. – Alt ble inndelt etter hvilken tilhørighet ens familie hadde. Var man katolsk hørte man til i den katolske pilar. Innad i sfæren til denne pilaren hadde man egne, selvstyrte institusjoner som eksisterte parallelt med tilsvarende institusjoner i andre pilarer – da f. eks. den protestantiske. En slik forståelse av samfunnet bygget opp av adskilte fellesskap hvor den enkelte tilhørte, kalles *pilarisering*. Med pilariseringen fulgte det også egne politiske partier.

Når partier har et trosfundert grunnlag kaller vi dem gjerne for *konfesjonelle*. Typisk for konfesjonelle partier er også at de gjerne avgrenser seg til visse troende, f. eks. evangelisk-lutherske, protestantiske eller katolske.

Var man konfesjonell protestant, katolikk eller *ikke-konfesjonell*, så som liberal eller sosialist, da fikk det konsekvenser for alt rundt en, fra skolen man gikk på til hvilken avis man holdt, eller hva

slags organisasjonsliv man tok del i. Pilariseringen omfattet følgelig både politikken, arbeidslivet og fritiden.

Tatt helt innebar dette full segregering, altså adskillelse i parallellsamfunn, med ulike normer innad i hvert av samfunnene. Hvert samfunn hadde sin interessesfære, og innad i disse sfærene skulle man styre uten inngripen utenfra. En slik tanke om *sfæresuverenitet* tas ikke like langt ut i andre europeiske land som er mindre preget av kalvinistisk inspirert, protestantisk kristendom. Fascismen i Italia – og etter hvert også andre steder – har imidlertid trekk av det samme, da ved å dra katolsk inspirert *korporativisme* langt lenger enn hva samtidige kristendemokrater kunne akseptere.

Den korporative tenkningen har røtter tilbake til middelalderens stendersamfunn, og laugdannelser i det økonomiske livet. Ideen går ut på at de legemer (institusjoner) som utgjør samfunnskroppen skal ha medbestemmelse på samfunnsutviklingen. Særlig viktig er selvstyre over forhold som kun gjelder innad i egen sfære, eller i samspillet mellom to sfærer. Tanken om (sentrale) lønnsforhandlinger mellom partene i arbeidslivet har således klare korporative trekk ved seg. Også etter norsk tradisjon, slik vi gjerne tror den er særnorsk, regner man den korporative metoden for å medvirke til forsoning og tillitsbygging i samfunnet.

Her gjelder det imidlertid at man fastholder den grunnleggende verdsettelse av mangfold og maktdeling, samt frihet og medansvar, som følger av det kristne menneskesynet. Dette skjedde ikke i den *statskorporativismen* som utviklet seg innenfor

fascismen. I denne tenkningen ble institusjonene å sikre lydighet mot staten, partiet og føreren, ikke interessene og friheten til den enkelte samfunnsfære.

I Øst og Sørøst Europa har den ortodokse kirken vært svært lojal mot det til en hver tid styrende regime. Den ortodokse kirken har i det hele tatt hatt en lite utadrettet sosial tradisjon.

I katolskdominerte samfunnene i Sentral og Sør Europa var det på denne tiden mer naturlig å tenke at alle er katolikker. Derfor brukte man gjerne begrepet *folkeparti* eller *sentrum* om sine partipolitiske organisasjoner. Alle lag av samfunnet ble antatt å kunne bli forenet rundt et kristeninspirert verdigrunnlag, fordi "alle" hørte til den samme kirke. Denne tilhørigheten gjorde at man tok utgangspunkt i at folk, på det personlige plan, ville ha respekt for de samme etiske impulser

Noe tilsvarende skulle man også tro ville fungert i mer enhetlig protestantiske samfunn, altså de med statskirke. Her tenkes da på det anglikanske Storbritannia og de evangelisk-lutherske i Norden. Men folkepartitradisjonen i disse samfunnene vant ikke samme oppslutning, i hvert fall ikke under betegnelsen kristendemokrati. Man fikk heller moderate borgerlige partier, og allianser av slike, med ambisjon om å fenge hele folket.

Partiskillelinjene i Storbritannia og Norden ble derfor mer inndelt etter interessekampene mellom arbeid og kapital, mellom liberale, konservative og ulike typer av sosialister og sosialdemokrater. Dette gjelder helt fram til i dag. I alle disse samfunnene finnes det likevel også kristendemokrater, eller partier som det er naturlig å omhandle i en slik

sammenheng. I nyere tid kan vi se at flere av disse partiene selv, mer eller mindre helhjertet, har sluttet opp om kristendemokratiet som sitt ideologiske kjennemerke.

I Storbritannia finnes kristendemokrater kun som et idénettverk, med størst tilslutning blant katolikker. Her har naturligvis også det britiske valgsystemet spilt inn.

Tilbake til det kontinentale Europa og Norden på slutten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet, så er det den rendyrkede interessekampen som rår i politikken. Dette skaper dyp fortvilelse. Mange finner rett og slett ikke fotfeste for sitt samfunnsrettede engasjement, uten selv å ta initiativet til alternativer som orienterer seg annerledes. De etablerte partiene, i den grad man overhode kan snakke om dette på denne tiden, er tett knyttet til ulike systemorienterte standpunkter i interesse- og klassekampene, mellom individualisme og kollektivismen, samt i vektleggingen av det nasjonale.

For kristne, og da særlig for katolikker som tilhørte en kirke uavhengig av nasjonalstaten og med global identitet, var veien til å tenke utenom det nasjonale mer naturlig. Det kunne ikke for dem la seg moralsk forsvare at medmenneskers verdi ble avhengig av en nasjon og dens statsgrenser, en kapitaleieres forgodtbefinnende eller en solidaritet innelåst i klassetilhørighet. Trusselen fra klart antireligiøse marxistiske bevegelser var stor. Tilsvarende rådet også dyp skepsis til den form for individualisme som ble oppfattet å være helt subjektiv med hensyn til moral, medansvar og respekt for tradisjoner.

I encyclickaen *Rerum Novarum* (1871) utgitt

under pave Leo XIII hadde kirken klart tatt standpunkt for privat eiendomsrett, men samtidig også for solidaritet med arbeiderne. Den katolske kirke hadde i 1878, med overgangen fra pave Pius IX og til Leo XIII, sluttet å være en utøvende, verdslig makt – slik vi kjenner staters myndigheter. I og for seg hadde kirken helt fra sin begynnelse stort sett eksistert som institusjon og bevegelse med selvstendighet parallelt med, og uavhengig av, fyrster og andre politiske myndigheter.

Et pluralistisk syn på hvem og hva som må få øve innflytelse over samfunnsutviklingen var derfor helt grunnleggende. Det samme gjaldt tanken om at de ulike institusjoner og fellesskap måtte ha betydelig selvstyre over forhold innad i, og mellom disse sammenslutningene. Forståelsen av stat, kirke og ulike typer av frie og naturlige sammenslutninger – hvor familien er selve utgangspunktet – har preget kristendemokratene helt fra starten av.

Menneskesynet var igjen selve utgangspunktet, i særdeleshet gjennom den personalistiske tenkingen. Den utgjorde en alternativ tilnærming til ideen om politisk frihet, hvor kollektivismen og individualismen ugjorde de rådende alternativene. Personalismen innebærer en *relasjonell individualisme*. Mennesket realiserer seg selv og sine friheter gjennom det å inngå i fellesskap, og kjenne ansvaret for disse. Mennesket har naturlige rettigheter, men også plikter. Uten medansvaret undergraves samfunnet og dertil ens egen sanne frihet.

Fraksjons- eller folkeparti?

