

KJÆRLIGHETEN OG STATEN

Teologiske refleksjoner i dialog med James Baldwin, Hannah Arendt og Gillian Rose



Postdoc, ph.d. Ragnar Misje Bergem

Resumé: Denne artikkelen reflekterer omkring den teologisk-politisk betydningen av livene og forfatterskapene til James Baldwin og Hannah Arendt, ved hjelp av filosofiske perspektiver fra Gillian Rose. Jeg hevder at deres erfaringer rundt mulighetene og umulighetene ved å forhandle mellom makt og kjærlighet i moderne samfunn har relevans også for den kristne tro og praksis. Med henvisning til Gillian Roses dialektisk-fenomenologiske metode, viser jeg hvordan disse forfatterskapene kan forstås som uttrykk for en negativ teologi, og hvordan de slik belyser noen av spenningene som også kristne kirker må forholde seg når de skal imitere og praktisere gudskjærligheten i den moderne nasjonalstaten.

This week, I invented what a paradox is. A truth, that has not yet found the space to present itself; that forcefully presses into the world, and breaks out with a sprain. Unfortunately, I am like this – *in this*, there lies my death.

– Rahel Varnhagen

I. Introduksjon

I den vestlige teologiske tradisjonen etter Augustin spiller kjærligheten (*caritas*) en grunnleggende rolle i den teologiske fortolkningen av det politiske liv (Augustine 2003, 890-91). Augustin benyttet kjærligheten for å forankre en analogi mellom det himmelske fellesskap og jordiske fellesskap. Et fellesskap (*societas*) oppstår rundt et felles kjærlighetsobjekt, og den virkelige kirken er det fellesskap som elsker Gud, hevdet Augustin.

En slik analogi muliggjør en teologisk fortolkning av politikken, men åpner også døren for flere fristelser. Når kjærligheten innføres i politikken og den menneskelige kjærlighet forstås som en mulig analogi til kjærligheten mellom Gud og menneske i det himmelske fellesskap, kan enhver ufullstendighet i det politiske liv potensielt sett forstås som en manglende realisering av gudskjærligheten. Det kan motivere et farlig forsøk på å gjøre politiske fellesskap til et uttrykk for gudskjærligheten, eller det kan føre til en livsfjern tilbaketrekning til de kirkelige fellesskapene der den »sanne« gudskjærligheten kan utøves.

Siden Augustins tid har den politiske teologien åpenbart tatt mange vendinger — ikke minst i forbindelse reformasjonens angrep på katolske forståelser av den kristne kjærligheten. Likevel lever fortsatt Augustins teologisk-politiske problematikk også i dag: hvordan skal vi forstå forholdet mellom gudskjærligheten og de menneskelige verdiene som nødvendigvis spiller seg ut i det politiske liv? Kan det teologiske kjærlighetsbegrepet gjøres relevant for politikken, eller vil et slikt forsøk nødvendigvis føre til enten en realisert eskatologi eller en tilbaketrekning i det kirkelige fellesskap?

I denne artikkelen skal jeg utforske denne augustinske problematikken, men på indirekte vis. En seriøs politisk teologi må gå i dialog med andre teologiske samtalepartnere, men en grunnleggende fristelse for enhver politisk teologi er at ønsket om systematisk fullstendighet eller konsistens fører til at man glemmer det politiske livets ufullstendighet. Derfor vil jeg i denne artikkelen undersøke forfatterskapet til et knippe personer som sto både på grensen til den kristne troen og på grensen av de etablerte politiske og sosiale fellesskapene i sin tid. Selv om ingen av disse forfatterne er teologer, utforsker de både implisitt og eksplisitt den augustinske problematikken. De forsøker å uttrykke og utøve kjærligheten i den moderne nasjonalstaten, samtidig som de ser at brytningen mellom kjærligheten, lov og makt nødvendigvis fører til et spørsmål om hvorvidt det finnes en guddommelig kjærlighet, og antyder at denne kjærligheten er relevant selv når denne synes å være helt maktesløs.

