

Nordmenn først? Om universelle rettigheter og nasjonale interesser

Hvorfor bør Norge ta imot innvandrere? Svaret på spørsmålet finner mange i Norges selvpålagte internasjonale forpliktelser. Det er primært to sett med politisk-juridiske forpliktelser det da refereres til. For det første har Norge av handelspolitiske (nytteetiske) grunner inngått EØS-avtalen, og med det innvilget arbeidere fra EU-land retten til å søke arbeid i Norge. For det andre er den norske stat grunnlovsforpliktet til både å sikre at menneskerettighetene ivaretas innad og respekteres utad «slik de er nedfelt i denne grunnlov og i for Norge bindende traktater om menneskerettigheter» (§ 92, jf. § 2).¹⁶⁵ Retten til å søke asyl, som er nedfelt i art. 14 i menneskerettighetserklæringen, uttrykker noe som i dag er blitt en folkerettslig sedvane, og utfoldes mer detaljert i flyktningkonvensjonen og protokollen om flyktningers rettsstilling fra 1967.¹⁶⁶ Begge konvensjonene er juridisk bindende for Norge, og har asylretten som eksplisitt forutsetning og formål.¹⁶⁷ Asylretten er på denne måten en integrert del av det internasjonale menneskerettighetskorpuset.¹⁶⁸

165 Denne forpliktelsen følger også av at Norge har ratifisert FN-charteret. Field, «Bridging the Gap», 533.

166 Jf. *Menneskerettsloven*, og *Utlendingsloven* §§ 28–30 (jf. også § 98). Se også *FNs barnekonvensjon* (CRC), *FN-konvensjonen mot tortur* (CAT), *FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter* (ICCPR), samt *EMK*, art. 2, 3, og 8, samt ulike EU-chartre og direktiver (Øyen, «Rettskilder», 34ff.). Asylretten har imidlertid ikke kun gyldighet i kraft av sin egenverdi, men også som en forutsetning for sikringen av andre rettigheter (f.eks. samvittighetsfrihet). Noll, «Why Refugees Still Matter», 100.

167 Se *Flyktningkonvensjonens* preambel, første avsnitt.

168 Se folkerettslig sedvane er den bindende for stater uavhengig av inngåtte avtaler. Andenæs mfl. «Feil om folkeretten».

Terje Einarsens argument for å tale om dens «grunnlovsmessige vern» er derfor etter mitt syn berettiget.¹⁶⁹

Utlendingsloven er med dette som utgangspunkt utarbeidet for å «gi grunnlag for vern for utlendinger som har krav på beskyttelse etter alminnelig folkerett eller internasjonale avtaler som Norge er bundet av».¹⁷⁰ Asylretten er en såkalt «positiv» rett i den forstand at staten er forpliktet til *aktivt å sikre* den gjennom arbeidet til departementene, UDI, UNE og domstolene.¹⁷¹ Dette innebærer at den norske stat er forpliktet til å gi alle søkere midlertidig bevegelsesfrihet på et trygt territorium, at deres grunnleggende menneskerettigheter sikres inntil de får en rettmessig behandling av sin sak, og at personer som oppfyller kriteriene for flyktningsstatus innvilges midlertidig opphold i Norge eller et annet land som respekterer prinsippet som sier at man ikke skal sende mennesker tilbake til land der de risikerer forfølgelse (*non-refoulement*).¹⁷² Men gjelder denne forpliktelsen også nødlidende mennesker som ikke evner å ta seg til riksgrensen og fremme sin sak i det norske rettsapparatet? Folkerettslig kan nok dette være tilfellet. Men betyr det at staten oppfyller sine *moralske* forpliktelser til å «respektere» menneskerettighetene utad ved simpelthen å avstå fra å påføre mennesker som befinner seg andre steder i verden mer lidelse? Har vi med andre ord kun «negative» plikter overfor dem? Svaret er nei.¹⁷³ Grunnlovens vern om asylretten begrunner nemlig ikke bare utlendingslovens inkorporering av retten personer *på riksgrensen* har til å søke asyl. Den peker også mot en moralsk grunn til hvorfor Norge *aktivt* bør ta på seg sin del av det internasjonale ansvaret det er å fordele *overføringsflyktinger* stater imellom.¹⁷⁴ I art. 28 av menneskerettighetserklæringen leser vi at ethvert menneske har rett på en «internasjonal orden som fullt ut kan virkeliggjøre de rettigheter og friheter som er nevnt i denne erklæring». Norges ratifisering av FNs charter innebærer en generell forpliktelse til samarbeid om å realisere menneskerettighetserklæringens aspirasjoner.¹⁷⁵ Asylretten kan derfor både hevdes overfor Norge som enkeltstående stat av

169 Einarsen, «Asylrettens grunnlovsmessige vern», 287f.

170 §§ 1 og 3. Jf. Einarsen, *Utlendingsloven – med kommentarer*, 28f., og Øyen, «Rettskilder», 34ff.

171 Einarsen og Engedahl, «The New York Declaration», 14, 96.

172 *Flyktningskonvensjonen*, § 33(1).

173 Svaret er ikke åpenbart. Hvorvidt *non-refoulement* ikke bare gjelder mennesker som befinner seg innenfor et lands grenser, men også dem som står på grensen, har vært omstridt blant folkerettsteoretikere. O'Nions, *Asylum*, 45.

174 Field, «Bridging the Gap», 531.

175 Se særlig art. 1(3). Jf. bokstavpunkt D i innledningen til *Flyktningskonvensjonen*, *Global Compact on Refugees*, art. 5, og videre Goodwin-Gill og McAdam, *The Refugee*, 288, 563.

mennesker som står på riksgrensen, men også av nødlidende mennesker som befinner seg andre steder i verden overfor et Norge som har politisk og moralsk forpliktet seg til å fremme en internasjonal orden der asylretten virkeliggjøres.¹⁷⁶

Det er imidlertid ikke bare forfulgte som kan påberope seg menneskerettighetsforpliktelsene i norsk lov som begrunnelse for søknad om opphold i Norge. Ved bruk av juridiske instrumenter som menneskerettighetserklæringen (f.eks. art. 3, 25.1), barnekonvensjonen (CRC), torturkonvensjonen (CAT, jf. VM art. 5) og den europeiske menneskerettighetskonvensjonen art. 2, 3 og 8, samt folkerettslig sedvane, gir Norge opphold til mennesker på såkalt «humanitært grunnlag», det vil si «dersom det foreligger sterke menneskelige hensyn eller utlendingen har særlig tilknytning til riket».¹⁷⁷ Hele dette settet av politisk-juridiske forpliktelser har sin ytterste verdimesige grunn i anerkjennelsen av alle menneskers likeverd.¹⁷⁸

Samtidig begrunnes statens innvandringsrestriksjoner ofte med at en for raus innvandringspolitikk vil gå utover den norske stats kapasitet til å oppfylle de særskilte forpliktelsene den har overfor den norske befolkning. Hensynet til nasjonale interesser kommer tydelig til uttrykk i utlendingsloven § 38 hvor juridiske instanser som vurderer søknader om opphold på humanitært grunnlag innvilges retten til å ta hensyn til blant annet omfang av søknader, samfunnsmessige konsekvenser og hensynet til kontroll.¹⁷⁹ Norges reaksjon på flyktningkrisen i 2015–2016, hvor ulike politiske strategier ble benyttet for å unngå å motta for mange asylsøknader, vitner om at slike hensyn også er forsøkt innført i asylretten.¹⁸⁰ Det ble da fremmet forslag om at den norske regjeringen skulle ta initiativ til å revidere internasjonale konvensjoner, åpenbart med den underliggende

176 Jf. Blake, *Justice*, 68ff.

177 *Utlendingsloven* § 38. Her bør det også nevnes at *EMK*, ifølge den såkalte «forrangsbestemmelsen» i *Menneskerettsloven* § 3, går foran annen norsk lov ved motstrid så lenge det ikke gjelder grunnlovsbestemmelser. Jf. Øyen, «Rettskilder», 32.

178 Jf. Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 28ff.

179 Jf. også §§ 1, 32, 126, og 128, samt *VM*, art. 29.2. Det er også verdt å merke seg at *Flyktningkonvensjonen*, i motsetning til *EMK*, ikke er nevnt blant de konvensjoner som ved motstrid skal gå foran bestemmelser i annen lovgivning i *Menneskerettsloven* (§§ 2, 3). En forutsetning for inngåelsen av Schengen-avtalen var da også at landene etablerte en felles (streng) politikk overfor mennesker fra land utenfor området dekket av avtalen. Avtalen føyer seg slik inn i legitimeringsgrunnlaget for å prioritere nasjonale interesser (via henvisning til regionale forpliktelser).

180 En opplisting av andre politiske strategier som anvendes til dette formålet finnes i seksjon 4.3. *Flyktningkonvensjonen* art. 32.1 åpner kun for å avvise flyktninger dersom de utgjør en trussel mot nasjonal sikkerhet og den offentlige orden. Men konteksten tyder på at det primært er kriminelle det her er snakk om (jf. art. 33.2), og det er en forutsetning at en eventuell avvisning skjer etter en individuell vurdering av personens søknad. Se Hathaway, *The Rights of Refugees*, 342ff.

hensikt å lettere kunne hindre mennesker tilgang til asylinstituttet.¹⁸¹ Forslag om å revidere rettighetene til europeiske arbeidsinnvandrere har også blitt fremmet for å unngå eksempelvis sosial dumping, trygdeeksport, nasjonalt kompetansetap og økt konkurranse på arbeidsmarkedet. Innvandringspolitikken som helhet foregår altså i en spenning mellom individuelle migranters legitime moralske krav og juridiske rettigheter, og den norske stats frihet til å regulere innvandring med henvisning til ansvaret den har for å sikre norske innbyggers¹⁸² sivile rettigheter.¹⁸³

Selv om spenningsforholdet mellom disse to rettighetssettene til dels er politiske konstruksjoner, må staten også gjøre genuine prioriteringer. Skal slike prioriteringer være etisk velbegrunnede må vi analysere forholdet dem mellom, og vise hvordan de kan tenkes og praktiseres mest mulig koherent, i en politisk kontekst der alle menneskers likeverd er anerkjent som grunnleggende. Som nevnt knyttes den norske grunnlovens egalitære verdiorientering i § 2 til den kristne og humanistiske arv. I dette kapitlet vil jeg derfor undersøke om forestillinger og verdier hentet fra disse livssynstradisjonene kan peke ut en retning for hvordan staten bør forholde seg til de to nevnte rettighetssettene. Jeg innleder med å ta for meg relevante elementer ved den historisk-teologiske bakgrunnskulturen for Grunnloven § 2 og identifiserer begrensningen i disse, for så å utvikle en mer detaljert menneskerettighetsorientert politisk etisk modell som kan danne grunnlag for innvandringspolitiske vurderinger for mennesker med ulike livssyn. Det overordnede målet er å vise hvordan vi kan tenke koherent om innvandreres rettigheter i møte med nasjonale interesser. Denne prinsipielle rammen vil så reaktualiseres, og utdypes, i drøftingen av de konkrete migrasjonsetiske problemstillingene som tas opp videre i boken.

3.1 Teologisk bakgrunnskultur

At Norges grunnlov forankrer sin verdiorientering i kristen og humanistisk tradisjon er fullt forståelig, all den tid den nordatlantiske menneskerettighetsdiskursen som preger så mye av forestillingen om den moderne

181 Forslaget kom fra Høyre og Frp. Innst. 391 L (2015–2016), 18. Jf. Puntervold Bø og Fuglestad Bø, *Rettighetstap*, 29f.

182 Til hvem som omfattes av dette begrepet se fotnote 8, og seksjon 4.4.

183 For den historiske bakgrunnen for dette spenningsforholdet, se Einarsen, *Retten til vern som flyktning*, 31, 90ff.

demokratiske rettsstaten har dype og mangfoldige røtter i disse livssynstradisjonene.¹⁸⁴ I det følgende vil jeg forsøke å identifisere en rekke sentrale forestillinger og etiske prinsipper som har utgjort mye av det historiske jordsmonnet for den rettighetsdiskursen dagens innvandringsdebatt foregår innenfor. Jeg begynner med å formulere de migrasjonsetisk mest relevante teologiske ansatsene til systematisk egalitaristisk rettighetstenkning som finnes i kristen tradisjon, og følger så opp med en drøfting av hvordan disse forholder seg til det moderne statssystemets grunnleggende prinsipp om å prioritere å innfri interessene til egen befolkning fremfor mennesker med tilsvarende interesser utenfor landets grenser. Dette arbeidet gir oss ressurser til refleksjon, men munner også ut i å formulere viktige begrensninger i hva kristen tradisjon har å bidra med i dagens migrasjonsetiske debatt.

Aller først er det imidlertid nødvendig i korte trekk å klargjøre hvordan vi kan bruke et slikt særegent historisk material i arbeid med migrasjonsetiske spørsmål, all den tid den kristne religions formative skrifter ble forfattet i en kontekst der stater i moderne forstand ikke eksisterte, og mennesker flest ikke hadde noen direkte innflytelse på hvilke politiske, sosiale og økonomiske institusjoner man levde under.

Selv om disse skriftene ikke inneholder noe i nærheten av en fullt utfoldet koherent politisk etikk, er de gjennomsyret av migrasjonserfaringer. Vi møter mennesker tvunget på flukt av sult, av politisk og religiøs forfølgelse, og av krig (1 Mos 12,10–20; 42,1ff.; Jes 15f.; 1 Kong 11,26–40; Jer 26,20–23; Matt 2,13–15). Også mennesker i tidligere tider erfarte at måten man møtte disse menneskene på hadde betydning for samfunnets levedyktighet og moralske selvoppfatning.¹⁸⁵ Men det er ikke først og fremst konkrete migrasjonserfaringer fra disse skriftsamlingene som er relevante når vi skal forsøke å forstå hvordan kristen tradisjon tilrettelegger forholdet mellom medlemsspesifikke og universelle rettigheter. Måten Norge møter migranter på er formet av generelle verdier knyttet til hvordan vi bør omgås som mennesker, slik som rettferdighet, raushet, nestekjærlighet, solidaritet, frihet, ansvar og likeverd – for å nevne noe. Når vi i det følgende skal forsøke å identifisere verdier i kristen tradisjon som kan bringe oss nærmere

184 Edelstein, *On the Spirit of Rights*, Siedentop, *Inventing the Individual*, Shortall og Steinmetz-Jenkins, *Christianity and Human Rights*, Nederman, «Rights», Slotte, «Blessed are the Peacemakers». At ansatsene som kristne teologer formulerte fikk de politiske utslag de faktisk gjorde skjedde nok i stor grad uten at dette var intensjonen i utgangspunktet. Siedentop, *Inventing the Individual*, 170, 268, 333.

185 For andre antikke eksempler enn det hebraiske, se Einarsen, *Retten til vern som flyktning*, 87f.

en presis avklaring av forholdet mellom de nevnte rettighetssettene, må vi derfor rekonstruere et komplekst nettverk av slike verdimeslige ansatser. Disse ansatsene har sitt opphav i didaktiske fortellinger og tar ofte form som sosial- og individualetiske normer. Det er mot disse vi nå først vender oppmerksomheten, for så å gå løs på den systematiske utfoldelsen de har gjennomgått blant kristne teologer opp gjennom historien.

3.1.1 Universelle forpliktelser/rettigheter i kristen tradisjon

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

I likhet med hva som er tilfelle for de fleste politiske og sosiale tema som belyses i de bibelske skriftene, danner det seg ikke et konsistent verdimønster for hvordan mennesker og samfunn bør forholde seg til migranter. Vi finner tydelige spor av både fremmedfrykt og voldelig tradisjonalistisk stammetenkning (se f.eks. 3 Mos 25,44–46; Esra 9–10; Neh 13,23–30; Matt 15,24–27), samtidig som jødisk-kristen tradisjon ofte har fremhevet kjærlighet til fremmede som en sentral etisk forpliktelse.¹⁸⁶ Parallelt med synet på Israel som utvalgt, som mer høyverdig enn andre folk og med en gudegitt rett på et bestemt territorium, blir jødene i Det gamle testamentet (GT) oppfordret til å elske innflytteren¹⁸⁷ som seg selv (3 Mos 19,33f.; 5 Mos 10,18f.).¹⁸⁸ Mer spesifikt betød dette at de hadde krav

186 Hvorvidt historien om Jesu møte med den syrofonikiske kvinnen gjenfortalt i Mark 7,24–31 (par) faktisk uttrykker en form for fremmedfiendtlighet, er omstridt. Lesningen avhenger av hvilke konnotasjoner uttrykket «småhunder» hadde på denne tiden. For et innblikk i den eksegetiske diskusjonen, se Liu, «A Dog», og Hicks, «Moral Agency».

187 Betydningen av GTs betegnelse for innflytteren, «ger», er omstridt, og den kan heller ikke sies å være semantisk stabil gjennom disse skriftene (Rajendra, *Migrants and Citizens*, 99ff.). I hovedsak refererer termen til et menneske som midlertidig bor et annet sted enn sitt opphavssted (blant annet brukt om hebreerne som bodde i Egypt). Den refererer altså ikke til fastboende (i motsetning til hva Peter Phan hevder (Phan, «Migration in the Patristic Era, 48)), og er ingen etnisk betegnelse. Ikke-israelitter ble betegnet som «nåkri(jjah)». Jf. Kessler, «Grenzen der Übersetzbarkeit», 83f., og Barnau, «Aliens», 18ff.