Selv om begrepene for å forstå samhandlingen

mellom de ulike fellesskap og institusjoner i samfunnet er ulike, fra *subsidiaritet* hos katolikker og *sfæresuverenitet* hos protestanter, er grunntankene like. De bygger på en felles arv av å se på samfunnet som avhengig av vitalitet innad i det enkelte naturlige fellesskap, og respekt mellom de ulike fellesskapssfærer.

Blant mange protestanter, og da særlig de kalvinistiske i Nederland, skulle det imidlertid ta mer tid før man utviklet en lære som ikke endte helt ut i pilarisering, og dermed også problemer med å tenke hele det mangfoldige folket inkludert i ett verdiorientert parti. Partiorganiseringen i det pilariserte samfunnet fikk derfor langt sterkere trekk av selv å være *interesseinstrumenter* for en agenda som i starten verken var for allmenn stemmerett eller likebehandling av alle borgere. Kampen for lik økonomisk statsstøtte til alle typer skoler, konfesjonelle så vel som ikke-konfesjonelle, var en typisk merkesak.

Politikken skulle brukes til å påvirke den offentlige omfordelingen slik at man vant gjennomslag for tildeling til egen pilar og interessesfære. Det ga på sitt vis et utgangspunkt for å være tilhenger av en velferdsstat og tilhørende korporative, forhandlingsbaserte løsninger i Belgia og Nederland – slik vi også kjenner det i den såkalte norske eller nordiske modellen.

Et utgangspunkt for en del kristnes politiske engasjement ble dermed en synonym tankegang mellom stat, pilar og interesser. Spor av dette er å kjenne igjen hos nordiske kristendemokrater. Den homogene samfunnsmodellen preget av evangelisk-

luthersk kristendom dekket nærmest hele det politiske spekteret, og statskirkeordningen gjorde det mindre naturlig å tenke slik som i de katolske samfunnene, med et klart skille mellom kirkens sfære og statlige sysler.

Her prøves ikke å si at den katolske kirke har avstått fra å øve helt direkte og mange ganger instrumentell innflytelse over samfunnslivet for øvrig. I mer tros- og kulturmessig homogene samfunn er det gjerne vanskeligere å skille, det være seg for søreuropeiske katolikker så vel som nordiske lutheranere og ortodokse på Balkan. Likevel var det en markant forskjell å spore.

En side av dette er den sterkt anti-katolske stemningen som historisk sett rådet i Norge, så vel som innenfor protestantiske pilarer av f. eks. Nederland. I Norge hadde man lenge knapt katolikker eller andre former for trossamfunn å forholde seg til, utenom Den norske kirke. Det var definitivt annerledes i Belgia og Nederland, samt de områder vi i dag kjenner som Tyskland.

Veien ut av egen pilar, eller også ut av en ekskluderende trosdefinert forståelse av sitt engasjement i samfunnets verdslige styring, krevde utvikling av et mer prinsipielt grunnlag. Ideene og politikken måtte kunne erkjennes og få tilslutning fra flere.

Ulike tilnærminger til forholdet politikk og religion

En ideologi skapes sjelden over natten. To ulike tilnærminger til politisk engasjement for kristne kan leses ut av de protestantiske og de katolske initiativene til egne partidannelser fra midten av 1800-tallet og fram til mellom- og etterkrigsårene

på 1900-tallet. Begge tilnærmingene hører med om man skal forstå framveksten av kristendemokratiet, og partier med formål å organisere de kristnes samfunnsengasjement.

Kristendemokratiske partier er i dag stort sett ikke-konfesjonelle. I det følgende er ambisjonen å forklare hvordan det kom til å bli dannet slike partier.

Vi vil også se hvordan kristendemokrati utviklet seg til å bli en helhetlig og prinsipiell tenkning om demokratisk styrt samfunnsutvikling. – En ideologi som man kan begripe og diskutere, uten selv å være troende. Dermed ikke sagt at troende ikke fant (og fortsatt burde finne) en slik ideologi og dens partier appellerende. Ut i fra personlig identitet som troende, eller i det minste som del av en kultur preget av slik tro, skulle kristendemokratisk tenkning absolutt være relevant.

I kristendemokratisk tenkning har forholdet mellom kristendom og politikk alltid vært viktig. Det har handlet om relasjonen mellom tros- og livssynsinspirert etikk og samfunnsstyringen. I denne styringen gjaldt det at virkemidlene, bl.a. lovregler og bruk av tvangsmakt omkring friheter og plikter, skulle gjelde for alle – ikke bare de troende. Håndteringen av slikt falt ulikt ut, ettersom man tilnærmet seg politikken preget av verdier man mente kunne erkjennes allment. Dette da istedenfor et modus av interessekamp.

Den ene tilnærmingen handlet om å se politikk som en ren *interesseøvelse*, lik de fleste andre partidannelser. Man organiserte seg fordi man hadde noen særegne interesser å forsvare. Rett nok

hadde de som tok et slikt utgangspunkt sikkert omsorgsfulle og mer ideelle tanker om at gjennomslag for ens interesser også ville være til det beste for alle – altså hele samfunnet. Respekt for annerledeshet var det imidlertid vanskelig å oppdrive. Tvert imot utgjorde tros- eller verdimeslig annerledeshet være en direkte trussel. For å holde politikken ren, og interessene i hevd, var det da nødvendig med en trosbasert partiorganisering. Dette kom til å prege de konfesjonelle partiene.

En ganske annen tilnærming for kristnes politiske engasjement lå i å tenke at bibelen og det kristne menneskesynet gir etikk og verdier som har relevans for det bredere samfunnet, uten at dette har direkte å gjøre med kirkelige interesser. Utgangspunktet her er da at man ser verdier og ikke interesser som styrende for politikken man vil fronte gjennom et parti, eller i det minste en bevegelse rettet inn mot å påvirke politikken i samfunnet.

I denne tradisjonen ligger det selvsagt ikke en blind tro på at verdier triumfer interesser. Man forneker ikke interessemotsetningene i samfunnet, f. eks. mellom de som har eiendom og kapital, og de som yter sin arbeidskraft i bytte mot lønn. Tanken var at felles verdier kunne virke forsonende på interessemotsetningene, om man evnet å aktualisere verdibaserte tilnærminger til utfordringene.

Både kapitalisten og arbeidstakeren kunne dele verdisyn. Og for at rekkevidden til den verdiledede politikken skulle være bredest mulig, måtte verdiene kunne erkjennes og diskuteres rasjonelt. Ideologien måtte være begripelig for ikke-troende, og dem med andre tros- og livssyn.

Politikk skal i følge tradisjonen etter Aristoteles (384–322 f.Kr.) handle om menneskelige bestrebelse på "det felles beste" i samfunnet. Legger man til *et realistisk syn på mennesket*, den grunnleggende erkjennelsen av at alle kan gjøre feil, blir også viljen til å tenke pragmatisk om systemer ganske naturlig.

Den verdiorienterte tilnærmingen til politikk ledet til at man fikk mindre behov for å organisere seg konfesjonelt, og man hadde i større grad en allmenn og folkelig tenkning om relevansen av eget parti dets ideer. Politikken skulle ikke handle om særinteresser eller systemdyrking. Bare slik kunne den tjene til forsoning i samfunnslivet.

Vi har sett at starten på historien til de mer ideologisk karakteristiske kristendemokrater var å finne i lokalt organiserte sosiale aksjoner. For disse ble det etter hvert helt nødvendig å organisere seg partipolitisk for å adressere utfordringene i tiden. Samfunnsengasjementet gjennom en partiorganisasjon ble dermed kanalen framfor kirken. Dette ble ikke forstått som noen motsetning, men snarere som en naturlig respons på de forhold i tiden som synliggjorde at samfunnets institusjoner ikke fungerte tilfredsstillende.