I den første delen av artikkelen presenterer jeg noen av refleksjonene til den amerikanske forfatteren og borgerrettighetsforkjemperen James Baldwin, samt den jødiske politiske filosofen Hannah Arendt. På hvert sitt vis utforsket de forholdet mellom guddommelig kjærlighet, menneskelig kjærlighet og politikken. Hverken Baldwin eller Arendt er i stand til å forene disse størrelsene. Mens Baldwin insisterer på at kjærligheten er nødvendig i politikken selv når han har opplevd dens maktesløshet, avviser Arendt en slik løsning som uholdbar. Hun konkluderer derfor at både kjærligheten til Gud og kjærligheten til mennesker må holdes utenfor det politiske liv.

Men hvordan skal vi forstå en slik manglende evne til å forene kjærligheten og politikken? Etter Baldwin og Arendt, vender jeg til den britiske filosofen Gillian Rose, som gir meg det førende perspektivet i denne artikkelen. I tillegg til å gjøre forholdet mellom kjærlighet og politikk sentralt i sin egen filosofi, utforsket hun denne spenningen ved hjelp av en kreativ lesning andre forfatterskap. Hun foreslo en dialektisk-fenomenolo-

gisk lesning av disse forfatterskapene, der både mulighetene og umulighetene ved å forene kjærligheten og politikken kommer til syne nettopp gjennom forfatternes manglende evne til å forene dem i både liv og tanke. Her forstås deres politiske og filosofiske refleksjoner som et uttrykk for grunnleggende aporier og motsetninger som de erfarte i egne liv.

På denne bakgrunnen hevder jeg derfor at Roses lese måte gjør oss i stand til å oppdage konturene av en negativ politisk teologi. Forfatternes kamp med å forene kjærligheten og politikken driver dem i retning av teologien, selv om de aldri tar steget inn i den. Disse forfatterne gir oss ingen fullstendig teori om hvordan den kristne teologien kan fortolke politikken i lys av gudskjærligheten. De peker tvert imot på hvilke historiske, politiske og metafysiske utfordringer en slik fortolkning må ta på alvor hvis den skal ha relevans for livet i den moderne nasjonalstaten. Likevel kan de fortelle oss noe om hvordan gudskjærligheten kan få relevans for politikken, om enn på indirekte vis.

II. »If love could not descend from Heaven«

9. november 1962 trykket *The New Yorker* et essay med tittelen »Letter from a region in my mind«, skrevet av James Baldwin (1924-87) (Baldwin 1962).¹ Essayet gir en sterk skildring av Baldwins oppvekst og er et slags åndelig og politisk manifest for hans kamp for svartes rettigheter. Selv om Baldwins teologiske motiver inntil nylig har fått lite oppmerksomhet kan essayet leses som en dyptpløyende utforskning av den kristne kjærlighetens betingelser og begrensninger i moderne nasjonalstater som historisk sett har vært formet nettopp av kristne idealer (Lynch 1997). Essayet må forstås i lys av det amerikansk samfunnet i etterkrigstiden og særlig raseproblematikken (Scott 2009). Samtidig berører Baldwins kamp problemer som man selv kan gjenkjenne i dagens nord-europeiske kontekst.

Som vi skal se senere i denne artikkelen, gir en trippelt marginale posisjon – »politisk«, »religiøs« og »rasemessig« (eller »etnisk«, »kjønnslig« og så videre) – et unikt blikk på den »kristne« nasjonalstatens sentrum. Baldwin beskriver ikke politiske og samfunnsmessige strukturer i detalj, men hans essay uttrykker en religiøs og politisk livsform som utgjør et vitnesbyrd om hvilke lidelser som mange har måttet gjennomgå når de skulle forhandle mellom politikkenes makt og kjærlighetens avmakt i moderne samfunn (Cone 2018, 47-52).

»I had been born in a Christian nation«, skriver Baldwin i begynnelsen av essayet. Han skulle selv gjennomgå en omvendelse i en karismatisk kirke, men denne erfaringen var like mye en reaksjon mot, som en aksept av den kristne kulturen. Som svart var han del av et samfunnslag som erfarte nasjonen fra undersiden. Baldwin minnes tiden i tenårene da jentene rundt han modnet og instinktivt begynte å innta en strengt religiøs og moralistisk posisjon overfor sine jevnaldrende gutter. Jentene oppdaget tidlig at deres eneste håp i et brutalt og rasistisk samfunn var guttenes beskyttelse: »[they] knew what the price would be, for them of one misstep« og forsto at de måtte »act as God's

decoys, saving the souls of the boys for Jesus and binding the bodies of the boys in marriage«. Den familiære og erotiske kjærligheten ble et lokkemiddel for å friste potensielle ektemenn fra karriere som kriminelle.