188 Til spenningen mellom en universell proto-humanistisk antropologi og en etnosentrisk fremelskning av Israel som utvalgt bærer av menneskets gudbilledlighet, se Stern, «The Idea of Humanity», 158f.

på beskyttelse, å bli behandlet likt med innfødte under loven, samt å bevare sin kulturelle egenart innenfor lovens rammer (se f.eks. 1 Mos 12,49; 22,21; 23,9; 3 Mos 19,10.34; 24,22; 4 Mos 15,15f.; 5 Mos 24,17; 27,19; Jer 22,3; Esek 22,29).¹⁸⁹ Sett fra vårt perspektiv er det påfallende at det i den gammeltestamentlige fremmedlovgivningen ikke skilles mellom gyldige og ugyldige årsaker til at innflytteren bor i Israel. Årsaksforholdene nevnes, men bærer ingen «juridisk» relevans eller vekt.

Kritikken av et samfunn preget av urett er gjennomgående i GTs skrifter, og da særlig i den profetiske litteraturen hvor den religiøst begrunnede retten til et bestemt territorium er betinget av det hebraiske samfunnets moralske beskaffenhet. I utgangspunktet var denne kritikken eksklusivt orientert rundt måten man behandlet sine egne. Men jødernes erfaringer av å bli tvunget ut i eksil satte sterkt preg på hvordan de forholdt seg til utenforstående. Den kollektive religiøse forpliktelsen til å leve rettskaffent ble derfor teologisk videreutviklet til også å inkludere fremmede (2 Mos 22,21; 23,19; 3 Mos 24,22; 19,33f.; 4 Mos 15,15; 5 Mos 10,19; 24,17; 27,19; Mal 3,5; Esek 22,6f.; 47,21–23; Jer 7,6.; 22,3.5).

Til forskjell fra forfatterne av GTs skrifter forholdt ikke forfatterne av Det nye testamentet (NT) seg til en politisk struktur de kunne kalle sin egen. De moralske ansatsene med mest åpenbar relevans for migrasjonstematikk tok derfor i mindre grad form som sosialetiske normer, og mer som didaktiske fortellinger og generelle individualetiske oppfordringer. Blant de viktigste sådanne var kallet til å vise gjestfrihet (Matt 25, 35.38.43; Rom 12,13; Hebr 13,2; 1 Pet 4,9; 1 Tim 3,2; Jak 1,27; 3 Joh 1,8), særlig mot dem som har minst å by tilbake (jf. Luk 14,14; 5,46f.).¹⁹⁰ Denne moralske normen er dypt forankret i fortellingen om personen som utgjør sentrum i den kristne fortellingen om menneskeheten, Jesus fra Nasaret. I Johannes' gjenfortelling av Jesu liv får vi allerede innledningsvis vite at hans egne ikke tok imot ham (Joh 1,11). Han ble selv tvunget på flukt som barn (Matt 2), og etter sin retur til hjemlandet levde han resten av sitt liv i skyggen av et undertrykkende imperium, for til slutt å bli forfulgt og korsfestet for politisk og religiøst undergravende virksomhet. Han beveget seg daglig i den kulturelle

189 Kessler, «Grenzen», 92. Visse begrensninger fantes selvsagt, og da primært knyttet til religionsutøvelse. Stern, «The Idea of Humanity», 160, og Barnau, «Aliens», 21f.

190 Også Koranen har omsorg for hjelpetrengende som et sentralt etisk prinsipp. Sure 2,177 forteller oss eksempelvis at sann fromhet består i «å gi bort av det man har, om det enn er kjær, til slektninger, faderløse og fattige, veifarende og tiggere, og til frikjøping av slaver». Jf. Nizamuddin, «Islam and Immigration». Det er verdt å merke seg at både Muhammed og Buddha, i likhet med Jesus, hadde bakgrunn som politisk-religiøse flyktninger. Amjad-Ali, «Challenges of Diversity», 196f.

spenningen mellom det romerske, greske og hebraiske (arameiske), og var del av et folkeferd med en sterk etnisk-religiøs selvbevissthet (Matt 25,31–46; Luk 10,29–37; 17,11–19; Joh 4,7–30). Jesus var en omstreifer som i sitt virke var helt avhengig av andres gjestfrihet (f.eks. Luk 8,1–3; 9,58), også fra de mennesker samfunnet betraktet som «onde» (Luk 5,27–32; 19,1–10). Han beveget seg mellom ulike sosiale sjikt i samfunnet: jøder og ikke-jøder, menn og kvinner, mektige og marginale, rike og fattige, «fromme» og «syndere».¹⁹¹ Det kommer derfor ikke som noen overraskelse at han mot slutten av sitt liv utfoldet meningen av kristen kjærlighet blant annet ved å identifisere seg med den fremmede (Matt 25,35). I denne tekstpassasjen knytter Jesus endatil en fremmedkjærlig holdning til det som for mange kristne er av avgjørende viktighet i deres tro, nemlig «frelse», det vil si det livet som preger et menneske som står i en god relasjon til Gud. I fortellingen om Jesus møter vi en form for kjærlighet som åpner seg i en risikofull lidenskap for fremmede, ikke minst de mest sårbare blant dem (jf. her Es 58,6–9).¹⁹² Fremmedkjærlighet handler i disse fortellingene ikke bare om å slippe fremmede inn i sitt hjem, men om å vise praktisk omsorg for dem: gi dem mat, drikke og klær. Ja, vi kan endatil si det så sterkt at Jesu liv forsøker å lære oss at den som ikke «ser» den sårbare fremmede og møter dennes konkrete behov er ute av stand til å erfare hva «frelse» egentlig er (Luk 4,16–20), ja, hvem Gud egentlig er: «Den Gud vi tror på er den fremmedes Gud», skriver den kristne teologen Gemma Tulud Cruz.¹⁹³ Når vi tar imot fremmede møter vi Gud i dem fordi de fremmede inviterer oss til å realisere en verdi som er en integrert del av hvem Gud er. Til grunn for disse individualetiske normene ligger det en grunnleggende solidaritetstanke: «når ett lem lider, lider alle» (1 Kor 12,26, jf. Heb 13,2f., 1 Mos 18,1–15). Et menneske kan ikke nå frem til frelsen alene. Frelse handler om å gjøre «kroppen» hel: Å la alle mennesker få del i et livgivende fellesskap. Uten at vi føler med den som lider på en måte som fører til praktisk omsorg, vil vi heller ikke kunne dele den glede som frelsen symboliserer, og som bibelspråket metaforisk knytter til måltidsfeiringer, storslåtte bryllupsfester, og det å

191 Jf. Phan, «Migration in the Patristic Era», 58.

192 Jf. Keller, *On the Mystery*, 144.

193 Tulud Cruz, *Theology of Migration*, 27, og videre Heimbach-Steins, «Ambivalence», 242. Gerd Held, skribent på den innflytelsesrike nykonservative tyske bloggen *Achen des Guten*, beskylder kristen tradisjon for å fremsette en «fremmedetskult» («Kult der Fremdheit»): «Der Fremde wird in einen göttlichen Licht gestellt. Er ist ein willkommenes Objekt für die Idee vom barmherzigen Gott. Es ist diese Idee die im Fremden ihr passendes Gegenüber findet. Dessen Rolle beschränkt sich darauf, das Licht der Barmherzigen zurückzuspiegeln.» Held, «Die Theologie der Migration».

komme sammen for å synge og danse – kort sagt: et felles liv i glede (jf. Joh 3,11). Det var for å forkynne denne livsvisjonen Jesus valgte å risikere sitt liv.

Beveger vi oss fra disse narrative individuelle ansatsene i bibelmaterialet videre inn i den systematiske utfoldelsen av dem, er det også naturlig å ta utgangspunkt i forestillingen om hvem Gud er. Selv om det finnes mange svar på dette spørsmålet innenfor kristen tradisjon, har tanken om at Gud er tre-en, historisk sett, fungert som selve sentrum i kristen tro. Samtidig tilbyr ikke Bibelen mange ansatser som hjelper oss til presist å forstå strukturen og dynamikken i det indre guddommelige liv. Vi aner at det handler om et gjensidig fellesskap av tre distinkte «værensmåter» som sammen utgjør det fullkomment gode liv (Mark 10,18). Denne ansatsen har blitt utfoldet på ulike måter i kristen tradisjon. En hovedlinje går under navnet sosial trinitarianisme.¹⁹⁴ Her forstås Gud som relasjonen mellom tre ekstensjonalt distinkte guddommelige personer i fullkommen fri selvhengivelse til hverandre.¹⁹⁵ I troen på at den tre-ene Gud er kjærlighet (1 Joh 4,8.16) ligger forestillingen om at i det trinitariske liv er hver persons egeninteresse uløselig knyttet til ansvaret for det felles gode, nemlig det å være kilden til hverandres person.¹⁹⁶ Det å ta ansvar for en annens person er å anerkjenne den andre som genuint «annen», det vil si som et fritt subjekt som kaller/kalles til ansvar. Ved *gjensidig* å ta ansvar for den andres person etableres det felles «vi». I en slik dynamikk forsvinner ikke individet i kollektivet, og kollektivet reduseres ikke til individet. Formulert mer allment vil her hver enkeltpersons frihet og det felles gode gjensidig betinge hverandre: Det felles gode kan ikke etableres der hvor den enkelte ikke anerkjennes som fri, og hver enkeltperson kan ikke anerkjennes som fri uavhengig av fellesskapet det inngår i.¹⁹⁷ Frihet og ansvar kan ikke tenkes løsrevet fra hverandre, og står i et direkte proporsjonalt forhold til hverandre.

Et annet viktig aspekt ved den relasjonsforståelse som kjennetegner sosial trinitarianisme, er at samarbeid om å dele kjærlighet med andre er konstitutivt for godt liv. Vi kunne tenke oss at Gud kunne være kjærlighet i kraft av interaksjonen mellom to guddommelige personer. Hvorfor da tre?

194 Retningen er alt annet enn ukontroversiell. Se f.eks. kritikken formulert i Kilby, «Perichoresis and Projection».

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

196 Jf. Reed, *Theology for International Law*, 24.

197 Forestillingen om det guddommelige livs trinitariske karakter har historisk fungert som politisk-teologisk korreksjon mot (den imperialistiske) tanken om at veien til fred kun er mulig dersom de mange reduseres til *det ene*. Elshain, *Sovereignty*, 70.

Hos en filosof som Jean-Paul Sartre er eksempelvis blikket fra en tredjepart en trussel mot kjærligheten mellom de to.¹⁹⁸ I en trinitarisk gudsforståelse er inkluderingen av en tredjepart konstitutiv for fullkommen kjærlighet fordi samarbeid om å dele kjærlighet er en nødvendig bestanddel av dens fullkomne vesen.¹⁹⁹ Den fullkomne kjærlighet lukker seg ikke rundt seg selv, men åpner seg alltid mot andre. Denne tredjeparten kan ikke være verden fordi verden er bestemt som sådan (individuert) i relasjon til Gud. Det må derfor være en person *i* det guddommelige liv. Skapelsen av vårt univers (en fjerdepart) er ikke konstitutiv for fullkommen kjærlighet fordi kjærligheten allerede er fullkommen (som åpen og delende) i relasjonen mellom de tre guddommelige personene. At den er fullkommen betyr ikke at den er fullstendig, men at forutsetningene for å elske alle, og å la alle delta i utfoldelsen av guddommelig kjærlighet, med det er konstituert.²⁰⁰ Det som gjør Guds vesen forskjellig fra mennesker er nettopp det forhold at Gud er det «felt» som holder alle forskjeller sammen.²⁰¹ At Gud er «Ånd» (Joh 4,24) betyr at Gud er den dimensjonen ved virkeligheten som gjør det mulig for alle ting å relatere til hverandre. Som dette åndelige mediet er Gud den universelle betingelsen for det å være en person. Det betyr også at Gud kan erfares i og gjennom forholdene mellom enkeltpersoner. Det er en slik Gud vi, ifølge kristen tradisjon, skimter i Jesu omgang med mennesker, og i menneskers solidariske omgang med hverandre.²⁰²

De generelle etiske implikasjonene av en slik gudsforestilling er kallet til å la verden erfare Gud gjennom måten vi forholder oss til hverandre, og at det å åpne seg mot en verden av andre er det som gjør dette mulig. Den som avstår fra å åpne seg i frykt for å miste «goder» har misforstått kjærlighetens vesen. Som kirkefaderen Augustin skriver:

Som om det som er godt skulle bli mindre fordi om man får flere å dele det med! Det er tvert imot: Det gode blir større dess mer man elsker det og gir andre del i det. Og den som ikke vil dele dette med andre, får heller ikke eie det selv. Men dess mer man lar sin neste få del i det, dess rikere vil man erfare at man selv blir.²⁰³

198 Sartre, *Being and Nothingness*, 393ff.

199 Mühlhling-Schlapkohl, *Gott ist Liebe*, 308, 331, og Pannenberg, «Christliche Rechtsbegründung», 337.

200 Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 105 (fotnote 36).

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

202 Jf. Tanner, «Trinity», 329.

203 Augustin, *De Civitate Dei*, 179. Jf. Hegel, *Early Theological Writings*, 307.

Kallet til å dele det gode er i kristen tradisjon knyttet til menneskets grunnleggende kall (1 Mos 1,26–28; Joh, 3,11), det man gjerne har kalt «forvalterskap». Dette betyr ikke at vi må sette eierskap (av territorium/ressurser osv.) opp som motsetning til forvalterskap.²⁰⁴ Det er kun den som forvalter kjærlighet som er dens sanne eier. At mennesker er kalt av Gud til å være forvaltere av kjærlighet betyr at mennesker er kalt til rettferdighet og raushet. Forvalterens oppgave er å handle slik at enhver får tilgang til det som ivaretar ethvert menneskes verdighet og mulighet for full livsutfoldelse. Bibelen advarer oss mot at gleden over å få leve trygt, beskyttet på et befestet sted med ressurser i overflod, kan forlede oss hva gjelder livets dypeste mening. Jesus forteller en historie om en bonde som utelukkende var opptatt av å øke tilfanget av sitt matforråd (Luk 12,16–21), og som tilfreds sier til seg selv: «Nå har du mye godt liggende, nok for mange år. Slå deg til ro, min sjel, spis, drikk og vær glad!» Jesus setter denne selvtilfredse sneversyntheten opp mot det å være rik i Gud. Rik i Gud er den som deler av sin overflod (jf. den alvorstunge fortellingen i Luk 16,1–31. Jf. Luk 12,48).

Den universalistiske orienteringen av denne – dels individualetiske dels sosialetiske – kjærlighetsforståelsen, har altså sin grunn i gudsforestillingen; en forestilling som lærer oss at alle mennesker dypest sett mottar livet fra Gud (1 Mos 1; Sal 33,6.9), og at Gud selv ble menneske for å åpenbare sin kjærlighet til hvert enkelt menneske (1 Joh 4). Guds kjærlighet følger ikke landegrenser, og er ikke betinget av etnisitet, kjønn, fødested, livssyn og så videre (Apg 10,34f.; Rom 2,11; Gal 3,27f.; jf. Matt 22,16; Joh 3,16; Gal 6,10a; Jak 2,1.8f.). Gud elsker mennesker simpelthen fordi de er menneskelige individer.²⁰⁵

Når Jesus skulle besvare spørsmålet om hvem vi er kalt av en slik Gud til å elske, fortalte han historien om et hjelpetrengende menneske (*ἀνθρώπος τις*) uten å nærmere bestemme dette menneske ved å tillegge det kjønn, religiøs, kulturell eller etnisk tilhørighet, fødested, sosial status og så videre.²⁰⁶ Søren Kierkegaard utlegger dette poenget i teksten slik: «Da 'Næsten' nemlig er ethvert Menneske, ubetinget ethvert Menneske, saa er

204 Collier, «And They Fled into Egypt», 155.

205 Jeg skriver «individer» her helt bevisst, fordi Gud ikke elsker mennesker blott som representanter for menneskeheten, men som ikke repeterbart enkeltvesen. Vögele, *Menschenwürde*, 486.

206 Jf. min utlegning av denne historien i Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 180f. Se også Bedford-Strohm, *Gemeinschaft*, 300ff.

jo alle Forskjelligheder borttagne fra Gjenstanden.»²⁰⁷ Kristen nestekjærlighet har ingen grenser, heller ikke i møte med mennesker som ikke vil oss godt. Ja, fiendekjærlighet er selve testen på om vår kjærlighet virkelig er universell. Kierkegaards poeng er at en som bekjenner seg til det kristne kjærlighetsideal ikke elsker sin fiende som fiende, men *som menneske*.²⁰⁸ Sammenlikner vi den universalistiske proto-egalitære antropologien som springer ut av disse teologiske forestillingene med det menneskesynet som dominerte i de første kristnes kulturelle omgivelser, fremstår den nærmest som revolusjonær.²⁰⁹ Forestillingen om at ethvert menneskelig individ stod i en likeverdig relasjon til én Gud, uavhengig av sosial utgangsposisjon, var fullstendig uhørt i antikk gresk og romersk kultur.