Det enkelte menneskes verdighet, og kjærligheten til ens neste, gjorde det umulig å se samfunnet mislykkes på grunn av manglende solidaritet, innad så vel som mellom de ulike fellesskap. Det er typisk med grunnlag i solidaritetshensyn man ser at kristendemokrater balanserer sin lære om subsidiaritet eller sfæresuverenitet. Derfor kalles også gjerne subsidiaritet og solidaritet for *tvillingprinsippene*.

Den tredje vei og sentrum

Den brede relevansen av verdistyrte politikk har vært selve utgangspunktet for ideologien kristendemokrati. Verdisyn og ideer skulle forene sterkere enn *interesser*. Det var slik man skulle utgjøre et tredje alternativ, frigjort fra de uforsonlige motsetningene, og i mange tilfeller også de totalitære trekkene ved politikkenes andre alternativer. I forhold til begrepene om å utgjøre *den tredje vei* eller *sentrum*, så har dette røtter helt tilbake til de aller første partipolitiske organiseringer av kristne som ville engasjere seg på demokratisk grunnlag i samfunnsutviklingen.

Når det vises til de andre ideologiske retningene som man ville utgjøre et nytt og selvstendig, tredje alternativ til, så kan disse beskrives som høyre- eller venstreside, liberalisme eller sosialisme, individualisme eller kollektivism, sentralisering av makt versus spredning av makt osv. Det vesentlige her er imidlertid å unngå at man ved en slik øvelse bare blir en mellomløsning, altså kun et kompromiss, definert ut i fra andres utgangspunkt.

Folkepartitanken bestod i å utgjøre et forsonende middel mot den uforsonlige interessekampen man oppfattet at de rådende alternativene bedrev. Det man ville bort fra var mobilisering på særinteresser, og over til politikk til "det felles beste".

Reduserer man kristendemokrati til interessekamp, hvor målet da blir og særlig tekkes utvalgte grupper, f. eks. (visse) kristne, vil det ende med tap mot selve grunnidealet for innsats i politikken. Å være folkelige (populære) var ikke det samme som å være populistiske. Folkepartitanken bygget på tiltroen til at det fantes et bredt ønske om en

verdiledet politikk til det felles beste. Dersom man reduserte seg til å være et interesseparti for fraksjoner i samfunnet, ville man miste aktualitet. - Og det selv om det blant velgerne fantes dem som gjerne sympatiserte med eksempelvis konfesjonelle (altså trosbaserte) særstandpunkter.

Det var og er selvsagt en from ambisjon å ville tenke populært og ikke populistisk, verdiledet framfor interessestyrt. Likefullt er det dette som er utgangspunktet for de fleste av de kristendemokratiske partiene. Den dag i dag heter den europeiske organisasjonen for kristendemokrater (og liberalkonservative) Det europeiske folkepartiet – *The European People's Party (EPP)*. Dette utgjør gjennom en årrekke det klart største partipolitiske alternativet i Europaparlamentet, og det er i kraft av den allianse det utgjør mellom kristendemokrater og liberalkonservative et typisk sentrum-høyreparti.

Globalt heter organisasjonen for kristendemokraterne *the Centrist Democrat International (CDI)*, siden 2001. Forut for dette var navnet the Christian Democrat International. Hovedårsaken til bruken av sentrum i denne globale sammenheng var å inkludere partiorganisasjoner med inspirasjon fra annet trosgrunnlag og kulturtradisjon enn den kristne. Ideen som preger folkepartitradisjonen, og det å utgjøre en tredje vei eller sentrum, står dermed som det samlende. Det alt overveiende av medlemsorganisasjoner er fortsatt europeiske og latinamerikanske kristendemokrater.

Begrepet sentrum er forsøkt brukt av alt fra de første katolske partier (Konrad Adenauer var medlem av en partiet *Zentrum* før krigen) til fascistene Benito

Mussolini. – I Italia etter 1. verdenskrig ville han framstå som fører for en tredje vei mellom liberalisme og kommunisme. Blant venstreradikale har en helt annen tredje vei bestått i å forsøke utgjøre et alternativ mellom kommunismen fra Moskva og den fra Beijing (Mao). I nyere tid har begrepet blitt brukt om Tony Blairs "New Labour" og Bill og Hillary Clintons linje for Demokratene i USA. I disse betydningene framstår den tredje vei som *de progressive liberalernes alternativ*, med kapitalistisk markedsøkonomi kombinert med en sosialt bevisst, aktiv stat politikk. Hvem og hva dette inkluderer eller utdefinerer i praktisk politikk kan man imidlertid undres på. Særlig i Europa gir dette liten klarhet som eget alternativ. I Norge er alle partiene på borgerlig side, for ikke å glemme de på sosialistisk side, tilhengere av en regulert markedsøkonomi.

Mer presist for kristendemokrater bygger tanken om å utgjøre en tredje vei, da også det å være sentrum, på et idé- og verdifelleskap på tvers av klassetilhørighet og egeninteresser. De sentrale ideene har vært personalisme, pluralisme i samfunnslivet, subsidiaritet og flernivåstyring (føderalisme) samt sosial markedsøkonomi. I praksis har den sosiale markedsøkonomien vist seg å være en utpreget og stadig mer liberal økonomisk politikk, men da mer opptatt av statens rolle i å sikre konkurransen i, og legitimiteten til markedet i samfunnet. I økonomisk teori har dette også blitt kalt ordoliberalisme.

Gjennom historien har også tredje vei og sentrumstankegangen hos kristendemokrater gitt seg uttrykk i utpreget *pragmatisme*, da primært på

grunn av den iboende skepsisen til den fastlåste og uforsonlige systemtenkningen som preget rent individualistiske eller kollektivistiske løsninger. Den kristendemokratiske pragmatismen har særlig vært drevet av tanker om effektiv håndtering av sosiale (senere også miljømessige) samfunnsproblemer, og ambisjonen om bred folkelig legitimitet til løsningene. Igjen ser vi hvordan ønsket om å forsone interessestrid gjør seg gjeldende. Pragmatismen er i mangt et utslag av at de viktigste kristendemokratiske ledere har vært politiske praktikere – med mye regjeringserfaring.

Fra det katolske sør til det protestantisk-lavkirkelige nord

I dette essayet ser vi mer på likheter enn forskjeller mellom ulike typer av kristendemokrater i Europa. For det ligger fascinerende likhetstrekk i utgangspunktet for den katolske presten Don Luigi Sturzo sitt initiativ til Det italienske folkepartiet i 1919 (Partito Popolare Italiano) – som senere ble Kristendemokratene (Democrazia Cristiana), og kommunevalglista som kalte seg for *Kristelig Folkeparti* i Sarpsborg mellom 1913-1922, og for den saks skyld også blikkenslager Ingebrigt Martin Bjøro fra Austevoll som senere ble KrF i Norge sin første partileder i 1933. Sammen kjennetegnes de av et sosialt engasjement uten å være sosialister. Deres metode var private og frivillige initiativ ”nedenfra”, med rot i den enkeltes personlige og praktiske solidaritet.

Fellesnevneren er *det sosiale engasjement* fundert i et kristent menneskesyn og neste-kjærlighet. Dette er selve utgangspunktet for å

engasjere seg i samfunnet – utenfor egen familie og kirke, og det står helt sentralt for alle som kaller seg kristendemokrater.