Guttene forsto imidlertid raskt at dette håpet var bygd på falske premisser: »there seemed to be no way whatever to remove this cloud that stood between them and the sun, between them and love and life and power«. Svarte hadde gode grunner til å tro at makt aldri kunne vinnes ved å bli en god ektemann og ved å følge de kristne dydene: »neither civilized reason nor Christian love would cause any of those people to treat you as they presumably wanted to be treated«. Avstanden mellom svarte og hvite menn var uoverstigelig og den kunne hverken krysses ved hjelp av »den siviliserte fornuft«, altså anerkjennelsen av det andre mennesket som en medborger, eller av den kristne kjærligheten. Forholdet mellom svarte og hvite ble derfor et rent maktforhold mellom et hvitt majoritetssamfunn og en undertrykket gruppe. De hvite hadde makten, og bare frykten for de svartes evne til å gjengjelde med vold kunne tvinge dem til å vise et minimum av respekt.

Som en tenåringsgutt i denne situasjonen opplevde Baldwin en omvendelse, som var et uttrykk for en desperasjon: »if Heaven would not hear me, if love could not descend from Heaven—to wash me, to make me clean—then utter disaster was my portion«. Den transcendentе gudskjærligheten ble en redning i en situasjon hvor den medmenneskelige nestekjærligheten var ute av stand til å forandre et brutalt maktforhold i samfunnet.

Men etter hvert smuldret troen bort, og Baldwin ble også bevisst på sin egen kirkes hykleri: Kirken skulle være en trygg havn og et kjærlighetens bolverk i et undertrykkende samfunn, men i realiteten hadde kirken selv blitt kjærlighetsløs. Kjærlighetsbudet ble begrenset til egne, rettroende svarte, og ekskluderte hvite. I forhold til hvite, til samfunn og stat, fremsto kirken som en kjærlighetens høyborg. Men selv om den i noen øyeblikk skapte frihet og kjærlighet, var den preget av hardhet og hykleri innad: »[The] passion with which we loved the Lord was a measure of how deeply we feared and distrusted and, in the end, hated almost all strangers, always, and avoided and despised ourselves«.

Kjærlig utad, hard innad; like ekskluderende i sin kjærlighet som de hvite var med sine privilegier – denne dialektikken finner Baldwin forkynt i eksplisitte termer når han møter predikanter som er en del av »Black Muslims«-bevegelsen. Kristendommen, bermerker Baldwin, har benyttet kjærlighetens evangelium for å helliggjøre maktbruk. I talene fra medlemmer av Black Muslim-bevegelsen var imidlertid ikke maktdiskursen hyllet inn i nådens språk, men ble forkynt i eksplisitte termer. Her ble de hvite gjort til fienden, og deres undergang ble profetert i apokalyptiske termer.

»I knew the tension in me between love and power«, skriver Baldwin. Selv om han hadde oppdaget hykleriet som nødvendigvis oppstår i en kirke som i kjærlighetens navn trekker seg tilbake og forneker verden samtidig som den skjuler sin egen hardhet, kun-

ne han ikke akseptere at en ren maktkamp skulle være løsningen. Samtidig ble troen presset til sin tålegrense, og Baldwins teologi balanserer på en knivsegg mellom en post-kristen frigjøring og en gjenoppdagelse av det kristne evangeliet: »If the concept of God has any validity or any use, it can only make us larger, freer, and more loving. If God cannot do this, then it is time we got rid of Him«.

Kjærligheten er altså Baldwins *sine qua non*, og mot slutten av essayet kan det synes som om spenningen mellom makt og kjærlighet igjen har forsvunnet, til fordel for en romantisk løsning på den politiske kampen som svarte sto i. Der hevder han at det paradoksalt nok er de hvite som trenger de svartes kjærlighet og derfor at det er kjærligheten som må løse undertrykkelsen:

If we—and now I mean the relatively conscious whites and the relatively conscious blacks, who must, like lovers, insist on, or create, the consciousness of the others—do not falter in our duty now, we may be able, handful that we are, to end the racial nightmare, and achieve our country, and change the history of the world.