Hvordan forholder denne universalistiske antropologien seg så til den moderne forestillingen om universelle menneskerettigheter? Man kunne kanskje tenke seg at veien fra en universell *forpliktelse* til å elske ethvert menneske som menneske til å tillegge ethvert menneske de samme *rettigheter* i kraft av sin felles menneskelighet, var svært kort. Men ser vi på hvordan kristne kirker historisk har forholdt seg til fremveksten av menneskerettigheter, eller mer detaljert på den logiske strukturen i disse forestillingene, viser dette seg langt fra å være selvinnlysende. Nestekjærlighetsbudet foreskriver tross alt en moralsk grunnplikt og ikke en rettighet, verken moralsk eller juridisk. At den fremstående menneskerettighetsteoretikeren (og flyktningrettspecialisten) Louis Henkin for noen år siden hevdet at religioner ikke har en innebygd rettighetstenkning, er derfor ikke overraskende.²¹⁰ Hadde Henkins rett?

Ser vi på hvordan kristne kirker historisk har forholdt seg til menneskerettighetsdiskursen, er bildet sammensatt. Den kristne naturretts tradisjonen hadde lenge formulert ideer som liknet romerrettens begrep om subjektive rettigheter, men som i motsetning til sistnevnte var universalistiske og egalitaristiske i sin pretensjon. James Griffin tolker endatil begrepet «menneskerettigheter» som den franske revolusjonens sekulære oversettelse av naturretten.²¹¹ I norsk sammenheng gjorde en av pionerene i norsk

207 Kierkegaard, *Kjerlighedens gjerninger*, 82. Jf. Outka, *Agape*, 11ff. Det kan være verdt å bemerke at Jesus reformulerer spørsmålet han blir stilt i denne passasjen. Mens det opprinnelige spørsmålet var «hvem er min neste?» svarer Jesus på spørsmålet «hvordan blir jeg en neste for mine medmennesker?».

208 Jf. Kierkegaard, *Kjerlighedens gjerninger*, 83f.

209 Siedentop, *Inventing the Individual*, 51ff.

210 Henkin, «Religion», 148. Jf. Knud Haakonsens analyse av tidlig moderne naturretstenkning i Haakonsen, «Protestant Natural Law».

211 Griffin, *On Human Rights*, 1. Jf. Siedentop, *Inventing the Individual*, 358.

folkerettsjus, Frede Castberg, samme kobling, da han 2. september i 1941 talte om menneskerettighetenes historie ved årsfesten til Universitetet i Oslo.²¹² Selv om dette skulle være begrepshistorisk upresist, bør vi i det minste notere at flere katolske geistlige deltok i utformingen av menneskerettighetserklæringen som ble formulert i stenderforsamlingen (f.eks. Emmanuel-Joseph Sieyès).²¹³ Den brutale avkristningen som de radikale sekularistene forsøkte å realisere, blant annet i og med den store massakren av prester i 1792, skapte imidlertid dype sår i kirken. Sammen med kravet om at geistlige måtte sverge udelt troskap mot nasjonen, og retten til tanke-, tros- og pressefrihet som erklæringen slo fast, skapte disse hendelsene en sterk skepsis blant kirkens representanter mot å adoptere den franske menneskerettighetserklæringen *en bloc*.²¹⁴ Ettersom den katolske naturrettsteologien forankret verdier i en forpliktende guddommelig objektivt gitt orden, hvis sanne fortolkning primært var forbeholdt kirkens menn, hadde den også problemer med å anerkjenne en rettsorden fundert i demokratiske institusjoner (folkeviljen) i tiden etter revolusjonen.²¹⁵ Den katolske kirke anerkjente ikke menneskerettighetenes universelle gyldighet offisielt før andre Vatikankonsil, som ble avholdt mellom 1962 og 1965.²¹⁶

Den katolske kirkes forhold til menneskerettigheter var imidlertid langt fra entydig mellom revolusjonen og dette konsilet.²¹⁷ Samuel Moyn argumenterer endatil for at menneskerettighetserklæringen av 1948 bør forstås som et produkt av toneangivende katolikkers forsøk på å distansere seg fra libertarianisme og totalitær kommunisme, mer enn et produkt av den franske revolusjonen.²¹⁸ Den protestantiske teologen Ernst Wolf, en av den tyske kirkes viktigste motstandsmenn under den andre verdenskrig, kritiserte da også erklæringen for å være et stykke katolsk naturrettsideologi muliggjort av den katolske kirkes innflytelse på den amerikanske regjeringen.²¹⁹ Den katolske tradisjons historiske forhold til menneskerettighetsdiskursen er med andre ord sammensatt.

212 Castberg, «Menneskerettighetenes erklæring i historiens lys».

213 Mäkinen, «Medieval Natural Rights Discourse», og Brett, «The Thomist Tradition».

214 Se f.eks. reaksjonen til pave Pius VI i brevene *Quod aliquantum* og *Adeo nota* fra 1791, og videre Isensee, «Die katholische Kritik», og Edelstein, *On the Spirit of Rights*, 197ff.

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

216 *Gaudium et spes*, 41,3.

217 Edelstein, *On the Spirit of Rights*, 196ff.

218 Moyn, *Christian Human Rights*. Jf. Vögele, *Menschenwürde*, 204ff.

219 *Ibid.*, 251.

Dette gjelder også for protestantismens del.²²⁰ På den ene siden kan den franske revolusjonens rettighetsentusiasme tolkes som reformasjonens siste stadium, med bondekrigene som den første politiske opptakt for hendelsene i 1789.²²¹ Tanken om individets umistelige rettigheter kom til i debattene blant franske hugenotter om retten til å øve motstand mot den franske kongen.²²² Og forestillingen om alle menneskers indre frihet og likhet fremfor Gud, som var et av protestantismens hovedanliggender, ble eksempelvis av Friedrich Nietzsche tolket (kritisk) som prototypen for tanken om like rettigheter for alle.²²³ Sosialistisk religionskritikk gjorde det imidlertid lenge vanskelig for protestanter å la denne forestillingen begrunne sosiale, politiske og økonomiske rettigheter.²²⁴ Men her finnes det også en rekke unntak.²²⁵ I Norge var Marcus Thrane tidlig ute, og da kristne internasjonister fra ulike protestantiske kirkesamfunn møttes i Genève i 1939 for å gjennomtenke kirkenes respons til den politiske krisen i det nordatlantiske området, proklamerte de eksempelvis:

All human beings are of equal worth in the eyes of God and should be so treated in the political sphere. It follows that the ruling power should not deny essential rights to human beings on the grounds of their race or class or religion or culture or any such distinguishing characteristic.²²⁶

Da jødiske og protestantiske teologer møttes i Oxford i 1946 for sammen å formulere det de mente var grunnleggende prinsipper for en ny og

220 At striden rundt menneskerettighetsbegrepet mer handler om politiske dynamikker enn livsynsbasert teoretisk uenighet om antropologiske grunnprinsipper, illustreres også av sosialistenes ambivalente holdninger til dette i tiden etter den franske revolusjonen. Jf. Claeys, «Socialism», 213ff.

221 Jf. *ibid.*, 209.

222 Haakonsen, «Protestant Natural Law», 103f. og Edelstein, *On the Spirit of Rights*, 28ff.

223 Nietzsche, *The Will to Power*, 212. Dette kan være noe av grunnen til at mange religionskritiske sosialister ikke grep til naturrettslige, eller menneskerettslige begreper for å begrunne sitt krav om like økonomiske rettigheter for alle (jf. Claeys, «Socialism», 215). Forestillingen om menneskets frihet var selvsagt ikke en nyvinning blant protestantenes teologer. Da Tertullian skrev at menneskers frihet var hovedmotivasjonen bak inkarnasjonen, uttrykte han et hovedanliggende i paulinsk teologi. Siedentop, *Inventing the Individual*, 62, 77f.

224 Se von Scheliha, «Menschenwürde». Det var også teologiske grunner til dette. Luthersk teologi var voluntaristisk orientert, og tolket ideen om umistelige rettigheter som en metafysisk rest av skolastisk naturretts-teologi (Haakonsen, «Natural Law», 105). Det må understrekes at forestillingen om menneskers indre frihet historisk sett sporadisk hadde begrunnet sosiale rettigheter. Den franske kongen Kilperik (561–584) argumenterte f.eks. for lik arverett for menn og kvinner med utgangspunkt i forestillingen om deres likhet for Gud. Siedentop, *Inventing the Individual*, 143, 247f.

225 Blant andre unntak tenker jeg eksempelvis på flere av de fremtredende forkjemperne for å avskaffe slaveriet og for kvinners stemmerett. Gode eksempler på slike er den metodistiske forkynneren Frederick Douglass og kvinnesaksforkjemperen og kvekeren Angelina Grimké. Jf. Lynn Hunt, «Revolutionary Rights», 115, og Kish Sklar, «Women's Rights Conventions», 167ff.

226 *The Churches and the International Crisis*, 10f. Se videre Slotte, «Christian Internationalism».

rettferdig samfunnsorden, forankret de likeverdet i menneskets universelle gudsrelasjon (samt i dets sosiale relasjoner), og knyttet rettighetsformuleringene opp mot sine religiøse forpliktelser.²²⁷

Selv om Henkins nok hadde rett i at kristen tradisjon primært utfoldet sin politiske etikk i form av religiøst begrunnede moralske forpliktelser, var han ikke berettiget til derfra å slutte at kristen tradisjon historisk sett ikke har levert ansatser til rettighetstenkning.²²⁸ Ser vi nærmere på det strukturelle forholdet mellom plikter og rettigheter får denne konklusjonen ytterligere støtte.

Nicholas Wolterstorff definerer rettighet slik: «If R is the sort of being that can have rights, then R has the right against S to S's doing X if and only if S has an obligation toward R to do X.»²²⁹ En rettighet er altså ingen rettighet i og for seg, men kun som et krav fremstilt i en sosial kontekst av mulige pliktholdere. Et eksempel fra migrasjonsetikken kan illustrere dette. Så lenge det er praktisk mulig, vil en person ha moralsk og juridisk *rett* overfor den norske stat til ikke å bli sendt tilbake til landet hun flyktet fra dersom den norske stat er *forpliktet* overfor dette mennesket til ikke å sende henne tilbake.²³⁰ Motsatt har stater en moralsk eller juridisk plikt overfor mennesker dersom sistnevnte har en moralsk eller juridisk rett til

227 «Fundamental Postulates». Dokumentet ble utformet i det samme intellektuelle miljøet som utarbeidet *VM* (jf. Vögele, *Menschenwürde*, 209ff., 224f.). Når forfatterne av *VM* ikke i samme utstrekning utledet rettigheter fra moralske forpliktelser var det, for det første, begrunnet i ønsket om at erklæringen skulle vinne universell aksept, og for det andre, at de primært var ute etter et vokabular som kunne sikre individets frihet mot trusselen fra den totalitære stat (Slotte og Halme-Tuomisaari, «Introduction», 34). I motsetning til i førstnevnte dokument er også *VM* tydelig i sitt skille mellom juridiske og moralske rettigheter.

228 Opplysningsfilosofenes rettighetstenkning var alt annet enn et radikalt brudd med fortiden – et slags mirakuløst sekulært *creatio ex nihilo*. Se f.eks. Edelstein, *On the Spirit of Rights*, Tuck, *Natural Rights Theories*, Witte, *Reformation*, Witte og Alexander, *Christianity and Human Rights*, Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Brett, *Liberty, Right, and Nature*, Brett, «The Thomist Tradition», Fikentscher, «Die heutige Bedeutung», 45ff., Moulin, «Christlichen Quellen», Moyn, *Christian Human Rights*, Shortall og Steinmetz-Jenkins, *Christianity and Human Rights*, Woodberry og Shah, «Christianity and Democracy», og Nederman, «Rights». For motsatt syn, se Israel, *Democratic Enlightenment*.

229 Wolterstorff, «Modern Protestant Developments», 170. Jf. *Justice*, 8, 34, 250, og videre Donnelly, *Universal Human Rights*, 8, Feinberg, «The Nature and Value of Rights», 249f., Raz, *Morality of Freedom*, 166, Scanlon, «Rights and Interests», 69f., Gewirth, «Ethical universalism», 291, Saladin, «Menschenrechte und Menschenpflichten», 268ff. Rettighet forstås her i vid forstand som både rettighet til å fordre en bestemt handling, til å gjøre/avstå fra å gjøre en bestemt handling, eller til vern fra bestemte handlinger (Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, og O'Neill, «Demandingness and Rules», 60f.). Det er viktig å presisere her at plikter kun impliserer rettigheter, dersom «objektet» for plikten er av den type vesen som kan være bærer av en rettighet. Det kan derfor tenkes at mennesker også har forpliktelser som ikke impliserer rettigheter, f.eks. mot moralske prinsipper, grupper, eller ikke-animalt liv. Kamm, *Intricate Ethics*, 238.

230 Jf. *Flyktningkonvensjonens* prinsipp om *non-refoulement*.

å få dem innfridd, og staten har mulighet til å innfri dem.²³¹ Det er viktig å understreke at Wolterstorffs definisjon ikke innebærer at rettigheter er *begrunnet* i våre moralske forpliktelser.²³² Når et menneske har blitt behandlet på en måte som ikke samsvarer med dets status som likeverdig, har et annet menneske forsømt sine forpliktelser overfor denne personen, og den krenkede har ikke fått sine rettigheter ivaretatt. At disse to perspektivene korrelerer med hverandre defnitorisk, betyr altså ikke at det ene er *begrunnet* i det andre. Begge elementene av definisjonen har sin begrunnelse i den krenkedes *verdighet*, som krever at mennesker eller sosiale aktører utfører, eller avstår fra å utføre, bestemte handlinger.²³³

Dersom ethvert menneske har en lik status som det er verdt å beskytte, vil min plikt fordre den andres rett til å få den innfridd, og den andres rett vil implisere en forpliktelse andre har til å ivareta denne retten. Gitt denne egalitaristiske rammen vil plikten til ikke å drepe implisere retten til liv, plikten til ikke å stjele følge av retten til privat eiendom, plikten til ikke å lyve implisere andres rett til å bevare sitt rykte, plikten til å betale skatt følge av statens rett til å fordele velferdsgoder. En plikt kan altså defineres som en norm som vekker en rett hos en annen som har mulighet til å innfri den, og vice versa. Den impliserer hensynet til den andres rett til det vi gjør mot dem. Pliktdimensjonen og rettighetsdimensjonen kan forstås som to ulike perspektiver på menneskelig interaksjon.²³⁴ Plikter angår den handlendes relasjon til sin handling, mens rettighetsdimensjonen angår den berørtes relasjon til handlingen.²³⁵ Dersom Norge i kraft av det egalitaristiske grunnsynet som er innskrevet i Grunnloven har en (moralsk eller juridisk) plikt til å hjelpe flyktninger, er de skyldige dersom de ikke følger denne opp. Har flyktninger en moralsk og juridisk rett til asyl, men ikke får det, begår Norge dem en urett.

Dette betyr ikke at påstanden «X har en rett til at Y gjør A» og påstanden «Y er forpliktet overfor X til å gjøre A» uttrykker samme sak. Mer teknisk

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

232 Til dette og følgende, se Wolterstorff, *Justice*, 243ff., 382. Jf. Spaemann, «Menschenwürde», 296f.

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

234 Wolterstorff, *Justice*, 386.

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

sagt formulerer de ikke en analytisk sannhet.²³⁶ Sistnevnte påstand fokuserer på hvordan ens handlinger påvirker ens moralske tilstand: skyldig eller ikke. Førstnevnte påstand fokuserer på hvilke konsekvenser ens handlinger har for dem våre handlinger går ut over: Hennes rettigheter er ivaretatt eller krenket. Dersom en mishandlet kvinne sier til sin overgriper at han er skyldig, er det pliktdimensjonen det vises til. Sier hun at han har krenket henne, er det rettighetsdimensjonen hun viser til.

Synet på moralske rettigheter som noe som ikke impliserer moralske og juridiske plikter er noe av det som hindrer realiseringen av menneskerettighetene.²³⁷ I dag består mye av utfordringen for menneskerettighetsregimet at rettigheter *de facto* ikke vekker slike plikter i det internasjonale samfunn, men fremstår som tomme løfter. Mange vil mene at det er uetisk å ta på seg en forpliktelse man vet at man ikke vil, eller har muligheten til å, innfri. I Wolterstorffs modell korrelerer plikter og rettigheter kun dersom det er mulig å innfri rettigheter.²³⁸ Kan jeg ikke hjelpe, så har ikke den andre rett på min hjelp. I slike situasjoner kan vi likevel ha en forpliktelse til å jobbe mot at det skal bli mulig for meg å hjelpe. Selv i situasjoner der Norge vil være ute av stand til å ta imot flere migranter, vil den norske stat, ifølge dette tankesettet, ikke kunne unndra seg plikten til arbeide for at migrantene, i kraft av sitt menneskeverd, skal få rett på vår hjelp. Et grunnleggende asymmetrisk forhold mellom rettigheter og plikter er, for Wolterstorff, strukturelt og etisk problematisk. Når forholdet mellom rettigheter og plikter forstås som gjensidig betingende, forsterkes rettighetenes og pliktenes normative kraft.²³⁹ Dette forklarer også hvorfor det internasjonale menneskerettighetskorpuset inneholder en rekke artikler som er formulert som plikter.²⁴⁰

Dette korte resonnementet viser hvordan (menneske)rettigheter kan tolkes som å stå i en intern normativ relasjon til bestemte forpliktelser dersom vi forutsetter et egalitært menneskesyn.²⁴¹ Mot Henkins' påstand kan universelle menneskerettigheter altså forstås som en mulig implikasjon av GTs rettferdighetsnormer, en kristen gudsforestilling, et kristent

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

237 Field, «Bridging the Gap», 514, 529f.

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

239 For en kritikk av rettigheter og plikter som gjensidig betingende, se f.eks. *ibid.*, 244f., og Mackie, «Can there be a Right-Based Moral Theory?», 351.