Utviklingen fra de sosiale aksjonene i eget nærmiljø, til et mer enhetlig system av ideer og prinsipper for partipolitiske organisasjoner, var naturlig nok lang og mangslungen. Det gjelder også for de fleste andre ideologier, og da særlig dem man gjerne kaller for borgerlige (så som konservatisme, liberal-konservatisme, liberalisme, sosialliberalisme). De færreste har blitt skapt på bakgrunn av én eller bare et fåtall tenkere og deres bøker.

Også for kristendemokratene er det kombinasjonen av historisk- og kulturell arv, tenkere og hendelser i tiden, som preger utviklingen av det som i etter hvert ble beskrevet som en ideologi. Mer spesifikt er det for kristendemokrater tydelig å se at *praktikerne* får stor innflytelse over idélærens utvikling. Med praktikere tenkes her på utøvende politikere, som blir folkevalgt eller utpekt til å ta del i ulike regjeringer. De mest toneangivende blant disse var Frankrikes Robert Schuman, Italias Alcide De Gasperi og Tysklands Konrad Adenauer. Disse var alle katolikker. Hos nederlenderne var Abraham Kuyper (kalvinistisk protestant) med sitt antirevolusjonære parti ARP en tilsvarende skikkelse, om enn da i den mer særegne pilartenkende (segregerings-) tradisjonen som preger Nederland mellom 1870-tallet og helt fram til 1970-tallet.

Særlig er det i de perioder man sitter med regjeringsmakt at behovet melder seg for å utvikle mer helhetlige politiske programmer. Også på

dette området er det slående likheter mellom utviklingen av det norske Kristelig Folkeparti og de mer kontinentale kristendemokratiske partier. Samfunnsproblemene, trendene i tiden og den inspirasjon kristen etikk utgjør, er likere enn det særlig den norske fortellingen har pleid å anerkjenne. Dette da både i KrF og om partiet KrF. Man har dyrket særegenheten, og tilfanget for særhet har sikkert vært betydelig.

I det langstrakte og spredt befolkede Norge hadde man et stort behov for å bedrive ung nasjonsbygging, samtidig som man strevde med store interne identitets- og interesse motsetninger. Det finnes fortsatt levende konfliktlinjer om sentrum mot periferi, vestland mot østland, nord mot sør osv. Innad i KrF var det helt fra starten av langt mer enn geografi som skilte pietisten, og partiets første stortingsmann, Nils Lavik fra intellektuelle som Ronald Fangen og Erling Wikborg.

Å tro at fremveksten av et mer ideologisk utviklet rammeverk for kristen etisk inspirert politisk engasjement har vært veldig annerledes i Norge enn i andre land, er rett og slett navlebeskuende. Mye av våre hjemlige motsetninger – og mer til – finnes det rikelig av innad i, og mellom nær sagt samtlige land i Europa. Historien om et fransk, italiensk, nederlandsk, tysk eller f. eks. østerriksk kristendemokrati er det derfor fullt mulig å skrive om som noe hver for seg særegent.

Det at man var lokalt varierte, utgjorde imidlertid etter hvert mer av en fellesnevner enn en forskjellsskaper ved kristendemokratiske partier rundt omkring i Europa. – Ikke overraskende ser vi

det samme over Atlanteren, blant kristendemokrater i Latin-Amerika. Forholdene i de samfunn hvor man skal virke, vil uvegerlig måtte prege orienteringen av partiet. Den kristendemokratiske ideologien er i hele sin tradisjon bygget nedenfra, på lokale initiativer som har det til felles at de er inspirert av en universell, kristenhumanistisk verditradisjon – og med et liberalt syn på demokratiet.

Verdiledede internasjonale fellesskap

Sosialisme og kommunisme er på sin side langt mer internasjonale i sin lære og organisering. Dette gir disse ideologiene klarere begreper og en mer enhetlig systemlære å presentere – overalt og alltid. Der den sosialistiske internasjonale ble en sentral og ovenfra styrt impuls (marxisme) til politiske partier over hele Europa, var den første kristendemokratiske internasjonale organisering basert på samtalegrupper mellom likesinnede. I første omgang primært bare katolikker, rett og slett fordi de var mer løsrevet fra den nasjonale begrensning på tanken om politikken relevans og rekkevidde som preget mange andre kristne.

Etter hvert tok dette mer organisatoriske former. Hele veien fastholdt man utgangspunktet om at legitimiteten (myndigheten til det internasjonale) måtte hentes nedenfra, fra de personer og deres organisasjoner som valgte å slutte seg til et internasjonalt samarbeid. Denne læren ble imidlertid supplert av noe helt vesentlig: Det fantes verdier og forpliktelser som man delte på tvers av nasjonale grenser, ja, også på tvers av sfærene i samfunnet. Disse fellesgoder måtte være

utgangspunktet for de internasjonale virksomhetenes engasjement. I tillegg gjaldt det at det måtte være nødvendig at man håndterte disse spørsmålene på internasjonalt nivå. Følgelig bygger man på en tanke om relevans og kvalifisering før et anliggende løftes ut av sin naturlige sfære eller sitt lokale eller nasjonale forhold. Det er denne tenkningen som preger forståelsen av subsidiaritetsprinsippet, anvendt da på langt mer enn tanken om å desentralisere.

De europeiske erfaringene var etter hvert at man også måtte sentralisere, endatil overnasjonalisere visse beslutninger for å oppnå de fellesgoder man så gå tapt med nasjonenes alenegang. Fellesgodene samt det fellesskapsansvar som fulgte av helt sentrale kristendemokratiske prinsipper, gjorde det også naturlig å anta en tankegang om politisk *føderalisme*. Dette har ingenting å gjøre med dannelsen av en superstat som erstatter av nasjonalstatene, men derimot om en forlengelse av de universelle menneskerettigheter, det liberale demokratiet, personalisme, subsidiaritet og solidaritet.

Slik var og er mange kristendemokrater blant de første og sterkeste multilateralister og politiske føderalister. Det vil si opptatt av å få til effektiv og hensiktsmessig *fjernivåstyring*, der sakenes karakter må avgjøre om nivået for styring. Alle de kristendemokratiske partiene i Europa har vært sterke tilhengere av å utvikle NATO, Europarådet, Den europeiske Union (EU) og De forente nasjoner (FN). Her finnes bare noen svært få unntak, og dette gjelder da alene EU.

Enkelte skandinaviske kristendemokrater, og da av betydning det norske KrF, har i nyere tid vært negative til EF og EU. Hele tiden har imidlertid ja-siden vært betydelig innad i partiet, og ved de første diskusjonene om norsk tilnærming til forløperen EEC, var stemningen langt mer positiv. Denne typen integrasjon sammenfalt nettopp med de samme vurderinger som ellers sikret andre norske interesser av internasjonal karakter.

Kanskje aller viktigst er det at kristendemokrater anerkjenner at noe i hele sin natur er internasjonal, og at det rett og slett vil være galt å redusere internasjonale anliggender med nasjonale eller lokale begrensninger. I dette ligger det at man også i overnasjonale fora bør organisere seg etter ideer og ikke etter systemer, i betydningen hvilken geografi man tilhører osv. Noe av dette har trolig vært utslagsgivende for at man alt hos forløperen til Den europeiske union (EU), i Kull- og stålunionen, fikk en parlamentarikerforsamling hvor inndelingen skjedde etter ideologisk partitilhørighet og ikke etter nasjonale delegasjoner. Denne inndelingen gjelder fremdeles i dagens Europaparlament, og det gjelder for parlamentarikerforsamlingen til Europarådet. Dette tilsynelatende unselige organisasjonsgrepet har mye ideologi i seg.