Hvordan skal vi forstå denne vendingen til kjærligheten og dette umulige kravet om at svarte og hvite skal elske hverandre? Er dette en nostalgisk tilbakevending til den overstrømmende kjærligheten som han opplevde i kirken, den som egentlig kun er mulig som et mirakel, et resultat av Guds nådige handling, ikke av menneskers ansvar?

III. Staten, sivilsamfunnet og det nakne liv

Noen uker etter at Baldwins essay sto på trykk, skrev den jødiske filosofen Hannah Arendt (1906-1975) et brev til forfatteren. Arendt kalte hans essay »a political event of a very high order«, men la umiddelbart til en kritikk av hans forsøk på å forankre den politiske frigjøringen av svarte i et kjærlighetsbegrep:

What frightened me in your essay was the gospel of love which you begin to preach at the end. In politics, love is a stranger, and when it intrudes upon it nothing is being achieved except hypocrisy. All the characteristics you stress in the Negro people: their beauty, their capacity for joy, their warmth, and their humanity, are well-known characteristics of all oppressed people. They grow out of suffering and they are the proudest possession of all pariahs. Unfortunately, they have never survived the hour of liberation by even five minutes. Hatred and love belong together, and they are both destructive; you can afford them only in the private and, as a people, only so long as you are not free (Arendt 2006).

Arendts påstand om at kjærligheten tilhører det private var nemlig ikke tilkjempet med letthet, men var forankret i dype refleksjoner om det 20. århundrets totalitære regimer

og erfaringen fra Holocaust. I boken *The Origins of Totalitarianism* fra 1952 presenterte hun en analyse av den moderne nasjonalstaten som utfyller de korte innsigelsene hun skrev i brevet til Baldwin (Arendt 1973). Mot slutten av bokens kapittel om imperialismen skriver hun om statsløshet i europeiske samfunn på 1900-tallet og hvordan økende grupper med statsløse utfordret det moderne nasjonalstatssystemet.

Med overgangen fra eneveldet til demokratiske styresett, syntes det som om de fleste nasjonalstatene bygde på antagelsen, uttrykt i *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* fra 1798, om at alle mennesker hadde visse iboende rettigheter. Men Arendt påpeker at reorganiseringen av europeiske territoriale grenser etter første verdenskrig skapte grupper av statsløse mennesker som ikke ble anerkjent i sine stater. Disse kunne ikke naturaliseres ved å tildeles borgerskap. De hadde heller ikke et hjemland å sendes tilbake til (Arendt 1973, 269-90). Slik avslørte de statsløse menneskerettighetenes grunnleggende apori: at de var uløselig knyttet til borgerrettigheter, og at de ble erklært maktesløse nettopp i det øyeblikket de var mest nødvendige. Som statsløse ble disse personene redusert til »nakne liv«, til sin rene menneskelighet, uten politisk status eller representasjon.² Med et økende antall statsløse ble det også mulig å angripe minoriteter i nasjonalstaten ved å erklære også dem som statsløse, og her ble jødiske mennesker det fremste eksempelet (Arendt 1973, 289).

Det er ikke uten grunn, bemerker Arendt, at statsløse »were as convinced as the minorities that loss of national rights was identical with loss of human rights« (Arendt 1973, 292). Denne dynamikken gjelder også når svarte i et fellesskap av hvite reduseres til sin »rase« og slik blir behandlet som kun et eksemplar av »den menneskelige dyret« (Arendt 1973, 301-2). I en slik situasjon kan nesten hvem som helst blir herre over liv og død, og et nakent liv har jo bare livet å tape. Det beste et slikt menneske kan håpe på er andres barmhjertighet (»charity«) (Arendt 1973, 296). Dette er en kjærlighets-handling som bevarer menneskelivet, men som ikke gir det rettigheter:

This mere existence, that is, all that which is mysteriously given us by birth and which includes the shape of our bodies and the talents of our minds, can be adequately dealt with only by the unpredictable hazards of friendship and sympathy, or by the great and incalculable grace of love, which says with Augustine, »*Volo ut sis*« (I want you to be), »without being able to give any particular reason for such supreme and unsurpassable affirmation« (Arendt 1973, 301).