240 Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 94ff.

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

menneskesyn, den gyldne regel og nestekjærlighetsbudet (m.m.) slik disse er formulert, og konkret narrativt utfoldet, i Det nye testamentet og deler av kristen tradisjon.²⁴²

At et fullt utmyntet moralteologisk grunnlag for menneskerettigheter ligger ferdig utfoldet i dette materialet, er imidlertid ikke tilfellet. Henkins hadde rett i at de politisk-juridiske implikasjonene av religiøse moralske forpliktelser og antropologiske forestillinger er sterkt underbestemt i dette tekstmaterialet, et forhold som naturlig nok skyldes den historiske konteksten materialet ble til i. Mitt resonnement gjør det imidlertid ikke overraskende at Den norske kirke (DNK) i sitt ressursdokument for flyktning- og asylpolitikk utformet i 2005 slo fast at «[k]irken finner i de internasjonale konvensjonene Norge har bundet seg til når det gjelder behandling av flyktninger og asylsøkere, en etikk som i all hovedsak korresponderer med kristen etikk».²⁴³

3.1.2 Partisk kjærlighet i kristen tradisjon

Så langt kan det se ut som om det eksisterer en grunnleggende spenning mellom det universalistisk orienterte jødisk-kristne moralske kallet til å elske alle mennesker, og det partikularistiske fokuset som er innbakt i den internasjonale politiske orden, strukturert som den jo er som et system av stater hvor enhver stat er primært forpliktet til å ivareta de sivile rettighetene til sin egen befolkning.²⁴⁴ Å knytte etiske og juridiske forpliktelser til fødested, etnisitet, statsborgerskap, botid (osv.) synes å stride mot en etikk som behandler menneskeheten som én stor familie av likeverdige mennesker med de samme grunnleggende rettighetene. I det omtalte ressursdokumentet for DNK mener da også forfatterne at «internasjonale konvensjoner må være overordnet innvandringspolitiske hensyn og andre nasjonale politiske mål».²⁴⁵ Likeledes skrev den svært innflytelsesrike tyske teologen Wolfhart Pannenberg i sin tid: «When national interests are the guiding star of the state and politics, we find ourselves in a sphere where

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

243 Den norske kirke, «*Når så vi deg fremmed?*», 11. Samme grunnholdning finnes også blant kristne kirkesamfunn i USA, både på protestantisk og katolsk side. Amstutz, *Just Immigration*.

244 Jf. Linklater, *Political Community*, 56ff., 147ff.

245 Den norske kirke, «*Når så vi deg fremmed?*», 52. Jf. også formuleringene på side 55 i samme dokument. En nesten identisk formulering finnes i Den norske kirkes *Høringsvar*, 9. feb. 2016, 3, 8.

the Christian expectation of the Kingdom of God as a time of peace and justice for all mankind is indeed foreign.»²⁴⁶

Kristen tradisjon har tematisert spenningen mellom universelle og medlemsspesifikke rettigheter/forpliktelser på ulike måter. I en mye omdiskutert tekst fra Lukasevangeliet advarer Jesus mot å sette sin egen familie høyere enn den universelle gjestfriheten mennesker som følger hans vei er kalt til å leve ut i verden (Luk 8,19–21; 9,60; 14,15–33).²⁴⁷ Betyr dette at ens nærmeste ikke er verdt ens kjærlighet? Bildet vi får av Jesu virke som helhet gir ikke inntrykk av at evangeliefortellingene svarer ja på dette spørsmålet (se f.eks. Joh 15,13; 19,25–27). Og selv i det paulinske litterære korpus, hvor vi finner noen av de klareste oppfordringene til å vise universell gjestfrihet, leser vi at et menneske «som ikke har omsorg for sine nærmeste, og særlig for sin egen familie, har fornektet troen» (1 Tim 5,8; 3,5; Gal 6,10b). Søren Kierkegaard fulgte denne paulinske linjen da han 1800 år senere skrev: «Saa var jo ogsaa det Ord 'Næsten' det største Bedrag, som er opfundet, hvis Du, for at elske Næsten, skulde gjøre Begyndelsen med at opgive at elske dem, for hvem Du har Forkjerligheden.»²⁴⁸ Å legge for dagen en form for omvendt forkjærlighet, det vil si å elske alle bortsett fra ens nærmeste, er selvmotsigende. Kierkegaard skriver derfor videre: «Vil man i Forhold til den christelige Kjerlighed gjøre Undtagelse med et eneste Menneske, som man ikke vil elske, saa er en saadan Kjerlighed ikke 'ogsaa christelig Kjerlighed', men den er ubetinget ikke christelig Kjerlighed.»²⁴⁹ Kristen kjærlighet handler ikke om å elske alle bortsett fra ens nærmeste. Betyr dette da at vi bør elske alle mennesker like mye?

Et lite steg nærmere en avklaring av hvordan man fra et teologisk perspektiv kan besvare dette spørsmålet, finner vi hos Augustin. Han skriver, på flott nynorsk: «Alle menneske bør elskast like høgt. Men ettersom du ikkje kan gagne alle, så bør du særleg ta deg av dei som du er knytt til på grunn av omstenda når det gjeld stad og tid, eller andre tilhøve – dei som er sameine med deg liksom ved ei slags lutkasting.»²⁵⁰ Augustin fremhever her to forhold. For det første, at mennesker, i motsetning til Gud, ikke

246 Pannenberg, *Ethics*, 145. Pannenberg mente riktignok at nasjonale interesser kan forsvares, men da kun dersom de bidrar til, eller lar seg forene med, fred og rettferdighet for menneskeheten. For den katolske kirkes svært beslektede syn, se Danesi, «Theology of Migration», 35, og mer nylig Tomasi, «Migration and Catholicism», 21, 25.

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

248 Kierkegaard, *Kjerlighedens gjerninger*, 76.

249 *Ibid.*, 63.

250 Augustin, *De Doctrina Christiana*, 101.

har kapasitet til *faktisk* å elske alle.²⁵¹ For det andre, at hvem man konkret er kalt til å elske, bestemmes av situasjonen man tilfeldigvis befinner seg i. Ethvert menneske er altså *potensielt sett* en vi er kalt til å vise konkret kjærlighet mot, men det er kun overfor noen få vi *faktisk* er i stand til å gjøre det. Enhver konkret «forkjærlighet» har altså sin kilde i prinsippet om at alle mennesker er kalt til å elske dem som er innenfor deres faktiske rekkevidde.²⁵²

Thomas Aquinas fulgte Augustins linje langt på vei.²⁵³ For det første slår han fast at sann kjærlighet både har en affektiv og en «effektiv» dimensjon som aldri opptrer løsrevet fra hverandre: Den som virkelig *føler* kjærlighet, *gjør* godt mot den hen elsker. En generell og abstrakt følelse av samhörighet med alle mennesker uttrykker eksempelvis ikke kjærlighetens fulle betydning. For det andre betyr ikke det å elske alle at man rent faktisk gjør like mye godt mot ethvert menneske. Selv om vi med vår fornuft rent abstrakt kan erkjenne det sant gode i en universell kjærlighetsfordring, er mennesket fra naturens side ikke utstyrt med et emosjonelt og psykologisk apparat, og en kapasitet for handling, som gjør det mulig konkret å respondere på et slikt kall, ut over det å avstå fra å gjøre urett mot andre.²⁵⁴ Så langt følger Aquinas' Augustins resonnement, og føyer til at ettersom menneskets natur er slik den er fordi Gud skapte den, er det verken teologisk legitimt å ignorere, eller aktivt motarbeide, disse kapasitetsmessige begrensningene. De må heller leses som det konkrete mediet for Guds universelle kjærlighet i en verden med endelige mennesker. På denne måten får vår affektive og praktiske forkjærlighet for barn, ektefeller, familie eller nasjonen en dypere og mer intensiv dimensjon.²⁵⁵

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

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

252 I mer allmenn politisk filosofi skiller man her mellom universell «velvilje» (eng. *beneficence*), dvs. et ønske om at andre skal ha det godt uten dermed å implisere at det nødvendigvis er «jegg» som bidrar (positivt) til at dette skjer (bortsett fra å avstå fra handlinger med motsatt effekt), og «forkjærlighet» hvor det er jeg selv som bidrar til at den andre har det godt. Se Chappell, «Impartial Benevolence», 75.

253 Aquinas, *ST 3 II-II*, 1315 (Q 31, art. 2), og *On Charity*, 70ff. (§ 8–9). Jf. også Outka, *Agape*, 269, og Steel, «Preferential Love».

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

255 Aquinas, *ST 3 II-II*, 1294–1296 (Q 26, art. 8–9). Jf. Outka, «Universal Love», 73.

Our Lord did not absolutely forbid us to invite our friends and kinsmen to eat with us, but to invite them so that they may invite us in return, since that would be an act not of charity but of cupidity. The case may occur, however, that one ought rather to invite strangers, on account of their greater want. For it must be understood that, *other things being equal*, one ought to succor those rather who are most closely connected with us. And if of two, one be more closely connected, and the other in greater want, it is not possible to decide, by any general rule, which of them we ought to help rather than the other, since there are various degrees of want as well as of connection: and the matter requires the judgment of a prudent man.²⁵⁶

Hvordan vi nærmere bestemt skal sammenlikne ulike (grader av) behov hos mennesker med ulike grader av tilknytning til oss går ikke Aquinas nærmere inn på, og det av en bestemt grunn: Det finnes ingen generell regel som kan hjelpe oss til å avgjøre dette. Det er kun en velutviklet moralsk dømmekraft som er sensitiv for de spesifikke moralske fordringene i hver enkelt situasjon som kan hjelpe oss til å ta riktig beslutning, det vil si den beslutning som fører oss nærmest målet for den bestemte praksisen.²⁵⁷ Men er ikke en slik hensiktstaken til partikulære karakteristika ved menneskers situasjon i konflikt med Kierkegaards påstand om at disse ikke kan være bestemmende for hvem vi er kalt til å elske? Nei, Kierkegaards anliggende er at ingen slike karakteristika kan prinsipielt *utelukke* noen fra å bli elsket.²⁵⁸ Når vi videre skal vurdere hvem, og hvordan, vi skal elske, vil individuelle og situasjonsspesifikke forhold være utslagsgivende.²⁵⁹ Vårt kall til å elske bestemte mennesker er begrunnet i forestillingen om at alle mennesker er kalt til å delta i utfoldelsen av Guds universelle kjærlighet *der de måtte befinne seg* (jf. 1 Joh 4,7ff.; Gal 6,10).

Disse teologiske stemmene forteller oss selvsagt ikke alt om hvordan forholdet mellom kristen universalisme og partikularisme har utspilt seg sosialhistorisk. Selv om mange av forutsetningene for etableringen av den moderne staten ble lagt gjennom middelalderen, ble den først forløst gjennom alliansen mellom tyske fyrster som ønsket å løsrive seg politisk fra det tysk-romerske imperiet og kirkereformatorer som ønsket frihet fra pavelig overoppsyn.²⁶⁰ I Nord-Europa ble resultatet den konfesjonelle staten som

256 Aquinas, *ST 3 II-II*, 1316 (art. 3, ad 1). Min kursivering. Jf. *ibid.*, ad 3.

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

258 Se også Bedford-Strohman, *Gemeinschaft*, 298.

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

260 Jf. von Friedeburg, *Luther's Legacy*. Stephen Krasner mente drivkraften bak de politiske forsøkene på løsrivelse var primært materielle, og at den religiøse «overbygningen» ble grepet til for å legitimere de materielle drivkreftene. Krasner, «Westphalia and All That», 261f.

med nebb og klør forsvarte sin politiske og religiøse uavhengighet utad, samtidig som den søkte å sikre politisk stabilitet innad ved å krevne religiøs konformitet i befolkningen.²⁶¹ Prinsippet fra freden i Augsburg i 1555, som slo fast at regentens religion også skulle være folkets religion, har her sin historiske forklaring.²⁶² Men riksdagen konsentrerte seg ikke utelukkende om å sikre religionsfrihet på statsnivå. For det enkelte individ ble den iva-retatt gjennom emigrasjonsretten. Hos reformatoren Martin Luther var emigrasjon av samvittighetsgrunner ikke bare en rett ethvert individ skulle ha, men endatil en universell moralsk *plikt* for alle kristne som lever i en heretisk stat hvor det er umulig å leve i samsvar med sin kristne overbevisning.²⁶³ For Luther var det kategorisk utelukket for en kristen å gjøre noe som setter ens frelse i fare. Heller enn å hevde sin rett til religionsfrihet overfor staten skulle man emigrere, og overlate dommen av en umoralsk stat til Gud. Ut over emigrasjonsretten fikk ikke det tradisjonelle kristne fokuset på individets frihet og likhet fremfor Gud enda politiske konsekvenser i form av sosiale, politiske og økonomiske rettigheter. Det religiøst-politiske kallet til å delta i realiseringen av Guds kjærlighet der man måtte befinne seg ble av den konfesjonelle staten forstått slik at dens eksterne moralske forpliktelser begrenset seg til gjensidig å respektere andre staters suverenitet, mens den internt var moralsk og juridisk forpliktet til å sikre politisk stabilitet for mennesker av samme tro som regenten. Det var først med utviklingen av den sekulære liberale staten at den indre frihet, som helt siden kristendommens fødsel hadde blitt forkynt, ble politisk institusjonalisert og fikk begrunne sosiale, politiske og økonomiske rettigheter som individet kunne hevde vis-a-vis sin egen stat, og som med fremveksten av menneskerettighetsdiskursen og det internasjonale menneskerettighetsregimet fikk sosialhistorisk konkretisert sin universalistiske pretensjon.

3.1.3 Den gjenstående utfordringen

En nærmere presisering av forholdet mellom medlemsspesifikke og universelle forpliktelser/rettigheter krever en mer detaljert politisk-filosofisk utfoldelse av disse teologiske perspektivene. En viktig forklaring på hvorfor det eksisterer en tilsynelatende spenning i kristen tradisjon mellom universelle

261 Kravet om religionskonformitet innad i en stat var selvsagt ikke av ny dato. Se f.eks. Siedentop, *Inventing the Individual*, og Angeli, *Migration*, 16f.

262 Jf. kap. 2.

263 Jf. Dörfler-Dierken, «Widerstand», 142.

og partikulære forpliktelser/rettigheter, er at den i liten grad adresserer forholdet mellom (universelle/partikulære) individualetiske og sosialetiske (politiske) normer, og overgangen dem imellom. I en politisk migrasjons-etikk er distinksjonen mellom moralske normer, rettferdighetsnormer og solidaritetsnormer særdeles viktig fordi disse ulike normsettene har ulike moralske subjekt. Moralske normer har individer som det primære subjekt og har personlige relasjoner som nedslagsfelt. Den barmhjertige samaritan er et slikt subjekt. Samfunnets basisinstitusjoner er derimot det primære subjekt for rettferdighetsnormer og omhandler ikke-personlige relasjoner, mens staten er det primære subjekt for normer som angår internasjonal solidaritet og mellomfolkelige relasjoner.²⁶⁴ Rettferdighetsnormer uttrykker individuelle forpliktelser og rettighetene som korresponderer med disse, og som i et egalitaristisk grunnsyn ethvert menneske har i kraft av å være et menneske involvert i et nettverk av sosial verdsetting.²⁶⁵ De spesifiserer hvilke handlinger vi skal avstå fra for å bevare andre menneskers likeverd, er situasjonsuavhengige og håndheves gjennom samfunnsinstitusjonenes demokratisk legitimerede makt. Moralske normer (eller barmhjertighetsnormer) spesifiserer derimot hvilke handlinger vi bør, eller må, gjøre i møte med nød og elendighet gitt de muligheter vi har i en bestemt situasjon.²⁶⁶ Hvilken hjelp som kreves er avhengig av blant annet behovene hos de hjelpetrequende, ressursene som er tilgjengelig, og viljen til å handle utover det rettferdigheten krever.²⁶⁷ Mens rettferdighetsnormer kan lovreguleres (sikres gjennom vold), kan ikke moralske normer det. I likhet med rettferdighetsnormer er de imidlertid også universelle i sin rekkevidde, det vil si at moralske normer uttrykker idealer for handling mennesker har overfor andre som mennesker. Den kristne nestekjærlighetsfordringen er en moralsk norm. Selv om solidaritetsnormer er politiske konstruksjoner, har de det til felles med moralske normer at de ikke er underlagt tvangsmakt. Fraværet av et nyansert vokabular for disse distinksjonene, gjør at kristen politisk etikk ofte blir underbestemt i møte med migrasjonsetiske spørsmål. Når teologiske etikere skal utvikle en bestemt posisjon i innvandringspolitiske spørsmål kan de ikke bare gjøre bruk av prinsipper knyttet til forståelsen av enkeltmenneskets personlige relasjoner som sådan, men også til

264 Begrepet *solidaritet* har historisk blitt brukt både med referanse til det nasjonale fellesskapet, og med menneskeheten som horisont. Takle, «Solidarity Crisis?», 118f.