De viktigste pionerene for den europeiske integrasjon var kristendemokrater. Om parti-inndeling snarere enn nasjonale delegasjoner har vært avgjørende for at de europeiske institusjonene ble så mye mer formende for sin tid enn det strengt diplomati- og nasjonalt interessestyrte Folkeforbundet, senere også De forente Nasjoner

(FN), får overlates til et annet essay. Interessant er det i hvert fall å se at idé- og verdiledede internasjonale fellesskap virker til å ha sterkere gjennomslagskraft enn de som utelukkende bygger på interessestyrte agendaer, og beslutningsprosesser helt dominert av nasjonale begrensninger.

Tilbake til utgangspunktet: Et alternativ til interessekamp

Det var kompliserende for mange med et kristent livssyn å se den uforsonligheten som rådet mellom de demokratisk orienterte alternativene på begynnelsen av 1900-tallet og i de senere mellomkrigsårene. Dette gjorde at man vanskelig fant tilfredsstillende alternativer for sitt samfunnsengasjement, dersom utgangspunktet for å orientere seg politisk var en dyp respekt for alle menneskers likeverd, en sterk medfølelse for fattige og en mistro mot det totalitære, som ikke evnet å sette grenser for politikk. Særlig dreide dette seg om den typen totalitarisme man fant hos sosialister og kommunister, som til tross for det sosiale engasjementet, var preget av et dypt materialistisk syn på mennesket og samfunnsutviklingen. En tilsvarende motstand kjente man også i møte med samvittighetsløse individualister, som uten tanke på fellesskapet søkte å maksimere egen fortjeneste.

Selv om det finnes idealer om demokrati, helt tilbake fra antikken, og senere gjenoppdaget og videreutviklet med opplysningstid og store omveltninger som bl.a. den franske og amerikanske revolusjonen, var det vi i vår tid kjenner som demokrati ikke særlig dypt forankret noe sted i

Europa ved utgangen av 1800-tallet og inngangen til 1900-tallet. Særlig er partipolitiske organisasjoner svake. Sammenlikner man med historien til alle de kjente og rådende partier, vil man se at de har sin stiftelsesdato ifra midten av 1800-tallet og et stykke inn på 1900-tallet.

Forløperne til de kristendemokratiske partiene eksisterte først som rene sosiale initiativ. Etter hvert tok de form som valglister av personer fra de samme sosiale bevegelsene. Vegringen mot å definere seg som partivesen var imidlertid påtagelig. Likefullt fikk man partidannelser, etter hvert over hele Europa, som kalte seg kristendemokrater. Enten ble det sagt rett ut i partinavnet eller så fant man slike kjennetegn på ideene og politikken at man også gjerne selv beskrev seg som kristendemokratiske. Det fascinerende er at dette skjedde uten en sentral og internasjonalt styrende organisasjon, eller som ledd i resepsjonen av noen få politiske filosofers tekstarbeider. Kristendemokratiet ble skapt av sosialt engasjerte praktikere som etter hvert valgte partipolitikken som kanal for sitt engasjement.

På samme måte som man fant det moralsk umulig å se på den sosiale nøden blant arbeidere og mangelen på solidaritet hos mange jord- og kapitaleiere, var de første kristendemokrater dypt urolige for mangelen på alternativer i politikken. De sosialistiske stod for en fornektelse av både privat eiendomsrett og av kirken og det kristne troslivet. De konservative og liberalistiske var på sin side sett på som for passive i møte med sosial urettferdighet og de trender i tiden som svekket fellesskapsfølelsen. Enda mer skremmende var

framveksten av totalitære og kollektivistiske ideologier som nasjonalisme, fascisme og kommunisme.

Det var blant sterkt sosialt bevisste personer med samme tro og kulturelle rotfeste at man så kristendemokratiet utvikle seg. Rammene var en dyp felles bekymring for klassekampenes uforsonlige spenninger og det totalitære svermeriet man så bygge seg opp i de gryende liberale demokratier som preget datidens Europa. Dette var omstendigheter som også i høy grad gjorde seg gjeldende i Norge. Mest av alt særmerket det sosiale engasjementet på denne tiden seg av edruskapsarbeid og ren avholdssak. Dette gjaldt for flere enn de rene kristelige initiativ. Det norske arbeiderparti ble eksempelvis startet i en avholdslosje utenfor Arendal (1887).

I Norge var særlig den lavkirkelige lekmannsbevegelsen preget av en egalitær og antikatolsk tradisjon. Den nasjonale patriotismen stod sentralt i Norge, som ellers i Europa.

”Vi trenger et folk som er bevisst sine kulturelle verdier, og som vet hva et menneske er verdt”. Slik ordla Ronald Fangen seg. Dette var kulturpersonligheten – leder av forfatterforeningen – som overlevde krigsfangenskap under nazismen. Han ønsket seg et stort og samlende folkeparti, uten ordet ”kristelig” i partinavnet. Han ønsket seg noe som kunne stå fritt fra skillelinjene fra tida før krigen. Fritt fra slikt som hadde gjort det å drive politikk så ufyselig. Så dypt stakk skepsisen mot partivesenet at de første norske kristendemokrater (som ikke selv brukte en slik betegnelse), vegret

seg fra i det hele tatt å stifte et politisk parti. Men innflytelse på samfunnslivet måtte man søke.

Erfaringene fra okkupasjon og ifra å ha sett hvor voldtatt hele samfunnet kunne bli av autoritære og totalitære ideer tillot ikke passivitet. Forsøkene på å fortrenge kristen tro og etikk fra samfunnet ble opplevet som både kultur- og menneskefiendtlig. Dette gjorde det naturlig å samles til motreaksjon.

Utfordringene var likevel åpenbare. Hvordan forene noe så ulikt som en kontinentalt inspirert østlandselite av forfattere, advokater m.m. med dypt puritanske og antiintellektuelle vestlandsfolk? Egentlig var ikke utfordringen så fundamentalt annerledes enn den som nær sagt samtlige kristendemokrater måtte møte når brede allmennappellerende folkepartier skulle bygges. Det var riktig nok et klart interessepolitisk perspektiv som brakte protestantene i Nederland nærmere de katolske kristendemokratene. De ønsket bevisst å frigjøre katolikkene fra samarbeid med ikke-konfesjonelle, da først og fremst de liberale (partiet VVD). Konsekvensen ble like fullt at man etter hvert beveget seg langt inn i sentrum av den kristendemokratiske tradisjonen fra Tyskland, Østerrike og Italia, med et bredt anlagt folkeparti (CDA). Det skulle likevel gå helt fram til 1980 før dette partiet ble stiftet, som en sammenslåing mellom katolske KVP og de to protestantiske ARP og CHU. Før den tid var det alliansearbeid de tre imellom, og konstant koalisjonsbygging – ut i fra denne alliansen, med skiftende regjeringssamarbeid med henholdsvis sosialdemokrater (PvdA) og de liberale (VVD).

Et særegent kristendemokrati på norsk?

Likhetstrekkene man kan lese ut av historien om dannelsen av Kristelig Folkeparti (KrF) og de kristendemokratiske partiene i andre europeiske land, er interessante. Rett nok skal det ta mer enn 60 år av KrFs historie før man i et offisielt partivedtak vedkjente seg kristendemokratiet som partiets ideologi, i handlingsprogrammet for 1997-2001.

Rett nok hadde man langt tidligere benyttet *Christian Democratic* som betegnelse internasjonalt, men i et bredere partiforankret fora skulle det altså vise seg vanskeligere. Så sent som i 1991 falt et forslag allerede i programkomiteen da partiets ungdomsorganisasjon (KrFU) foreslo at KrF skulle si man var et kristendemokratiske parti. Dette handlet ikke om å skifte partinavn, men rett og slett om å gi partiet et ideologisk merke. Her skal det legges til at partiet i Norge har hatt sine internasjonale bånd til andre kristendemokrater lenger enn man altså har vedstått seg det samme "fullt ut" i egne programmer.