Selv om denne nådefulle kjærligheten er berømmelig, er den utilstrekkelig og rett ut farlig hvis den gjøres til grunnlaget for politikken. Det politiske liv, skal vi tro Arendt, skaper en likhet som hever mennesker over naturlige forskjelligheter (Arendt 1998, 214-15). Fellesskapet blir politisk først når lidenskaper og følelser som hører til det private settes til side for å gjøre rom for offentlige handlinger og meninger. Tragedien med den moderne nasjonalstaten er at den har vært så vellykket i å fremme det offentlige liv

og likhet for loven at den er i stand til å umiddelbart utstøte alle som forbindes det rent »naturlige«. I en slik situasjon blir menneskerettigheter en umulighet, fordi det »naturlige« nettopp er det som skal holdes utenfor det politiske livet.

Likevel forsvarer Arendt det moderne samfunnets grunnleggende strukturer. Fra henne har vi også lært prinsippet om rettigheten til å ha rettigheter, altså rettigheten til at ens rettigheter skal anerkjennes av et »organisert fellesskap« (Arendt 1973, 296-97). En konsekvens av hennes posisjon er at det ikke er plass til kjærligheten i politikken, fordi den ikke gir definerte og allmenne rettigheter, men heller er grenseløs eller eksklusiv – og gjerne begge på samme tid. Når Arendt derfor avviser Baldwins »kjærlighetens evangelium« er det fordi hun mener at kjærligheten, i likhet med det religiøse, hører hjemme i det private (Arendt 1998, 242). Hvis man gjør kjærligheten til løsningen, aksepterer man implisitt en logikk som inkluderer og ekskluderer basert på private, altså individuelle og tilfeldige forskjeller.

Samtidig som Arendt henviste både kjærligheten og det religiøse til det private, hadde hun i motsetning til andre liberale sekularister ingen illusjoner om hvor nær koblingen var mellom politiske og religiøse tankeformer. Helt siden kristendommens begynnelse har distinksjonen mellom lov og nåde, eller lov og kjærlighet, vært med på å avklare forholdet mellom Gud og keiser, og etter reformasjonen har disse teologiske begrepene blitt benyttet for å skille mellom religion og politikk (Bergem 2019, 71-126).

Arendts forfatterskap begynte med en avhandling om Augustin, hvor hun utviklet sin forståelse av politisk offentlighet og kritiserte både kjærligheten og teologiens relevans for det politiske liv (Arendt 1996). Som nevnt i begynnelsen av denne artikkelen, gjorde Augustin kjærligheten til en grunnleggende drivkraft i det politiske liv ved å forstå alle fellesskap som en funksjon av en kjærlighet til samme objekt. Hans kritikk av den romerske visjonen av politikken var basert på en kjærlighet som var rettet mot temporale ting (*cupiditas*) (Augustine 2003, 196-201). Det sanne fellesskapet baserer seg på en kjærlighet som forener det temporale og det evige, altså kjærligheten til ens neste og kjærligheten til Gud (*caritas*). Augustin skriver at man skal elske den andre i Gud, som forklares ved hjelp av distinksjon mellom å bruke (*usus*) og nyte (*fruito*) (Augustine 2015, 317-21; Arendt 1996, 31-47). Når man elsker sin neste, »bruker« man sin neste, med det formål om å elske Gud.