265 Til dette og følgende, se Kersting, «Internationale Solidarität», 413ff.

266 Buchanan, «Justice and Charity», 558. Jf. Outka, «Universal Love», 78, 90.

267 Se nedenfor, seksjon 3.2 og 5.2, for en videre utpakking av dette poenget.

menneskets politiske dimensjon, inklusivt en oppfatning av hvordan det internasjonale samfunnet bør organiseres. En nærmere bestemmelse av forholdet mellom individuelle, institusjonelle og statlige migrasjonsetiske normer vil derfor stå sentralt i det som nå følger. Jeg vil da ikke forutsette et menneskesyn som er eksklusivt knyttet til kristen tradisjon, men simpelthen forutsette gyldigheten av den egalitære grunntanken som ligger til grunn for den norske stat. De videre resonnementene i boken vil derfor være bredt humanistisk orientert.

3.2 Tre filosofiske modeller og den normative kraften av sivil rettferdighet

Det er ikke bare Grunnloven, utlendingsloven og stemmer fra kristen tradisjon som slår fast at vi både har visse grunnleggende etiske og juridiske forpliktelser til mennesker generelt, og bestemte tilleggsforpliktelser til mennesker som bor i Norge. Det er også i samsvar med det mange nordmenn vil kalle «sunn fornuft». Hvordan disse forpliktelsene forholder seg til hverandre i tilfelle det skulle oppstå en konflikt dem imellom, gir imidlertid ikke en slik fornuft et presist filosofisk svar på. Tvert imot: «'[C]ommonsense' morality is in fact a quite specific cultural product: a product, moreover, that has its deepest roots in those relatively affluent societies that have the most to gain from the widespread internalization of a doctrine that limits the responsibility to assist the members of less fortunate societies.»²⁶⁸ Mennesker har en tendens til både etterrasjonalisering, ansvarsfraskrivelse (*tu quoque*), så vel som dehumanisering av mennesker man har handlet dårlig mot.²⁶⁹ Vi aksepterer også lettere umoralsk oppførsel fra mennesker som tilhører vår egen gruppe.²⁷⁰ I møte med vår tematikk er det derfor særlig viktig å opptre selvkritisk når vi skal vurdere hvilke etisk-politiske forpliktelser som bør prioriteres i en gitt valgssituasjon.²⁷¹ Hva «folk flest» mener kan gjerne utgjøre utgangspunktet for en slik refleksjon, men behøver slett ikke bli sluttproduktet.

268 Scheffler, «Individual Responsibility», 301.

269 Dungan, Waytz, og Young, «Moral Trade-offs», 101.

270 Ibid., 106ff.

271 Fra et liberalistisk perspektiv understøttes viktigheten av å forholde seg kritisk til en partikularistisk forankret fornuft. Det moralske perspektiv er et universelt perspektiv hvor egeninteresse nøytraliseres av etiske prinsipper som gjelder likt for alle. Nasjonale grenser har ingen moralsk betydning for fordelingen av rettigheter og plikter i et slikt paradigme. Scanlan og Kent, «The Force of Moral Arguments», 68.

Stilt innenfor rammene av et egalitaristisk menneskesyn, er spørsmålet om hvordan forholdet mellom våre universelle og medlemsspesifikke forpliktelser bør tilrettelegges mest mulig koherent en real filosofisk nøtt. Måten vi mener best å kunne knekke den på har vidtrekkende praktiske konsekvenser. Gilbert Meilaender har formulert tre modeller som utgjør et fruktbart utgangspunkt for en dypere politisk-filosofisk drøfting av dette forholdet.²⁷² Den første modellen forstår særforpliktelser som en spesifisering av universelle etiske forpliktelser nødvendiggjort av menneskers begrensede moralske rekkevidde, og minner mest om modellen vi ovenfor skisserte i gjennomgangen av Augustin og Aquinas. Andre modell identifiserer på sin side særforpliktelser som stedet vi «lærer» universelle etiske forpliktelser, mens den tredje og siste modellen forstår universelle etiske forpliktelser som grensene for våre særforpliktelser. I det følgende vil jeg identifisere styrker og svakheter med disse tre modellene, og argumentere for at en presisert variant av den første modellen er den etisk sett mest adekvate.

Menneskerettighetserklæringen av 1948 slår fast at alle mennesker har rett til fritt å velge hvem man vil inngå politiske relasjoner med, så lenge det er forenlig med andres frihet (art. 20).²⁷³ Representanter for Meilaenders første modell forstår dette dithen at menneskers vilje til å ta ansvar for et bestemt politisk kollektiv er *et spesifikt uttrykk for* universell nestekjærlighet, altså at den er et uttrykk for at jeg vil ta min del av det kollektivet ansvaret det er å sikre at alle menneskers likeverd, og deres muligheter til å leve et godt liv.²⁷⁴ Sett fra innsiden er anerkjennelsen av et slikt ansvar grunnen til at jeg er villig til å gi opp noen av mine private interesser til fordel for det sosiale og politiske fellesskapet jeg tilhører.²⁷⁵ På statsnivå betyr dette at «[n]ational boundaries simply visit upon those particular state agents

272 Meilaender, «Friendship», 241. Hos ham er modellen utviklet i kontekst av en etisk refleksjon over vennskap (jf. Lenard og Moore, «Moderate Cosmopolitanism», 51ff.). John Rawls formulerer koblingen mellom disse modellene og modeller for politisk samhandling når han beskriver politiske relasjoner i et konstitusjonelt demokrati som uttrykk for «sivilt vennskap». Rawls, *Political Liberalism*, 447.

273 Jf. VM, art. 16, ICCPR, art. 1.1 og 25, ICESCR art. 1.1, og videre Werpehowski, «Special Relations», 141ff., Gewirth, «Ethical Universalism», 292ff. og Chappell, «Impartial Benevolence», 79. To momenter bør her tas med. For det første har den kollektive retten til foreningsfrihet sin betingelse i en individuell rett til foreningsfrihet. For det andre forutsetter jeg at politisk tilhørighet i tilstrekkelig relevant grad er et resultat av valg. Diane Jeske har argumentert mot at dette er tilfellet for politiske relasjoner (Jeske, «Special Relationships», 22f.). Jeg har altså et annet utgangspunkt. Selv om vi ikke kan velge hvilke politiske institusjoner vi blir født, og sosialisert, inn i, kan vi (eksplisitt eller stilltiende) velge dem bort på en måte som ikke er mulig gitt det faktum at vi er del av menneskeheten og derfor har visse etiske forpliktelser til alle andre mennesker.

274 Goodin, «What is so Special?», 269ff., og Gewirth, «Ethical Universalism», 300.

275 Whelan, «Citizenship and Free Movement», 31.

special responsibility for discharging those general obligations vis-à-vis those individuals who happen to be their own citizens».²⁷⁶ Statlige institusjoner kreves dersom menneskerettighetene skal sikres, og statsmedlemskap er derfor et menneskerettslig spørsmål.²⁷⁷ Internasjonale humanitære konvensjoner er et forsøk på juridisk å sikre at ansvaret blir fordelt slik at alle menneskers verdighet blir ivaretatt av statlige institusjoner. Det er bedre for alle dersom enhver stat tar ansvar for sine innbyggere enn at alle tar ansvar for alle.²⁷⁸ Men hva da med de mennesker som bor i stater som ikke følger opp dette ansvaret? Disse blir, ifølge denne modellen, alles resterende ansvar.²⁷⁹

Flere politiske filosofer har kritisert en slik framstilling av forholdet mellom universelle og partikulære forpliktelser. For det første, dersom målet er å sørge for en mest mulig effektiv fordeling av ansvar, er våre valg underlagt relativt strenge begrensninger. Som David Miller skriver: «[I]t would be odd to put the well-off in charge of the well-off and the badly-off in charge of the badly off.»²⁸⁰ Mennesker og stater i dag har ikke like mye behov for hjelp, og er i ulik stand til å gi hjelp. Ansvar bør derfor fordeles ut ifra hvor mye en stat kan bidra til rettighetsoppfyllelse, ikke med basis i historiske tilfeldigheter.²⁸¹ Å følge denne modellen vil derfor kreve at ansvaret slik det faktisk er fordelt i dag vil måtte omfordeles radikalt. Dette er, fra en side sett, kun en praktisk begrensning ved modellen, men understreker likevel dens betydelige kritiske relevans i dagens verden.

Samtidig spørs det om globale effektivitetshensyn med tanke på rettighetsinnfrielse gir oss en tilstrekkelig robust grunn for nasjonale prioriteringer. Har ikke det politiske fellesskapet en verdi i seg selv?²⁸² Kan vi ikke svare ja på dette spørsmålet, vil det innebære at nasjonale hensyn ofte må vike for at den totale rettighetsinnfrielsen skal optimeres. Modellen vil da støte mot det menneskerettslige vernet om friheten til ikke alltid å handle slik det beste alternativet fremstår ut ifra et upartisk effektivitetshensyn.

276 Goodin, «What is so Special?», 272. Jf. også Blake, «Immigration».

277 VM art. 15 og 28. Jf. Cohen og Sabel, «Extra Rempublicam», 173, Bauböck, *Transnational Citizenship*, 240ff., og Blake, *Justice*, 33, 68ff.

278 Jf. Scheffler, «Responsibility», 298, og Shue, «Mediating Duties», 689.

279 Goodin, «What is so Special?», 274.

280 Miller, «Nationality», 241. Jf. også Primoratz, «Patriotism», 89f.

281 Coleman og Harding, «Citizenship», 38f. Også Christopher H. Wellman, en filosof kjent for å forsvare en stats presumptive rett til å stenge ute innvandrere, medgir at retten kun gjelder for legitime stater, og at en stat ikke bare har denne retten som følge av sin evne til å oppfylle rettigheter for sine innbyggere, men at den også er betinget av hvorvidt den bidrar til å arbeide for at slike rettigheter oppfylles internasjonalt. Christopher H. Wellman, «Freedom of Association», 113ff.

282 Lenard og Moore, «Moderate Cosmpolitanism», 52.

Julia Judish mener at det også hefter et annet teoretisk problem ved modellen. Dersom vi reduserer universell «nestekjærighet» til «forkjærighet» for noen få utvalgte, vil universell kjærighet stå igjen som en tom kategori.²⁸³ Vi går dermed glipp av det, etisk sett, svært viktige poenget om at universell kjærighet, i motsetning til hva som er tilfellet med forkjærighet, ikke er motivert av partikulære egenskaper ved mottaker, for eksempel at hun bor i Norge.²⁸⁴ Forkjærighet kan derfor ikke være et partikulært *uttrykk for* universell kjærighet. Som vi husker at Kierkegaard påpekte, er disse formene for kjærighet kategorialt ulike.²⁸⁵ Den grunnleggende forskjellen mellom universell og partikulær kjærighet er at det kun er i sistnevnte at spesifikke trekk ved våre relasjoner påvirker måten vi viser andre kjærighet på. På samme måte som menneskers kjærighet til Gud kommer til uttrykk på andre måter enn deres kjærighet til mennesker (både våre nærmeste og andre), er menneskers kjærighet til sine nærmeste og til andre (berørte fremmede) de tilfeldigvis møter på sin vei av ulik karakter.²⁸⁶ Barna mine og min livspartner har med rette andre, og mer intensive, forventninger til meg enn til andre mennesker. Ja, vi kunne endatil si at dersom de ikke forventet mer av meg enn av andre, så kunne ikke vår relasjon beskrives som (for)kjærighet.²⁸⁷ Disse spesifikke forventningene til *hvordan* jeg elsker kan derfor ikke utledes av mitt universelle ansvar for å elske min neste/en universell rett til å bli elsket av noen.

Men dersom forkjærighet og universell kjærighet er kategorialt ulike, betyr det at forkjærighet har en verdi i seg selv, helt uavhengig av hvorvidt den realiserer universell kjærighet? Dersom dette er tilfellet, vil vi ikke da mangle et etisk kriterium for å skille moralsk fra umoralsk forkjærighet?²⁸⁸ I mangelen på et slikt kriterium, vil ikke da min forkjærighet til min familie, og medlemmer av mafiaens intense forkjærighet for hverandre, ha samme etiske status?

For å løse dette problemet har enkelte moralfilosofor argumentert for at Meilaenders tredje modell er å foretrekke, hvor universell nestekjærighet forstås som *grensen* for vår forkjærighet.²⁸⁹ Er det ikke nettopp dette poenget som uttrykkes i Jesu advarsel om å la våre særforpliktelser overfor

283 Judish, «Special Obligations», 22f.

284 Jf. Nussbaum, «Patriotism», 7.

285 Jf. Judish, «Special Obligations», 22f., og Wolterstorff, *Justice in Love*, 25ff., 111ff.

286 Outka, *Agape*, 274.

287 Chappell, «Impartial Benevolence», 75.

288 Arneson, «Extreme Cosmopolitanism», 562.

289 Outka, *Agape*, 271ff., Arneson, «Patriotic Ties», og Abizadeh, «The Special-Obligation Challenge», 120.

våre nærmeste hindre oss i å vise gjestfrihet overfor andre som behøver den mer?

Forfølger vi de moralske implikasjonene av denne tilretteleggelsen av forholdet mellom våre universelle og partikulære forpliktelser i vår verden, oppstår det imidlertid et åpenbart praktisk problem. Vårt ansvar for dem som står oss nærmest, det være seg venner, familie eller innbyggere i eget land, handler ikke bare om å sørge for at de får ivaretatt sine grunnleggende menneskelige behov, det vil si de rettigheter som sikrer deres verdighet som mennesker. Det handler også om å fordele tilleggsgoder. Handler vi ut fra resonnementet ovenfor kan vi altså kun prioritere å sikre disse godene så lenge alle andre menneskers grunnleggende behov først er dekket. I en verden der dette ikke er tilfellet for så mange mennesker, må vi spørre oss selv om det noen gang vil være etisk riktig å prioritere å dekke behov som går ut over de mest grunnleggende.²⁹⁰ Bestrebelsene på å sørge for tilleggsgoder til våre nærmeste går nemlig *alltid* ut over ivaretagelsen av noens grunnleggende rettigheter, slik vår verden er i dag. Betyr dette at forkjærlighet aldri vil være etisk legitim?

I sin klassiske behandling av forholdet mellom universelle og partikulære forpliktelser besvarte Alan Gewirth dette spørsmålet ved å argumentere for at samfunnsinstitusjoner tar over ansvaret der vår individuelle kapasitet for å innfri våre moralske og politiske forpliktelser når sin grense.²⁹¹ Også den barmhjertige samaritan benyttet tjenestene til et herberge for å sikre at voldsofferet han tok hånd om fikk den hjelp det trengte (Luk 10,34). Vi etablerer statlige og sivile institusjoner for nettopp å sikre at også dem vi selv ikke har tilstrekkelig kapasitet til personlig å hjelpe får ivaretatt sin verdighet som mennesker. Slike institusjoner kan sørge for en mer effektiv og velinformert ressursbruk enn det som er mulig på et uorganisert individnivå, og har derfor et mye større handlingsrepertoar.²⁹² Vårt individuelle ansvar begrenser seg da til å ta valg som gjør at *statlige og sivile institusjoner* får størst mulig rekkevidde (f.eks. gjennom skattepenge, partivalg, private donasjoner).²⁹³ En slik arbeidsdeling gjør det mulig

290 Jewish, «Special Obligations», 28f. Jf. Seglow, «Associative Duties», 67, og Gewirth, «Ethical Universalism», 293.

291 Gewirth, «Ethical Universalism», 292, 296. Jf. Shue, «Mediating Duties», 696.

292 Institusjonaliseringen av ansvar løser også et annet problem, nemlig at vi ikke kan forvente at ethvert individ er i stand til å overskue alle (dels svært indirekte) konsekvenser av sine handlinger. Rawls, *Political Liberalism*, 266, og videre Murphy, «Demands of Justice», 252.