Man liker å se seg som noe helt særskilt i Norge. Troen på ens egen unikheter varer omtrent helt til man tar seg tiden til å møte "de andre". Mange er dem som har møtt likesinnede ute i Europa, og som der har funnet mer til felles enn til forargelse. Ønsker man så finner man sikkert grunner til å fastholde bildet av ens egen unike fortrefelighet.

Podet på det liberale treet

Vi ser altså at kristendemokratiet, med grunnlag i sitt substansielle og absolutte menneskesyn får en klar forankring i det klassiske liberale prosjektet.

Da er det heller ikke overraskende en naturlig følge å være særlig vaksom mot autoritære, kollektivistiske og totalitære tanker. Det være seg om de er erklært sekulære eller teokratiske.

Hva gjelder synet på politikk er man ikke bare demokratiske, men liberale i synet på demokratiet. Hele samfunnet forstås med utgangspunkt i den enkeltes verdighet og de frie fellesskapene – og da særlig familiens rolle. Alt dette gjør at kristendemokratiet står for et klart pluralistisk syn på hva som utgjør og oppbærer et samfunn.

I lys av det rotfeste kristendemokratiet har i en liberal, og dermed også borgerlig tradisjon, blir det feil å snakke om kristendemokratiet (utelukkende) som en reaksjon på sekulariseringen i samfunnet. Mange kristnes politiske engasjement har opplagt blitt vekket som følge av et ønske om å motvirke sekulariseringen. Dette konstituerer imidlertid ikke for ideologien kristendemokrati. Som de fleste aktuelle politiske ideologier er også kristendemokratiet et resultat av opplysningstiden og sekulariseringen. I mangt av det man står for spiller kristendemokratisk politikk innenfor snarere enn på tvers av det sekulariseringen har bidratt til i samfunnslivet.

Det gjelder for ideologisk bevisste kristendemokrater at man skiller mellom kampen for plass og takhøyde for troende mennesker og deres frie fellesskap, og det å kjempe for religiøse institusjoners kontroll over samfunnet. Når dette skrives betyr ikke det at en rekke kristendemokrater har handlet i strid med prinsipiell tenkning. Slike feil er man ikke alene om. En levende idédebatt har

imidlertid hjulpet. Om man driver med politikk, må målet være å oppnå mer enn manifestasjoner av ens egen moralske rettroenhet. Kristendemokratisk politikk dreier seg om å søke og skape ringvirkninger i samfunnet - på denne siden av evigheten.

Det er presist dette kristendemokratiet handler om: Vårt liv på Jorden og ansvaret for å forvalte det vi her er betrodd til det felles beste. Til grunn for dette forvalteransvaret ligger også et generasjonsperspektiv, fordi vår nestes menneskeverd ikke kan begrenses uten at vi svikter hele fundamentet for vår kultur og dermed også det samme menneskeverd som vår egen verdighet og frihet hviler på.

Kristendemokratiet handler ikke om å skape paradisi eller om å frelse sjeler til en bestemt tro. Derimot handler det om å legge til grunn at mennesket er både i behov av det materielle, sosiale og åndelige (les *kulturelle* om ånd her blir for "svevende"). I samfunnet må det derfor være rom for å leve livet som fullt menneske, materielt, sosialt og åndelig.

Gitt at alle er skapt unike, og med samme verdighet og frihet, er også respekten for mangfold helt naturlig. Det er følgelig uforenelig med selve menneskesynet å legge til grunn et samfunnssyn der myndigheter kan ensrette eller fortrenge synlige utslag av at folk lever i sine naturlige fellesskap, at de søker til materiell sikkerhet for seg og sine, og at de lever ut sitt tros- og kulturliv. Dette gir kristendemokrater en sterkere relasjon til en personorientert og liberal arv, enn de mer kollektivistiske ideologier.

De typiske særtrekk ved kristendemokratiske

partier er derfor at de tar utgangspunkt i *et helhetlig og realistisk menneskesyn*. I tillegg har vi sett hvordan prinsipper som personalisme, pluralisme, subsidiaritet og solidaritet preger synet på samfunnets styring, på forståelsen av begrepet frihet og på det personlige ansvar. Blant disse er det trolig i selve menneskesynet som særmerker kristendemokrater mest. Synet på hva et menneske er (og er verdt) utgjør noe absolutt og substansielt for kristendemokrater.

Siden det å bedrive politikk er menneskeverk og ikke Gudegjort; inspirert er fortsatt ikke det samme som direkte styrt; gjør det at kristendemokrater også i omgang med de absolutte verdier bør legge til grunn en forsonlig og praktisk-pragmatisk tilnærming. Det handler rett og slett om ydmykhet for politikken og et hvert menneskes begrensning. Denne ydmykhet må også gjelde for fellesskap av mennesker.

Noen valg kan bare den enkelte fatte, og bære ansvaret for. Friheten hvert menneske er gitt til selv å forkaste Gud, gjør at man vanskelig kan nekte andre friheter som langt i fra har så evigvarende konsekvenser. Men en holdning vil alltid kristendemokrater være opptatt av: *Menneskeverdet* er ukrenkelig, *ekteskapet* og *familien* fundamentalt for menneskers samliv og reproduksjon, og *skaperverket* må forvaltes i et generasjonsperspektiv.

Når det for kristendemokrater er naturlig å ha en grunnleggende respekt for troslivet og tros-samfunnenes plass i den enkeltes liv og i samfunnet, er det forståelig at man blir et valg for

mange som primært bruker troen til å tilnærme seg samfunnsspørsmål. Appellen i de verdiene man ønsker skal prege samfunnet bør likevel være bredere anlagt.

Respekten for den friheten som troende må ha i samfunnet, for å kunne leve sine trosliv, gjør at de fleste kristendemokratiske partier finner det naturlig å bygge på den grunnleggende liberale arven om at samfunnsengasjementets legitime virkemidler og språk, altså det politiske, må være tilgjengelig og uttålelig for alle. Her har imidlertid veien vært lang å gå, særlig for de som mer har sett de kristendemokratiske partiene som rene fraksjons- og interesseinstrumenter. Den katolske, verdibaserte tradisjonen har imidlertid seiret langt utenfor de kristendemokratiske katolikkens rekker. Denne tilnærmingen til samfunnsspørsmål dominerer derfor blant kristendemokratiske partier.

Makt korrumpere, heter det. *Absolutt makt pleier å korrumpere fullstendig*, skrev brittiske Sir John Dalberg-Acton (1834-1902).¹ Han gir her uttrykk for en annen og helt fundamental erkjennelse av det kristne menneskesyn, nemlig menneskets feilbarlighet. Vi er ikke perfekte og kan, selv om noen evner det utroligste, like fullt ikke skape det perfekte. I møte med politikk, hvor formålet alltid skal være å styre for det felles beste og å gripe støttende inn for å kompensere for svikt der den enkelte eller frie fellesskapers evner og ansvar ikke strekker til, skal man vokte seg spesielt for troen på egen fortreffelighet. I dette ligger det ikke at man skal gjøre politikken lite

handlekraftig, der den trengs. Snarere gjelder det at man i politikken må søke å avgrense politikken innflytelse, slik at den ikke kommer til skade for å fortrenge det mangfold og den frihet som behøves for å kontrollere også den politiske makten.

Ser man videre på den politiske tilnærmingen til markedet så står kristendemokratiet for en *sosial markedsøkonomi*. Denne kalles av noen for en blandingsøkonomi, men det begrepet er lite egnet til å skille mellom kristendemokrater og f. eks. sosialdemokrater. For kristendemokratene dreier det seg om en liberal markedsøkonomi hvor man legger til rette for at kapitalismen skal kunne tjene brede samfunnsinteresser, uten unødig å beskjære den enkeltes frihet. Vern om privat eiendomsrett har i så måte hele tiden stått sentralt.

Wilhelm Röpke (1899-1966) er nok den viktigste økonomen bak ideene om sosial markedsøkonomi. Den tyske kristendemokratiske politikeren Ludwig Erhard (1897-1977) er kjent som den politiske arkitekten. Sentralt her er å fastholde den økonomiske frihet som kjennetegner kapitalisme og markedsøkonomi, men å underordne dette sterke institusjoner – slike offentlige som hindrer monopoldannelser og ivaretar forbrukerinteresser, men også slike private som familien, trossamfunnene osv. Sammen vil dette motvirke et altomfattende markedssamfunn der nytteverdi blir eneste imperativ.

Tanker om *distributisme* eller *pluralistisk kapitalisme* finnes også hos flere tenkere som inspirerer særlig katolsk politisk tenkning, men derigjennom også mange kristendemokrater. Dette

handler i mangt om det vi her hjemme kjenner som selveierdemokrati, hvor mange personlige og private eiere sikrer maktdeling. I tillegg følger det at man ved det private eierskapet vekker den enkeltes forvalteransvar. Mistroen til spekulasjonsøkonomi og mangelen på reell økonomisk verdiskapning hører med til denne tankeretningen. Distributismen som tilnærming kan godt illustreres ved den britiske forfatteren G.K. Chesterton (1874-1936) sin uttalelse om at for mye kapitalisme sjelden har å gjøre med at det er for mange kapitalister, men snarere at de er for få.

Antagelsen om at markedet er strengt individualistisk, rått og brutalt er rådende. Markedet kan være slik, men det er blant annet når ansvaret for medmennesker defineres bort fra markedet at råheten forsterkes. En pådriver for et råere og mer kynisk forretningsliv er derfor i dag like gjerne å finne hos den altomfattende og storkapitalistiske staten, styrt av politikere som tror at bare noe er offentlig så er det også forsvarlig.

Med staten og andre institusjonelle fond som de dominerende eierne i næringslivet, er personlig ansvarlige eiere blitt en mangelvare. Hva dette gjør med moralen og maktdelingen i markedet, samt legitimiteten til markedets virkninger i samfunnet, burde avstedkomme mer diskusjon. Dermed er vi igjen tilbake til noe av utgangspunktet for det som vekket kristendemokrater: Ønsket om å finne et forsonende alternativ til systemorienterte interessekonflikter. Da særlig den mellom arbeid og kapital. Dette er fortsatt høyaktuelle problemstillinger som trenger verdibevisste svar, og vilje

til verdiledet organisering. I en slik politisk og ideologisk tankevirksomhet kan dette sitatet tjene til inspirasjon: *Følg ikke i de gamles spor, men søk hva de søkte.* Dette skal angivelig stamme fra stiftelsen av KrF. De så også forskjellen på gå i de gamle spor - systemene, og det å søke hva de gamle forsøkte: Å gjenfinne verdiene. Omstendighetene har likevel gjort at interessekampen ble mye av tilnærmingen for de norske kristendemokratene. Den tilnærmingen har sjelden gitt partiet bredere oppslutning eller gjennomslag. Kanskje skulle man finne tilbake til selve utgangspunktet? Da blir det å finne verditilnærmingen også veien til å bli et ekte folkeparti.

Sluttnoter

¹John Emerich Edward Dalberg-Acton i brev til biskop Mandell Creighton (1887): “All power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men, even when they exercise influence and not authority: still more when you superadd the tendency or certainty of corruption by full authority. There is no worse heresy than that the office sanctifies the holder of it.” (Essays on Freedom and Power, Boston: Beacon Press, p. 364).

Litteratur

- Agøy, Nils Ivar (2010) *Kirken og arbeiderbevegelsen – Spenninger, skuffelser, håp. Tiden fram til 1940*, Fagbokforlaget, Oslo.
- Ekelberg, Dag (2008) *Wilhelm Röpke – Bortenfor tilbud og etterspørsel*. Artikkel i Tidsskriftet *Minerva* 02 2008, Oslo. Denne utgivelsen av tidsskriftet har en egen idéseksjon med flere artikler om kristendemokrati som anbefales. Et større utvalg artikler finnes også publisert på www.minerva.as.
- Enquist, Per Olof (2001) *Lewis reise*, Norstedts, Stockholm.
- Fontaine, Pascal (2009) *Voyage to the Heart of Europe, A History of the Christian-Democratic Group and the Group of the European People's Party in the European Parliament*, Racine, Brussels.
- Jansen, Thomas (2006) *The European People's Party – Origins and Development*, EPP Headquarters, Brussels.
- Johannes Paul II (1991) *Centesimus Annus*. – On the hundredth anniversary of *Rerum Novarum*. Teksten anvendt for dette essayet er hentet fra engelskspråklig versjon tilgjengelig via www.vatican.va.
- Leo XIII (1891) *Rerum Novarum* – On the rights and duties of Capital and Labour. Teksten anvendt for dette essayet er hentet fra engelskspråklig versjon tilgjengelig via www.vatican.va.
- Leo XIII (1901) *Graves de Communi Re* – On Christian Democracy. Teksten anvendt for dette essayet er hentet fra engelskspråklig versjon tilgjengelig via www.vatican.va.
- Pius XI (1931) *Quadragesimo Anno*. – On Reconstruction of the Social Order. Teksten anvendt for dette essayet er hentet fra engelskspråklig versjon tilgjengelig via www.vatican.va.
- Solhjell, Kåre Olav (2008) *Tru og Makt – Kristelig Folkepartis historie 1933-2008*, Det norske samlaget, Oslo.

I EN ÖVERPOLITISERAD MILJÖ FÖRTVINAR DEN GODA ETIKEN

*Av: Göran Hägglund, socialminister och
partiledare för Kristdemokraterna*

Kampen om Sveriges framtid är ytterst en värderingskonflikt, inte en ekonomisk strid. I den måste också finnas en uppfattning om vart vi är på väg på längre sikt.

För oss kristdemokrater är en sak klar: Vi är ett värdeorienterat parti, ett idéparti. Vi skiljer oss från andra. När de goda gemenskaperna, med familjen som den viktigaste, fungerar som bäst bildar de en värderingarnas vall mot den ständigt trängande lag- och regleringsströmmen. Utan etik – en massproduktion av lagar. När vi lämnar misstänksamhetens, förbudens och politiseringens land ser vi det fria och trygga Sverige avteckna sig. ”Vi hungrar efter en klagande berättelse om tiden efter den socialdemokratiska hegemonin när vi också haft borgerliga regeringar”, skriver statsvetarprofessorn Leif Lewin (DN Debatt 28/8). ”Vi ser skärvor av berättelsen men helheten kan vi än så länge bara ana, trots tappra försök från många sagesmän”, fortsätter han.

Det ska sägas direkt: Lewin har rätt i att vi partier i Alliansen har ibland varit dåliga på att sätta våra reformer i ett större sammanhang. Debatten kring socialförsäkringarna är ett gott exempel. Vi har varit strängt fokuserade på att genomföra våra vallöften och få en välfärd som fungerar på riktigt, inte bara på papperet. Och gott så, men visst måste det också finnas en uppfattning om vart vi är på väg på längre sikt.