293 Gewirth, «Ethical Universalism», 296. Det er nettopp dette som gjør at innvandringspolitikk ikke bare er et individuelt ansvar, men et også et felles. Jf. Pogge, «Cosmopolitanism and Sovereignty», 359f., og Walzer, «Membership», 159.

for mennesker å leve sine liv uten kontinuerlig å vurdere hvorvidt deres handlinger alltid bidrar til en mer rettferdig verden, i troen på at disse institusjonene er designet for å realisere dette målet.²⁹⁴

Judish har kritisert en slik tilrettelegging for å legge altfor lite ansvar på individet. Aksepterer man at prinsippet om at universell kjærlighet utgjør grensen for vår forkjærlighet, må man i det minste kunne forvente at mennesker bruker den tid og de ressurser man har til overs etter å ha oppfylt sine særforpliktelser (utdannelse, tid, økonomiske ressurser osv.) til å bidra til at andres grunnleggende rettigheter blir ivaretatt.²⁹⁵ Enhver kunsthandler, reisekonsulent, bilmekaniker, snekker eller akademiker (osv.) har da en moralsk forpliktelse til å delta i sivilsamfunnet og det politiske liv med mål om å bidra til utformingen av institusjonelle grep som sikrer at grunnleggende menneskelige behov blir ivaretatt. I Judishs øyne blir dette fantasi-etikk, en etikk formulert så avskåret fra menneskers livsvilkår at den ikke tjener til faktisk livsorientering.²⁹⁶ Hun foreslår derfor at vi bør tilrettelegge forholdet mellom universelle og partikulære forpliktelser på en annen måte, mer i retning Meilaenders andre modell.

Den etiske legitimiteten til våre moralske særforpliktelser ligger, ifølge Judish, i det forhold at det primært er gjennom slike forpliktelser at vi lærer oss verdien av å ivareta andre menneskers grunnleggende behov.²⁹⁷ Liksom det ikke er kjærligheten til et hvilket som helst menneske som lærer oss genuin omsorg, men kjærligheten til bestemte mennesker, så er det ikke kjærligheten til et hvilket som helst land, men til et bestemt land, som oppdrar oss til solidaritet med mennesker som lever i andre land. Fordi vi eksempelvis vet hvilken verdi en liberal sosialdemokratisk statsordning har for oss, har vi grunn til å føle solidaritet med dem som ikke har det. Selv om det får oss til å prioritere å ta ansvar for mennesker som bor i Norge fremfor andre, er en slik forkjærlighet en nødvendig betingelse for å utvikle menneskelige egenskaper vi trenger for å kunne, og ville, hjelpe andre enn våre egne: «We will not love those distant from us more by loving those close to us less.»²⁹⁸

294 Rawls, «The Basic Structure», 164. Jf. Murphy, «Demands of Justice», 263.

295 Judish, «Special Obligations», 28f. Jf. Unger, *Living High and Letting Die*.

296 Jf. Cottingham, «Partiality», 367, og LaFollette, «Personal Relationships», 329.

297 Til dette og følgende, se Judish, «Special Obligations», 39ff. Jf. også Post, *Spheres of Love*, 280, Mulgan, *Demands of Consequentialism*, Nussbaum, «Cosmopolitan Emotions?», xii., Bok, «From Part to Whole», 42f., Miller, «Nationality», 250f., Reed, *International Law*, 223, LaFollette, «Personal Relationships», 330ff., Bedford-Strohman, *Gemeinschaft*, 319. Helt nye tanker er ikke dette. Se f.eks. Aristotle, *Politics*, 829 (bok II, del 3), og Burke, *Betraktninger*, 66 (§75).

298 McConnell, «The Little Platoons», 83.

Problemet med denne løsningen er, for det første, at våre særforpliktelse kun blir tillagt instrumentell verdi. I det øyeblikk slike forpliktelser har lært oss verdien av å dekke andres grunnleggende behov, bør vi legge dem bak oss, eventuelt kun returnere til dem dersom våre muligheter til å realisere det overordnede eksterne målet krever det. Disse relasjonene i seg selv har ingen egenverdi.²⁹⁹ For det andre ligger det ingen automatikk i at en uegennyttig holdning i ens særrelasjoner gir opphav til en solidarisk holdning til andre mennesker utenfor slike relasjoner. Som Reinhold Niebuhr en gang skrev:

The paradox is that patriotism transmutes individual unselfishness into national egoism. Loyalty to the nation is a high form of altruism when compared with lesser loyalties and more parochial interests. It therefore becomes the vehicle of all the altruistic impulses and expresses itself, on occasion, with such fervor that the critical attitude of the individual toward the nation and its enterprises is almost completely destroyed [...] Thus, the unselfishness of the individual makes for the selfishness of the nation.³⁰⁰

Den store rikdommen av potente og levende symboler for det nasjonale fellesskapet sammenliknet med tilfanget av slike for det globale fellesskapet gjør spranget i moralsk forestillingskraft fra det ene til det andre utfordrende for mange.³⁰¹ Dette er grunnen til at det er viktig å skille mellom den kontingente sosialpsykologiske relasjonen mellom partikulære og universelle forpliktelser, og å klarlegge den *logiske* relasjonen mellom slike forpliktelser.³⁰² Menneskerettslig sett er det viktig å kunne begrunne universelle forpliktelser uavhengig av om disse har sitt opphav i partikulære forpliktelser eller ei. Beslektet med dette poenget, finnes det også en fjerde grunn til å stille seg noe tvilende til Jewish sin foretrukne modell. Selv om politiske forpliktelser i en liberaldemokratisk stat henter deler av sin legitimering i sosiale normer, skiller de seg fra moralske forpliktelser på den måten at de ikke er avhengige av enkeltindividers motivasjon og emosjonelle og kognitive evner til å fatte beslutninger for å la seg innfri.³⁰³ Dersom domstolene mener at den norske stat bør innfri sine menneskerettslig begrunnede forpliktelser til mennesker fra andre land, er de ikke avhengig av ethvert enkeltindivid i Norge anser dette som etisk påkrevet.

299 Mokrosinska, *Political Obligation*, 70.

300 Niebuhr, *Moral Man*, 91. Jf. McCabe, *Law, Love and Language*, 163.

301 Niebuhr, *Moral Man*, 92.

302 Gewirth, «Ethical Universalism», 297.

303 Bauböck, *Transnational Citizenship*, 293.

Hvis da ingen av Meilaenders modeller er problemfrie, hva står vi igjen med? Jeg vil argumentere for at Meilaenders første modell lar seg modifisere slik at den kan fungere som retningsgivende når vi koordinerer forholdet mellom forpliktelser vi har overfor innbyggere i Norge på den ene siden og mennesker som søker opphold i Norge på den andre. For å gjennomføre de nødvendige modifikasjonene, vil jeg først hente opp igjen hovedinnvendingen som ble formulert mot modellen ovenfor.

Hovedinnvendingen var at det å prioritere nasjonale interesser ikke kan reduseres til verdien av å (ta delansvar for å) sikre menneskers grunnleggende rettigheter. Det er jeg enig i. Men med utgangspunkt i en slik anerkjennelse kan det fremmes minst to alternativ. Ett alternativ, som vi allerede har vært inne på, vil være å si at våre relasjoner til mennesker med sitt primære bosted i Norge, og mennesker som ikke tilhører det norske samfunnet, er kategorialt ulike, det vil si de realiserer ulike verdier som ikke kan vurderes utifra en overordnet standard. Vi betrakter da det universalistiske og det partikulære som moralske perspektiver som ikke lar seg direkte sammenlikne.³⁰⁴ Problemet med dette alternativet er at vi settes ut av stand til å vise hvordan de etiske grunnene vi har for å handle på en bestemt måte er bedre enn tilgjengelige alternativ. Vi tvinges da til å resignere overfor et etisk spenningsforhold med svært omfattende praktisk-politiske konsekvenser, hvor politiske beslutninger som omhandler innvandring blir redusert til vilkårlig realpolitikk. En slik strategi forflytter egentlig bare problemet ett hakk: Dersom verdien av ulike relasjoner bestemmer hvilke moralske prinsipper som er relevante, gjenstår likevel spørsmålet om hvordan vi etisk kan begrunne verdiene av disse ulike relasjonene som sådan.³⁰⁵ Vilkaurlig realpolitikk er etisk grunnløs.³⁰⁶

Vi trenger altså et etisk kriterium for å skille etiske fra uetiske nasjonale prioriteringer.³⁰⁷ Det mest nærliggende vil være å forstå menneskerettighetene som en nødvendig, men ikke tilstrekkelig, betingelse for nasjonale prioriteringer.³⁰⁸ Nasjonale prioriteringer må respektere og fremme menneskerettighetene for å være etisk legitime, men de henter også sin legitimitet fra at de realiserer andre verdier som går ut over dette, og som kun har

304 Jf. Judish, «Special Obligations», 42. Ottar Brox ser ut til å forutsette en slik posisjon i sin drøfting av arbeidskraftimport. Ottar Brox, *Arbeidskraftimport*, 16.

305 Gewirth, «Ethical Universalism», 284f.

306 Chang, «Hard Choices», 116f.

307 Jf. Gewirth, «Ethical Universalism», 285f., Cottingham, «Partiality», 361, Nathanson, *Patriotism*, 190f., Dworkin, *Law's Empire*, 202f., og Abizadeh og Gilabert, «A Genuine Tension?», 356ff.

308 Mokrosinska, *Political Obligation*, 93, 115ff.

gyldighet for den som tilhører det nasjonale fellesskapet.³⁰⁹ Begrunnelsen for å prioritere å bidra til at innbyggere i Norge får et godt liv, går ut over det likeverd de har i kraft av at de har samme potensial til å bli verdsatt av det globale sosiale nettverk de tilhører. Norske innbyggers særforpliktelser overfor hverandre er begrunnet av at de er mennesker *og medlemmer av det norske politiske fellesskapet*.³¹⁰ Det avgjørende spørsmålet er da hvilken verdi det er som gir politiske særforpliktelser sin selvstendige normative kraft.

Dorota Mokrosinska har foreslått at det er verdien av sivil rettferdighet som gjør denne jobben.³¹¹ Selv om sivil rettferdighet ikke kan realiseres uten at menneskerettighetene etterleves, kan ikke grunnen til at vi bør søke det første reduseres til grunnen vi har for å søke det siste. Sivil rettferdighet er nemlig verdien av det spesifikke interaksjonsmønsteret som realiseres når medlemmer av et samfunn handler i samsvar med menneskerettighetene. Verdien av strukturen i denne spesifikke interaksjonen er noe annet, og mer, enn summen av verdien av enkelthandlinger utført i samsvar med menneskerettighetene. En etisk appell til nasjonale interesser for å begrunne begrenset innvandring til Norge henviser ikke her til verdien av å kunne behandle mennesker som bor i Norge i samsvar med menneskerettighetene, men til verdien av den rettferdige samfunnsorden vi har lykkes å etablere i Norge fordi vi som bor her har søkt å samhandle i samsvar med menneskerettighetene. Når staten eksempelvis ønsker å holde innvandringstall og -tempo lavt nok til at vi kan bevare retten til en helsehjelp som respekterer likeverdstanden, har denne politikken sin legitimitet i verdien av den sivile rettferdighet som en slik rett inngår i som konstitutivt element. Sivile rettigheter er derfor ikke noe vi kun har i kraft av å være mennesker, men også i kraft av å tilhøre et rettferdig samfunn. Når vi betaler skatt for å finansiere den universelle velferdsstaten gjør vi ikke dette kun fordi andre mennesker som bor i Norge har rett til et slikt gode i kraft av å være mennesker, men fordi de har en sivil rett på rettferdig behandling som personer tilhørende en normativ orden vi sammen har skapt ved å behandle hverandre som likeverdige individ. Verdien av sivil rettferdighet er summen av de økonomiske, politiske, sivile, kulturelle og

309 Jf. Gewirth, «Ethical Universalism», 292f., 295f.

310 Jf. Jeske, «Special Relationships», 24 (særlig fotnote 17). Stephen R. Perry formulerer en beslektet kritikk hvor han argumenterer for at Goodins modell ikke er begrunnelse god nok for hvorfor våre nasjonale forpliktelser er så robuste gitt de universelle prinsippene som begrunner dem. Perry, «Immigration», 99f.

311 Til dette og følgende, se Mokrosinska, *Political Obligation*, 117ff.

administrative institusjoner og sosiale praksiser som gjør det mulig for innbyggerne i et samfunn å leve sammen som likeverdige.

I motsetning til en rent menneskerettslig begrunnelse for å behandle andre mennesker på en bestemt måte, består en begrunnelse som viser til verdien av sivil rettferdighet av grunner hvis gyldighet er gjensidig avhengig av hverandre. Mens jeg som individ kan utføre en handling som ivaretar andre menneskers rettigheter, kan ikke jeg som individ alene realisere sivil rettferdighet. Sivil rettferdighet kan kun realiseres gjennom kooperative handlinger, simpelthen fordi et enkeltindivid ikke kan realisere en tilstand hvor interaksjon med andre utgjør en nødvendig bestanddel. Dette betyr at et samfunn som realiserer sivil rettferdighet vil ha et verdimeisig innhold som til dels går ut over menneskerettighetene, slik disse eksempelvis er formulert i ICCPR og ICESCR.³¹² Dette særegne innholdet kommer særlig til syne i situasjoner hvor vi er uenige om de konkrete sivilrettslige implikasjonene av våre forpliktelser til menneskerettighetene, enten fordi de er ubestemte, eller fordi de er så krevende at det blir en skjønsmessig vurdering når, hvor og hvordan vi bør realisere dem.³¹³ I en slik situasjon vil en anerkjennelse av sivil rettferdighet som ideal kunne vise oss hva som skal til for at rettigheter som her og nå er innholdsmessig for ubestemte til å kunne realiseres som sivile rettigheter, eller for krevende å handle på, blir fullt bestemte og mulig å realisere. Ettersom sivil rettferdighet kun kan realiseres som kooperative handlinger, vil alle som anerkjenner idealet, men unnlater å samarbeide med den som initierer et forsøk på å gjøre rettighetene mer bestemte og mindre krevende, og insistere på sin egen private tolkning av dem, handle urett. Dersom vi moralsk anerkjenner at vi bør løse slike uenigheter uten å krenke hverandres likeverd, formulerer vi regler for konfliktløsning gjennom liberaldemokratisk politisk praksis.³¹⁴ Disse reglene tar form som et lovverk som håndheves av institusjoner som, i kraft av sin upartiskhet, verner om de verdiene en slik praksis aktualiserer.³¹⁵

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

313 Mokrosinska, «The People's Right to Know», 91ff.

314 «Politisk praksis» refererer her ikke bare til stemmerett, men også til andre muligheter for politisk deltakelse (jf. Heisler og Heisler, «Citizenship»). Var dette tilfellet ville man kun ha begrunnet forpliktelser til statsborgere, men ikke til dem som ikke har det. I tillegg innebærer dette bl.a. at likeverdstanden ikke er forankret i våre politiske forpliktelser slik de er formulert i lovverket, men i våre moralske forpliktelser til å ivareta hverandres likeverd. Jf. Wolterstorff, *Justice*, 371, og Stilz, *Territorial Sovereignty*, 95ff.

315 Mokrosinska, *Political Obligation*, 42f. Jf. Dworkin, *Law's Empire*, 213ff., Scheffler, «Membership», Chwaszcza, *Moral Responsibility*, 51ff., 170ff., Blake, «Distributive Justice», 663ff., 684ff., og Miller, «Moral Closeness», 512f., 517f. Dette er ingen beskrivelse av hvordan demokratiske nasjonalstater historisk ble etablert, men en strukturell beskrivelse av «logikken» i den etos som i dag konstituerer et liberalt

Det er viktig igjen å understreke at i en slik tilrettelegging av forholdet mellom universelle og medlemsspesifikke forpliktelser, begrunnes ikke sistnevnte i førstnevnte. En universell moralsk forpliktelse til å respektere menneskerettighetene kan kun begrunne negative forpliktelser til å anerkjenne andres rett til å sette seg sine egne mål i frihet. I den grad et lovverk verner mennesker fra frihetsberøvelse er vi derfor moralsk forpliktet på dette dersom likeverdstanden som ligger til grunn for menneskerettighetene har universell gyldighet. Det følger imidlertid ingen *spesifikke* positive moralske forpliktelser (til aktiv assistanse osv.) av menneskerettighetene. ICCPR og ICESCR sier eksempelvis ingenting om hvem som har ansvar for å gjøre akkurat hva mot hvem. Våre grunner til å prioritere å innfri positive politiske forpliktelser blir til når vi forsøker å løse kollektive handlingsproblemer orientert rundt idealet om sivil rettferdighet, det vil si en tenkt situasjon hvor alle våre positive menneskerettslige forpliktelser er fullt bestemt.³¹⁶ Sosial interaksjon basert på forestillingen om alle menneskers likeverd vil over tid skape en motivasjon til sammen å spesifisere hvem som bør gjøre hva, hvordan og når, mot hvem, og slik generere et samfunnsideal som hjelper oss til å unngå kollektive handlingsproblemer som hindrer rettighetene som sikrer likeverdet i fullt ut å realiseres. Ettersom anerkjennelsen av sivil rettferdighet som regulativt ideal vil kreve at man anvender, og retter seg etter, settet av handlingsnormer som de demokratiske prosedyrene spesifiserer, vil innholdet i dette idealet være distinkt fra generelle menneskerettighetsnormer. Sivile rettigheter kan altså potensielt generere nye rettigheter og plikter som ikke har en direkte motsvarighet i menneskerettighetene, uten at de dermed bryter med dem.³¹⁷ Sivil rettferdighet er summen av de sosiale praksiser og institusjonaliserte handlingsnormer som gjør det mulig for hvert enkelt individ i Norge å leve samme med andre som likeverdige. Systemet av rettigheter og plikter

sosialdemokratisk politisk fellesskap. Det er i det hele tatt tvilsomt om det lar seg tenke at en pluralitet av demokratiske stater kan skapes ut av intet (Bauböck, *Transnational Citizenship*, 186ff.). De fleste nasjonalstater hadde historisk sitt opphav i felles etnokulturelle verdier (Bader, «For Love of Country», 384f.). Hvilke politiske normer som regulerer samhandlingen internt i en stat er bestemt av hvilken type relasjon staten utgjør, og ikke hvordan den oppstod (Cohen og Sabel, «Extra Rempublicam» 158.). Selv om de fleste av dagens stater har blitt etablert på illegitimt vis har de vært i stand til å utvikle politiske rom for samarbeid som over tid har gjort at befolkningen fritt har sluttet seg til dem (Stilz, *Territorial Sovereignty*, 126).

316 Mokrosinska, *Political Obligation*, 64.

317 Jf. Buchananans tese hvor han argumenterer for at juridiske internasjonale menneskerettighetene ikke alltid har sitt opphav i moralske menneskerettigheter. Buchanan, *The Heart of Human Rights*.

som utgjør den norske velferdsstaten illustrerer poenget godt.³¹⁸ Den generelle forpliktelsen til å sikre alle menneskers likeverd er her blitt mulig å innfri gjennom demokratiske prosedyrer som har spesifisert hvordan hver enkelt kan bidra, for eksempel gjennom en bestemt skattesats. Ved å slik innfri våre individuelle forpliktelser, trer vi inn i en samfunnsorden basert på idealet om sivil rettferdighet. På denne måten begrunner idealet om sivil rettferdighet våre partikulære politiske forpliktelser. Sivil rettferdighet er altså mer enn summen av menneskerettighetene, demokratiet og rettsstaten som Grunnloven er utformet for å sikre. Demokratiet og rettsstaten er nødvendige, men ikke tilstrekkelige betingelser for at hvert individs positive menneskerettslige forpliktelser blir fullt bestemt. Sivil rettferdighet forutsetter også eksistensen av rekke andre institusjoner og sosiale praksiser.

Rettighetene vi har i kraft av å være likeverdige individer får altså sin politiske garanti gjennom arbeidsdelingen et kollektiv av individer utfører gjennom en demokratisk praksis orientert rundt dette idealet. Det er den moralske anerkjennelsen av å være likeverdige rettighetsbærere som genererer viljen til å danne demokratiske institusjoner, og som gjennom sin evne til å konkretisere hvordan hver enkelt kan bidra til at disse rettighetene positivt kan sikres gir opphav til bestemte politiske forpliktelser.³¹⁹ Ansvaret vi tar for innbyggere i Norge er altså den primære måten vi kan oppfylle våre positive menneskerettslige forpliktelser på i verden.³²⁰ Ettersom idealet som motiverer den nødvendige spesifiseringen av våre positive rettigheter får sin normative kraft gjennom den konkrete interaksjonen til et bestemt sosialt kollektiv, er det overfor *dette* kollektivet – *dette* folket – vi har våre primære politiske forpliktelser.³²¹

318 Det juridiske korpuset av internasjonale menneskerettigheter gir individer krav på å leve i en velferdsstat. Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 32, 41.

319 Bauböck, *Transnational Citizenship*, 298ff., og mer nylig Blake, *Justice*, 33ff. Jf. Kants argument om at vi er moralsk forpliktet til å etablere statlige institusjoner fordi det skaper en kontekst hvor våre rettigheter vil kunne innfris. Kant, «The Metaphysics of Morals», 409f. Jf. Gutmann, «Democratic Citizenship», 69, Bauböck, *Transnational Citizenship*, 241, 247f., og Michael Blake, «Emigration», 152f.

320 Simmons, *Mobilizing for Human Rights*, 126ff.

321 Mokrosinska, *Political Obligation*, 133, 174. Jf. Mason, «Special Obligations», 442, Bauböck, *Transnational Citizenship*, 201, og Blake, *Justice*, 68ff. Det er viktig å understreke at slike forpliktelser ikke er en fordekt form for egoisme. Det er tross alt (gjensidige) *forpliktelser* vi snakker om. Seglow, «Associative Duties», 59. Likevel; vi er villig til å inngå slike forpliktelser til alle andre samfunnsmedlemmer fordi alle garanterer overfor staten at de vil følge dem opp (Offe, «Demokratie und Wohlfahrtsstaat», 103ff.). Dette forklarer også hvorfor utvandrere bør beholde sitt opprinnelige statsborgerskap for en tid. Det finnes relevante moralske (sosiale) relasjoner mellom opprinnelseslandet og utvandrerne vi ikke bør miste fra blikket (Stilz, *Territorial Sovereignty*, 10f. Jf. nedenfor, seksjon 3.4) Selv om ikke enhver politisk beslutning isolert sett alltid vil være i alles interesse, vil minoriteter kunne godta dette så lenge majoritetsbeslutningene ikke alltid er i den samme gruppens disfavør, at majoritetens sosiale sammensetning endrer seg over tid, og

Selv om idealet i seg selv er universelt, har det kun normativ kraft i en bestemt sosial kontekst. *Hvem* vi i utgangspunktet inngår politiske relasjoner med orientert rundt et slikt ideal, er simpelthen «gitt» av geografiske og sosialhistoriske omstendigheter (f.eks. nasjonalt, etnisk, kulturelt, religiøst slektskap).³²² At disse relasjonene i *utgangspunktet* ikke er gjenstand for fritt valg betyr ikke at de verdiene man blir enig om å samarbeide for å nå, ikke *nå* er et uttrykk for vår autonomi, og derfor også kan gjennomgå endring.³²³

Politiske forpliktelser begrunnet i verdien av sivil rettferdighet er ikke et enten-eller-spørsmål. Ulik grad av interaksjon genererer ulik grad av forpliktelse.³²⁴ Den mer kortvarige interaksjonen turister har med mennesker bosatt i Norge gir eksempelvis opphav til færre forpliktelser enn det som er tilfellet for permanent bosatte og statsborgere.

Rundt kjerneverdiene sivil rettferdighet er bygd rundt vil det alltid ligge en bredere felles kulturhistorie som skaper tilhørighet, og som vi kan ha grunn til å verdsette dersom verdiene den bærer i seg ikke kommer i konflikt med sivil rettferdighet.³²⁵ Det kan være alt fra landskap til matkultur, humor, fellesskapsritualer og så videre. Selv om det kun er sivil rettferdighet som er en nødvendig betingelse for våre politiske forpliktelser, vil også verdien av en slik felles kulturhistorisk tilhørighet ha en viss vekt i en helhetlig vurdering av hvor tungt norske interesser kan veie i møte med de moralske kravene ulike typer migranter fremmer overfor den norske stat. Vår kulturhistoriske tilhørighet kan også begrunne hvorfor vi ikke alltid bør endre

at disfavør på ett tidspunkt kan kompenseres over tid (Chwaszcza, *Moral Responsibility*, 171.) Dersom en gruppes normer knyttet til politiske prosedyrer og samfunnets overordnede formål over tid utgjør en stabil minoritet, vil det genereres et legitimt krav om politisk autonomi (Stilz, *Territorial Sovereignty*, 104).

322 Dworkin, *Law's Empire*, 201, 203f., 208. Jf. Bauböck, *Transnational Citizenship*, 30f. Historisk har stater både oppstått nedenfra, dvs. med utgangspunkt i et prepolitisk nasjonalt fellesskap (Polen), men også ovenfra, dvs. som rene politiske konstruksjoner (Frankrike). Preuss, «Solidarität», 406f.

323 Stilz, *Territorial Sovereignty*, 123. Som Ronald Dworkin anser jeg politiske forpliktelser som dels betinget av eget valg, dels ikke. Han skriver: «If we arrange familiar fraternal communities along a spectrum ranging from full choice to no choice in membership, political communities fall somewhere in the center» (Dworkin, *Law's Empire*, 207). Han begrunner dette med muligheten for emigrasjon. Denne retten er imidlertid kun en mulighet for voksne som i de fleste tilfeller (i det minste i Norge) har utviklet enn dyp tilhørighet til sine sosiale og kulturelle omgivelser, og kan derfor ikke simpelthen forstås som et valg man tar om å inngå en kontrakt (Rawls, *A Theory of Justice*, 12, Grey, «Property and Need», 895, og Bauböck, *Transnational Citizenship*, 30, 143, 216). Denne tilhørigheten gjør at selv radikale politiske dissenter kan velge å bli boende. Politiske forpliktelser er derfor i størst grad et valg for (voksne) migranter. Dersom statsborgerskap primært er et spørsmål om aktivt valg er det primært disse som legitimt kan kreve det, mens statsborgerskap mottatt ved fødsel (og sosialisering) vil miste legitimitet (ibid., 67). For øvrig bør det også nevnes at det i vår verden er mange som simpelthen ikke har ressursene som skal til for å gjøre bruk av muligheten for emigrasjon. Retten til emigrasjon kan derfor ikke alene begrunne at politiske forpliktelser er resultat av et aktivt valg.

324 Mokrosinska, *Political Obligation*, 135. Jf. Scheffler, «Membership», 14.

325 Jf. Kolodny, «Partiality», 184, 192, og Hurka, «National Partiality», 395ff.

våre politiske forpliktelser dersom andre stater i større grad realiserer sivil rettferdighet.³²⁶ Min verdsetting av det norske kultur-/naturlandskapet, og av folket, kan utgjøre en av flere moralske grunner til at jeg bør prioritere å ta ansvar for å forbedre dem dersom de ikke lever opp til egalitære idealer. Dette betyr ikke at det å være norsk i seg selv er et uforanderlig gode som det alltid er verdt å forsvare, eller at det alltid utgjør en grunn til å føle tilhørighet til Norge og arbeide for positiv endring.³²⁷ Hvor tungtveiende moralske grunner av denne typen er, vil alltid være et skjønnsspørsmål. For enkelte har slike grunner kun vekt dersom man vurderer den politiske *aspirasjonen* i landet man tilhører som den beste, mens de for andre også vil kunne gjelde i fraværet av dette, slik det eksempelvis gjorde for de mange sørafrikanere som kjempet mot sitt lands moralsk korrumperte regjerende elite under apartheidregimet. Det kan her være verdt å minne leseren om at politiske forpliktelser ikke nødvendigvis innebærer lojalitet til statsmakten som sådan, men til politiske strukturer som realiserer sivil rettferdighet.³²⁸

I Sør-Afrika under apartheid gjaldt dette tross alt flere sider ved statens maktutøvelse (f.eks. kriminalitetsbekjempelse). Utfordringen for de fleste sørafrikanere var å finne den balansen mellom lojalitet og illojalitet som i størst mulig grad lot dem realisere sivil rettferdighet. Dersom idealet om sivil rettferdighet svekkes tilstrekkelig i den moralske kulturen i et folk, vil den politiske forpliktelsen opphøre, og den moralske aktøren vil stå fri til å vurdere hvor langt hens lojalitet strekker seg. Ingen mennesker er moralsk forpliktet til å gjøre det som er optimalt dersom det å handle ut ifra et slik ideal har for høye kostnader. I en slik situasjon vil handlingsalternativene enten være like gode eller i paritet, og vi vil stå fritt til å velge hvilke verdiaspekter ved de ulike handlingsalternativene som veier tyngst *for oss*.³²⁹

Dersom verdien av sivil rettferdighet utgjør hovedbegrunnelsen for våre politiske forpliktelser, betyr dette at vi *kun* har etiske forpliktelser overfor dem som gjennom sosial interaksjon over tid har latt seg forplikte av dette idealet? Den aktive samfunnsdebattanten Jon Hustad skriver: «Norske politikere er valgt for å ta ansvar for dem som alt bor her, ikke for dem som ikke bor her, men som har lyst til å komme hit. Så banalt er det.»³³⁰ Ja, sier ikke liberalistisk politisk teori at statens ansvar er begrenset til dem som er

326 De er såkalte «agentrelative» grunner. Mokrosinska, *Political Obligation*, 72.

327 Jf. Keller, «Patriotism», 57f.

328 Mokrosinska, *Political Obligation*, 147f.

329 Chang, *Comparisons*, 141ff. Se nedenfor, seksjon 4.2, for mer en mer detaljert diskusjon av dette prinsipielle poenget.

330 Hustad, *Farvel Norge*, 129. Jf. Miller, *Strangers*, 47f.

bundet til staten gjennom en sosial kontrakt?³³¹ I denne sammenheng er det, for det første, viktig å skille mellom spørsmålet om hvem norske politikere *de facto* står til politisk ansvar overfor, og hvem som har rett (eller en etisk god grunn) til å bli en del av det norske politiske kollektivets forsøk på å realisere sivil rettferdighet.³³² Selv om idealet om sivil rettferdighet ofte kan gi oss grunn for å prioritere å innfri våre forpliktelser overfor dårlig stilte innbyggere i Norge, også når andre i denne verden har det verre enn disse, betyr ikke det at det alltid vil være moralsk forsvarlig å hindre mennesker i å delta i det norske politiske systemet.³³³ Ettersom politiske forpliktelser er begrunnet av de spesifikke verdiene og praksisene som institusjonene vi anerkjenner bidrar til å verne, kan ikke spørsmålet om hvem som legitimt kan ta del i det norske politiske kollektivet avgjøres med henvisning til historiske tilfeldigheter.³³⁴ Dersom politiske aktører i det internasjonale samfunn faktisk baserer sin virksomhet på menneskerettighetene, vil det også på mellomstatlig plan utvikle seg politiske prosedyrer for å løse kollektive handlingsproblemer. Norges ansvar her er å handle slik at andre aktører frivillig vil underlegge seg institusjonelle strukturer som, i kraft av sin upartiskhet, kan spesifisere hvordan hver enkelt aktør kan bidra til å realisere sitt ansvar for realiseringen av global rettferdighet.³³⁵ Under en slik forpliktelse kan ikke stater utøve sitt ansvar for at ens egen befolkning skal ha det best mulig, uavhengig av hvilke kostnader det måtte innebære for andre land og mennesker som ikke bor i Norge.³³⁶ Jeg er altså ingen forsvarer av

331 O'Neill og Spohn, «Rights of Passage», 92.

332 Cole, «Open Borders», 187.

333 Til dette og følgende, se Abizadeh, «The Special Obligation Challenge».

334 Det politiske fellesskapet er med andre ord en form for prinsippfellesskap (Shue, *Basic Rights*, 135. Jf. Dworkin, *Law's Empire*, 211, 213f.). Dette er grunnen til at også delborgere er forpliktet på et lands lover.

335 En institusjonell basisstruktur er derfor ikke en betingelse for at spørsmål om fordelingsrettferdighet har relevans, men en instrumentell betingelse for dets fulle realisering (Abizadeh, «Cooperation», 320ff., 333ff., 357f.). Spørsmål om fordelingsrettferdighet som går utover det humanitære minimum krever derfor ikke en stat, men et mulighetsrom for institusjonell koordinering av menneskelig samhandling (for motsatt syn, se Nagel, «Global Justice»). Jf. Cohen og Sabel, «Extra Rempublicam», 156f.). I dagens verden følger det ikke bare politiske forpliktelser ut over det humanitære minimum fra internasjonal samarbeid innenfor rammene av globale økonomiske institusjoner, institusjoner som regulerer standarder for arbeidsforhold, miljø, matsikkerhet og produkter, men også simpelthen fra institusjoner som har globale ringvirkninger uavhengig av om de er et uttrykk for samarbeid (Moellendorf, «Cosmopolitanism», Cohen og Sabel, «Extra Rempublicam», 165ff., Abizadeh, «Cooperation», 344f., 357f., Barry og Pogge, *Global Institutions*, og Buchanan, «Rawls's Law of Peoples», 705ff.). Så fremt disse institusjonene (f.eks. WTO) har demokratisk legitimitet bør Norge tilpasse seg slike standarder, og ta ansvar for å følge opp de etiske forpliktelsene som følger av dem (Kersting, «Internationale Solidarität», 429). Som Patti T. Lenard og Margaret Moore påpeker er det vel også et spørsmål om det er adekvat å omtale det globale økonomiske system som *én* størrelse som gir opphav til *ett* sett distributive forpliktelser (Lenard og Moore, «Moderate Cosmopolitanism», 622f.). Til slutt bør det også understrekes at forpliktelser, i denne modellen, ikke vokser proporsjonalt med geografisk nærhet/avstand. Jf. Henry Shues kritikk av denne modellen i Shue, «Mediating Duties», 691ff.

336 Malnes, *National Interest*, 43, 50ff.

kollektiv egoisme. Som vi har sett forplikter Grunnloven da også staten til å ta ansvar for å fremme menneskerettigheter gjennom internasjonalt samarbeid. Dersom nasjonale interesser alltid trumfer ikke-nordmenns interesser, «[then] morality would be no more than a thin ideological mask of ethical or utilitarian welfare chauvinism». ³³⁷ Det er kun i et verdenssamfunn hvor alle mennesker får tilfredsstilt sine grunnleggende behov, og har en ikke-diskriminerende stat å henvende seg til, at vi legitimt kan begrense vårt ansvar til kun å gjelde mennesker som bor i Norge. ³³⁸ Når vi skal foreta en etisk vurdering av norsk innvandringspolitikk må vi derfor spørre oss om den sikrer sivil rettferdighet innad og fremmer global rettferdighet utad.