För oss kristdemokrater är i alla fall en sak klar. Vi är ett värdeorienterat parti – ett idéparti. Vi skiljer oss från andra.

Det uppskruvade tonläget i debatten om *verklig-
hetens folk* visade tydligt med vilken ovana man i Sverige handskas med allianspartier när de tar sig an samhällsfenomen bortom kronor och ören.

Men, som en analytiker skrev häromdagen, där har vi början till en berättelse om ett nytt och livskraftigt Sverige.

Visst är det så. Det är berättelsen om det civila samhällets successiva renässans i Sverige. Om hur politiseringen, förbuden och toppstyrningen av människors tillvaro sakta men säkert tvingas ge vika för de fria gemenskaperna och de goda värdena. Om hur välfärdssystemen återgick till att vara stöd i stället för skruvstäd. Om hur balansen mellan det politiska och det opolitiska i Sverige återupprättas efter flera decennier av socialdemokratiskt styre.

Men här har också Lewin fel: En fullödig berättelse kan inte börja med alliansregeringens reformer som han verkar vilja se det, utan sträcker sig längre tillbaka, i mina ögon till tiden före socialdemokratins genombrott. Om inte annat så för att de dygder Lewin nämner inte bara existerade före

trettioalet utan också faktiskt utgjorde grunden för den resursbas socialdemokraterna sedan tog över. Väststånd skapas nämligen inte av fördelningpolitik utan av sådant som en levande arbetsmoral, solidaritet och hederlighet.

Kristdemokraterna i Sverige föddes först under det vänsterdominerade sextioalet. Ändå är det i vårt parti dessa värden har förvaltats, eftersom den icke-materialistiska känslan ligger så djupt i vår tradition.

I resten av det politiska Sverige genomsyrade rationalismen och tron på politikens makt (och rätt) alla partier från höger till vänster.

Även vi har förvisso hunnit präglats av vänsterns lagstiftningsglädje, men på djupet har det aldrig funnits tvivel på det personliga ansvarets kraft. Det pågår nu också en förnyelseprocess inom partiet, vilken jag hoppas ska leda fram till min bild av kristdemokraterna som politikens gränspolis – de som värnar de sfärer där politiker och mästrande ideologer inte ska in och detaljstyra. Den hållning som förmår att skilja på när det offentliga ska stödja medborgarna att göra självständiga livsval, och när det offentliga växer över sina bräddar och sätter gränser för både personligt ansvar och livsmöjligheter.

Kampen om Sveriges framtid är ytterst en värderingskonflikt, inte en ekonomisk strid. Den rör sig i spänningsfältet mellan två poler: Mellan de välståndsskapandedygdersom barakanväxa och frodas i ett fungerande civilsamhälle – och den överpolitiserade och överbeskattade miljö där god etik i stället förtvinar.

Talande nog för denna bild vet vi ju att det bara finns en sak vänstern tycker sämre om än skattesänkningar, och det är att inte få bestämma vad människor ska tycka och tänka.

Metoden att ruta in medborgarnas vardag har varit oproportionerlig myndighetsmakt, ohämmad detaljstyrning och bidragssystem som för många människor inneburit ett långsiktigt hinder, snarare än en språngbräda.

Vi kristdemokrater vet att samhället är mer än transfereringssystem och arbetsmarknad. I vårt perspektiv finns det ett långsiktigt värde med regeringens skattesänkningar. Och det handlar inte allra ytterst om att få till stånd en bättre arbetsmarknadssituation, även om det är nog så viktigt. Allra ytterst är det för att svenska hushåll och därmed det civila samhället ska få sin livsluft tillbaka: Att ge utrymme för genuin solidaritet och omtanke och få tid till engagemang och samvaro. Det är nämligen en stor skillnad på en välfärdsstat och ett välfärdssamhälle.

Politik och etik hänger ihop: Goda gemenskaper skapar trygghet och god moral, och av det skapas tillit mellan människor. Och däri ligger det viktiga, för det är i bristen på tillit som otrygghet, egoism och främlingskap alstras. Och det är i ett sådant klimat, när man upplever att värdegemenskapen har brustit, som kraven på att politik ska ställa allt till rätta börjar höras.

Det är därför vi kristdemokrater värnar det civila samhället. När de goda gemenskaperna, med familjen som den viktigaste, fungerar som bäst bildar de en värderingarnas vall mot den ständigt

trängande lag- och regleringsströmmen. Utan etik – en massproduktion av lagar.

Alla allianspartier definierar sin grundläggande uppgift i politiken, och vår är att vara den en-
visa rösten för de värden som finns bortom
materialismen, för det genuint mänskliga i
tillvaron: För relationer, för solidaritet, för plikt och
ansvar, för trygghet, generositet, hederlighet och
anständighet.

Det är när vi lämnar misstänksamhetens, för-
budens och politiseringens land som vi ser det
fria och trygga Sverige avteckna sig. Det är den
kristdemokratiska vision som vi håller framför oss
när vi arbetar med program och tabeller. Kanske
inte exakt den Lewin har ritat upp, men likväl.

*Artikkelen som her er gjengitt med tillatelse fra
forfatteren har stått på trykk i den svenske avisen
Dagens Nyheter, 12. september 2010.*

OM FORFATTERNE

JANNE HAALAND MATLARY (f. 1957) er professor i internasjonal politikk ved Universitetet i Oslo (UiO). Hun var statssekretær i Utenriksdepartementet under utenriksminister Knut Vollebæk fra 1997-2000 (Bondevik I-regjeringen). For perioden 2009 til 2013 er hun første vara til Stortinget for Oslo KrF. Matlary er medlem av Det pavelige vitenskapsakademi og av Det pavelige råd for rettetferdighet og fred. Matlary er også professor II ved Forsvarets Høyskole, og medlem av fagrådet til Civita.

PÅL VEIDEN (f. 1958) er førsteamanuensis i sosiologi ved Høgskolen i Oslo (HiO). Han er også forlagsredaktør i Abstrakt forlag samt engasjert på prosjektbasis i Civita. Veiden har hatt flere forskingsopphold i Wien, og publisert flere arbeider om Østerrike og Sentral-Europa.

DAVID HANSEN (f. 1978) er fagsjef i Civita og medlem av Oslo bystyre for KrF for perioden 2007-2011. Han var politisk rådgiver i Utenriksdepartementet under utviklingsminister Hilde Frafjord Johnson, fra 2001-2005 (Bondevik II-regjeringen). Hansen var også leder for Det europeiske folkepartis ungdom (Youth of the European People's Party – YEPP) fra 2005-2007, samt leder for Kristelig Folkepartis Ungdom (KrFU) fra 1999-2002.



Politiske ideer, deres opprinnelse og begrunnelse, vekker stadig interesse. Som den liberale tankesmien i Norge er Civita opptatt av å representere bred borgerlig politisk tenkning, uavhengig av de politiske partiene.

På norsk er det publisert lite om kristendemokrati. Derfor har vi valgt ut det fundamentale: Menneskesynet, samfunnssynet og folkepartitanken til kristendemokratiet. Det handler om verdiledet tenkning, som alternativ til systemtro og interessekamp. Verdier folk har felles skal være formende for politikken. Kristen-demokratiet har vært en kraft for utvikling av flernivåstyring, fra det lokale og nasjonale til det internasjonale. Få ideologier har bidratt sterkere til europeisk forsoning og integrasjon.

Liberale og konservative ideer lar seg vanskelig låse inn i separate partier. Denne essaysamlingen viser hvordan kristendemokratiet hører hjemme i en bredere borgerlig idétradisjon.