Men betyr ikke dette at vi burde ta innover oss Millers argument om at vi bør re-organisere det internasjonale samfunnet slik at de dårligst stilte får nytte godt av de bedre stilte liberale og demokratiske institusjoner? Som argumentet jeg utvikler utover i boken vil vise, gir jeg Miller delvis rett i at dette må være vår ambisjon. Ambisjonen har imidlertid visse moralske begrensninger. Disse vil jeg komme tilbake til.

Å støtte utviklingen av internasjonale strukturer som fremmer sivil rettferdighet betyr ikke at medlemsspesifikke politiske forpliktelser vil inkludere alle mennesker dersom de en gang skulle bli realisert. Alle etisk forsvarlige varianter av hvordan en slik verden burde se ut vil måtte se for seg gjensidig regulerende politiske enheter både side om side og på ulike nivå, som hver for seg vil ha ulike (positive) ansvarsområder knyttet til seg. ³³⁹ Allerede i dagens verden finnes det ansatser til slike politiske styringsnettverk. ³⁴⁰ Følger vi imidlertid den opptegnede linjen i relasjon til strukturen som helhet, kan vi ordne våre politiske forpliktelser langs et kontinuum der vi har de mest intensive forpliktelsene til den institusjonelle strukturen som i størst grad ivaretar sivil rettferdighet, og færrest til dem som gjør det i liten grad, eller ikke i det hele tatt. Slik verden er i dag, er derfor nordmenns politiske forpliktelser til å betale skatt overordnet deres moralske forpliktelser til å bidra til global rettferdighet gjennom

337 Bader, «Citizenship», 216.

338 Brock, *Justice*, 36f. Å sikre menneskers grunnleggende behov er en nødvendig, men ikke tilstrekkelig, betingelse for å sikre menneskerettighetene. Menneskerettighetene er ikke innfridd før det foreligger institusjonell sikring mot diskriminering. Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 28ff.

339 Bader, «Citizenship», 58, og «For Love of Country», 393f. Se f.eks. de sterkt revisjonistiske teoretiske skissene til Fung, «The Principle of Affected Interest», Macdonald, *Global Stakeholder Democracy*, og Krisch, *Beyond Constitutionalism*. Selv tror jeg en konføderal struktur vil være mest hensiktsmessig fordi den er bedre skodd for å bevare demokratisk legitimitet i sine beslutningsprosesser. Jf. Kant, *Den evige fred*, 24ff.

340 Nagel, «Global Justice», 139.

eksempelvis donasjoner til sivile humanitære organisasjoner.³⁴¹ Men det betyr også at nordmenns politiske forpliktelser vokser direkte proporsjonalt med fremveksten, og styrkingen, av internasjonale institusjoner som fremmer menneskerettighetene. Det er nettopp en slik utvikling en universell kjærlighetsfordring gir oss insentiver til å bidra til: Alle har en moralsk rett til å bli «elsket» av noen. Som Simon Caney påpeker, sier imidlertid ikke en slik fordring oss eksakt hvor mye våre distributive politiske forpliktelser bør øke i relasjon til internasjonale institusjoner som realiserer verdier vi stiller oss bak.³⁴² Utfordringen består da i å etablere internasjonale demokratiske beslutningsprosedyrer som har makt til å spesifisere våre forpliktelser, og juridiske kontrollinstanser som kan sikre at disse oppfylles. Slik jeg ser det er dette den eneste måten vi kan løse alle de kollektive handlingsproblemene som florerer i det internasjonale samfunnet på.

Dette gjelder ikke minst i innvandringspolitiske spørsmål, hvor psykologisk og geografisk avstand, samt mangel på juridisk sikring, øker frykten for at andre ikke vil vise seg vår tillit og solidaritet verdig.³⁴³ Slik asylregimet fungerer i dag kan ikke den enkelte migrant hevde retten til å søke asyl overfor en bestemt stat, men mot verdenssamfunnet. Problemet er da at jo videre ansvaret er fordelt, det vil si jo mindre bestemt det er, jo mindre føler alle seg ansvarlige for at akkurat *de* er moralsk forpliktet gjennom sin tilslutning til menneskerettighetserklæringen (§ 14) til aktivt å bistå.³⁴⁴ Med økt avstand er det ikke bare «jeg» eller «vi» som aktivt kan hjelpe (bortsett fra å avstå fra å skade). Selv om den moralske og folkerettslige forpliktelsen til å følge opp menneskerettigheter er universell, er det ikke gitt *hvem* som til enhver tid har en *særlig* positiv forpliktelse til å sikre at bestemte individer/grupper får disse ivaretatt.³⁴⁵ Men statsledere

341 En slik tilretteleggelse betyr at mine forpliktelser overfor medborgere vs. mennesker som oppholder seg i Norge også kan ordnes langs en skala (Mason, «Special Obligations», 443f.). Slik unngår denne modellen en sentral innvending mot Goodins versjon. Hvis forkjærlighet er den mest effektive veien til å realisere våre generelle etiske forpliktelser, hvorfor er ikke da statlige institusjoner like forpliktet til å ivareta de aktuelle rettighetene til alle mennesker som lever innenfor norsk territorium, uavhengig av om de er statsborgere eller ikke? *Ibid.*, 434f.

342 Caney, «Cosmopolitan Egalitarianism», 524f.

343 Offe, «Demokratie und Wohlfahrtsstaat», 104f.

344 Miller, «Distributing Responsibilities», 498f. Jf. Cole, «Open Borders», 200., Field, «Bridging the Gap», 533, Rajendra, *Migrants and Citizens*, 16. Det kan være verdt å understreke at dette gjelder de «positive» forpliktelsene vi har. Dette «distributive» problemet er grunnen til at Onora O'Neill mener at det kun er negative forpliktelser som kan ha status som menneskerettigheter. Ifølge O'Neill er menneskerettigheter moralske rettigheter fordi moralske rettigheter har et klart definert innhold som ethvert moralsk subjekt kan forstå og la seg forplikte av. Rettigheter som kun kan få et innhold ved at ansvaret fordeles institusjonelt, kaller O'Neill «Institusjonelle rettigheter». O'Neill, «The Dark Side of Human Rights», 431.

345 Jf. Field, «Bridging the Gap», 514.

som proklamerer sin tilslutning til universelle menneskerettigheter uten å nærmere bestemme hvem som skal sørge for å sikre hvilke rettigheter for hvem og på hvilke måter, begår hykleri.³⁴⁶ Skal vi unngå at staters menneskerettighetsforpliktelser overfor mennesker som ikke tilhører staten bare blir tomme proklamasjoner, må det skje en tydelig institusjonell fordeling av ansvar.³⁴⁷ Eller sagt enda skarpere: Uten institusjonelle garantier om at de positive rettighetene vil oppfylles, er ikke disse rettighetene egentlig (positive) rettigheter. Det internasjonale kontraktsrettslige prinsippet om *pacta sunt servanda* (avtaler skal holdes) og løftet om at internasjonale avtaler skal inngås i god tro, medfører at avtalene som inngår internasjonalt ikke består av tomme løfter, men kommer med bindende forpliktelser til positivt å følge dem opp.³⁴⁸ Men gir det mening å snakke om en lov innenfor en institusjonell ramme som ikke kan gjennomføre sanksjoner? FN-sanksjoner er eksempelvis primært symbolske og moralske.³⁴⁹ Det skal imidlertid ekstremt mye til for at innvandringspolitikk blir gjenstand for en slik «straff». En grunn til dette er skepsis mot at supranasjonale institusjoner vil handle mer moralsk enn statlige institusjoner, og stater ønsker derfor å forbeholde seg retten til å utøve dissens på egne vegne.³⁵⁰ Skepsisen er fullt forståelig i et internasjonalt samfunn med institusjoner som er for svake til demokratisk å utforme en spesifikk ansvarfordeling for å innfri folkerettens generelle krav, og trygge alle deltakerne i at ansvaret ville bli fulgt opp. Hadde dette siste vært tilfellet, hadde det ikke vært avgjørende om resultatet av en slik prosess ble ansett som moralsk optimalt av hver enkelt deltakende nasjon. På samme måte som en skattesats ikke behøver å anses som moralsk optimal av enhver deltaker i et demokratisk politisk fellesskap for at den skal anerkjennes som en legitim løsning på kollektive handlingsproblemer, behøver ikke en bestemt asylkvote ses på som optimal av det enkelte land dersom de anser det som et større gode å løse internasjonale koordinasjonsproblemer på demokratisk vis.³⁵¹ Selv om det nasjonale handlingsrommet er større innenfor et multilateralt rammeverk enn dersom beslutninger tas på supranasjonalt nivå, er også de

346 Shue, «Mediating Duties», 695, og *Basic Rights*, 30.

347 Cole, «Open Borders», 253.

348 Field, «Bridging the Gap», 525. Jf. *Wien-konvensjonen om traktatretten*, fortalen, samt art. 26. Her må det nevnes at VM ikke er en juridisk bindende internasjonal traktat (eng. *treaty*), men en erklæring (eng. *declaration*),

349 Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 208.

350 Blake, «Legitimacy», 216, 219.

351 Jf. Mokrosinska, *Political Obligation*, 130.

multilaterale strukturene vi har i dag preget av en maktasymmetri som gjør mange land motvillige til å handle i samsvar med sin demokratisk funderte moralske orientering. De internasjonale avtaler Norge er juridisk bundet av uttømmer derfor ikke per i dag nødvendigvis våre moralske forpliktelser.³⁵² Til tross for mangelen på internasjonal sanksjonsmyndighet, må vi ikke glemme at det først og fremst er statlige domstoler som står for håndhevingen av menneskerettighetene. I en stat som Norge, med uavhengige domstoler og hvor menneskerettighetene har en høy status, vil juridiske beslutninger som kritiserer statens maktutøvelse overfor mennesker som ikke bor her kunne føre til at staten endrer sin praksis, selv uten ekstern sanksjonsmyndighet.³⁵³ Vi viser med dette en forståelse for at det å være dommer i en sak hvor en selv er en av partene, ofte vil være problematisk. Hvordan det internasjonale samfunnet bør følge opp menneskerettslige forpliktelser i dagens verden er spørsmål jeg vil returnere til ved gjentatte anledninger utover i denne boken, men særlig i avslutningskapitlet.

Dersom vi vurderer alle menneskelige behov utelukkende med utgangspunkt i deres komparative verdi, lar det seg vanskelig gjøre å begrunne prioriteringen av interessene til mennesker som bor i Norge fremfor interessene til dem som ikke bor her.³⁵⁴ Nasjonale prioriteringer vil da fremstå som teoretisk mulige tilleggsgoder det kun ville vært etisk forsvarlig å søke dersom fordelingen av basale goder i verden var rettferdig, noe som ikke på langt nær er tilfellet. For å unngå denne innvendingen, har jeg så langt forsøkt å vise at nasjonale prioriteringer får sin legitimitet fra verdien av sivil rettferdighet, og at denne verdien har en normativ kraft som går ut over en begrunnelse av slike prioriteringer med utgangspunkt i (komparative) menneskerettslige hensyn. På dette grunnlaget mener jeg at innvandringsbegrensninger primært bør begrunnes ut ifra hvordan de virker på de strukturelle betingelsene for realiseringen av sivil rettferdighet i Norge. Samtidig har jeg argumentert for at det i bunn og grunn er de samme verdimeslige dynamikkene som genererer forpliktelser på global rettferdighet. Når det oppstår spenning mellom disse to idealene, mener jeg at det

352 Jf. Gibney, *Ethics*, 130.

353 Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 112, 20.

354 Cottingham, «Partiality», 369. Jf. Seglow, «Associative Duties», 60ff., 67. Selv om problemer knyttet til tallfesting og sammenlikning av nytte er et generelt problem for utilitarismen, er det i økonomisk etikk nødvendig å gjøre nettopp dette. Enhver konsekvens kan ha alt fra 0 til uendelig pengemessig verdi, og nekter vi å anvende tall vil vi samtidig plassere en rekke «verdier» utenfor økonomien (jf. seksjon 1.3). At vi bør tenke non-komparativt om den globale fordelingen av goder gjør at innvendingen fra Judith ovenfor om at Meilaenders tredje modell legger for dagen en form for fantasietikk blir noe svekket (se seksjon 3.2).

først og fremst er fraværet av demokratiske konfliktløsningsmekanismer på globalt nivå som gjør det mulig å spesifisere det unike ansvaret hver enkelt stat har for å realisere global rettferdighet, som gjør at de etiske kravene til å realisere sivil rettferdighet har større legitimitet enn kravene til å realisere global rettferdighet i dagens verden. Like fullt har Norge en moralsk forpliktelse til å bidra til utbredelsen av en global humanitær kultur som gjør folkefelleskapene beredt til å anerkjenne global rettferdighet som ideal, og på grunnlag av dette utvikle demokratiske institusjoner som kan innholdsbestemme hvilket innvandringspolitisk ansvar hver nasjon har, og slik gjøre det mulig å følge det opp i praktisk politikk. Alle mennesker har, i kraft av sitt likeverd, krav på å bli gjenstand for *noens* «forkjærlighet», og verdenssamfunnet som helhet derfor har et kollektivt (positivt) ansvar for å sørge for at alle menneskers grunnleggende rettigheter ivaretas.³⁵⁵ Henry Shue skriver: «Universal rights, then, entail not universal duties but full coverage. Full coverage can be provided by a division of labor among duty-bearers.»³⁵⁶ Det er denne arbeidsdelingen som gir den universelle fordringen konkret historisk form.³⁵⁷ På dette punktet har Robert Goodin rett. Velger vi alle, velger vi ingen – vår kjærlighet blir absolutt ubestemt. Å velge noen impliserer å velge bort.³⁵⁸ Forsøker vi å «elske» alle bidrar vi ikke til å gjøre kjærlighet universell, men til å utrydde den.³⁵⁹ Spørsmålet er altså ikke om «forkjærlighet» er etisk forsvarlig, men *til hvem* jeg bør vise den og *hvordan*.

Med dette resonnementet har jeg forsøkt å begrunne hvorfor det er urimelig å tolke nestekjærlighetsbudets universalitet dithen at den forplikter ethvert menneske til å vise alle samme grad av forkjærlighet.³⁶⁰ Det er simpelthen ikke menneskelig mulig i en verden med nær 8 milliarder mennesker hvor så mange ikke får dekket sine mest grunnleggende behov, og daglig opplever diskriminering. Som Henry Shue påpeker kan vi ikke

355 VM, art. 28.

356 Shue, «Mediating Duties», 690.

357 «If I pick up a pebble from the beach I can individuate it as 'the pebble in my hand', but I would feel foolish calling it 'my pebble' unless there were something distinctive about it, which made it different from the millions of others on the beach [...]. It is impossible to love a bare particular and equally impossible to love something that is not a particular.» Oldenquist, «Loyalties», 192. Kursivering i originalen.

358 Dette innebærer at det ikke er mulig å utvise absolutt upartiskhet. Å utvide sirkelen for våre forpliktelser til også å inkludere flere, betyr ikke at vi oppgir forpliktelsene vi tidligere hadde. Det innebærer bare at vi utvider dem. Inkluderer vi alle er våre forpliktelser altså absolutt ubestemt. De har ikke et konkret innhold. Som Kant skrev: «[...H]e who is a friend to everyone has no particular friend.» Kant, «Lecture on Friendship», 217. Jf. Oldenquist, «Loyalties», 181f., og Jollimore, «Friendship without Partiality?», 79ff.

359 Dworkin, *Law's Empire*, 215.

360 Hvorvidt Kierkegaard mente dette, er det ikke mulig å si ut ifra tekstene slik de foreligger. Wolterstorff, *Justice in Love*, 36.

forvente at noen få samvittighetsfulle moralske aktører skal bruke all sin energi til å ta på seg ansvaret andre ikke vil ta: «These lives would simply be consumed by (default) duties [...]».³⁶¹ Men ikke bare er det umulig å forfølge et slikt ideal, det vil også resultere i en umenneskelig verden hvor mennesker kun forholder seg upersonlig og abstrakt til hverandre, uten erfaringene av tilhørighet og identitet som gjør fellesskap til et gode, og som muliggjør den sosiale interaksjon hvor vi forholder oss til hverandre som likeverdige mennesker, og slik etablere sivil rettferdighet som ideal.³⁶² Viktigheten av sosiale erfaringer for å etablere humanitære idealer var også et sentralt anliggende i Jewish sin foretrukne modell. En verden der stater ikke ville kunne legge mer vekt på å sikre sine innbyggers (økonomiske, kulturelle osv.) interesser enn interessene til dem som ikke bor her, ville derfor vært en verre verden å leve i enn en verden som vår hvor dette er tilfellet.³⁶³

361 Shue, *Basic Rights*, 172.

362 Seidman, «Fear and Loathing», 139. Jf. Nida-Rümelin, *Über Grenzen denken*, 77f., 167, og Kersting, «Internationale Solidarität», 420. Jf. Parfit, *On What Matters I*, 1, 100, og Miller, *Strangers*, 23.

363 Rowan Cruft, «What do Basic Rights Demand?». Jf. Mokrosinska, *Political Obligation*, 70.