Arendt fører en nokså vanlig kritikk mot den augustinske politikken. Problemet er ifølge henne at hans kjærlighetspolitikk blir verdensfjern, siden alle mennesker og ting blir rene midler på vei til Gud. Det endelige objektet for den menneskelige kjærligheten er Gud, og konsekvensen av dette er at det politiske fellesskap reduseres til en rekke kristne atomer som er forent kun i sin felles kjærlighet til Gud (Arendt 1996, 98-112). For Arendt er kjærligheten enten privat, og dermed før-politisk, eller rettet mot det evige, og dermed potensielt i konflikt med politikken temporale karakter. Å forstå politisk handling som et uttrykk for kjærlighet vil derfor enten innebære å besudle den politiske offentligheten med privat sentimentalitet og interesse, eller å underlegge politikken et

transcendent mål, med den konsekvensen at det verdslige livet som sådan nedvurderes. I praksis er disse to sider av samme sak, for både kjærligheten som hører hjemme i det private livet og den religiøse kjærligheten kommer til uttrykk som historisk begrensede unntak – overskridende, nådefull og øyeblikkelig – er ute av stand til å skape et politisk fellesskap basert på en gjensidig anerkjennelse av rettigheter. Individet som står utenfor staten kan nyte en individuell relasjon til Gud, eller oppleve spontane uttrykk av guddommelig kjærlighet vist gjennom medmenneskelig kjærlighet, men det vil aldri oppnå sann rettferdighet hvis det ikke får reell politisk status.

IV. Kjærligheten og staten

Er det mulig å finne en vei mellom Arendts avvisning av kjærligheten i politikken og håpet om en grenseløs kjærlighet, en mellomvei som ikke bærer på illusjoner om hva den menneskelige kjærligheten er i stand til å utføre, samtidig som den innrømmer at kjærligheten bærer bud om noe bedre? Gillian Rose (1947-1995) er en filosof som har utforsket landskapet som ligger mellom disse motpolene. Rose var jødisk nesten hele livet, men konverterte til anglikanismen på dødsleiet.³ Her er ikke plassen for å kommentere hva som lå i denne omvendelsen, men det er klart at et bærende tema i hennes forfatterskap er å fastholde sammenhengen mellom kjærligheten og loven – og, i kristne termer, å avvise enhver forestilling om at den frelsende nåden betyr at loven må forkastet (Rose 2017, 171-72).

Dette motivet er også tydelig i et sentralt verk i Roses forfatterskap, boken *The Broken Middle: Out of our Ancient Society* fra 1992 (Rose 1992). Bokens siktemål er å utforske modernitetens dikotomier og kontradiksjoner, deriblant relasjonene mellom individet og fellesskapet, mellom lov og etikk, og mellom religion og politikk. Bokens avgjørende kapittel, som har tittelen »Love and the State«, omhandler den vanskelige relasjonen mellom kjærligheten og staten i kjølvannet av reformasjonen. Denne relasjonen utforskes imidlertid ikke 'rett frem', men indirekte, ved å lese både filosofiske og litterære forfatterskap som *vitner* om de historiske, politiske og metafysiske aporiene som kommer til syne når man forsøker å forene kjærlighet og politikk i moderne samfunn.

De to kanskje viktigste inspirasjonskildene til Roses filosofiske arbeid er Hegel og Kierkegaard, og hennes formål er derfor å tenke både »systemet« og »paradokset« på samme tid.⁴ Rose benytter seg av en dialektisk-fenomenologisk tilnærming som skal vise at de teologiske, juridiske, politiske og filosofiske begrepene er innvevd i hverandre. Den filosofiske oppgaven handler både om å klargjøre disse forholdene, men også å akseptere dette arbeidets begrensning. Av den grunn må begrepene også føres tilbake til handlingsfeltet. På den ene siden må man *oppheve* (»suspend«, fra det hegelske begrepet »aufheben«) den etiske, politiske og religiøse konteksten ved å tre tilbake og utforske kontradiksjonene, uklarhetene og spenningsforholdene i en levd meningskontekst (Rose 1992, 147-52). På den andre siden må filosofien også *slippe* (»release«) denne refleksjonsprosessen, noe som også krever at man risikerer å handle på den kunn-

skapen man besitter, selv om arbeidet aldri bli ferdig. Dette er ikke en metode i formal forstand, da den også er et uttrykk for det historiske og samfunnsmessige innhold som filosofien reflekterer over.

I *The Broken Middle* utforsker Rose hvordan andre forfattere både praktiserer og mislykkes i å praktisere denne metoden, og viser hvilke konsekvenser det får. Et forfatterskap kan leses som en midlertidig »opprelse« av forfatterens samtid, et midlertidig stillbilde som lar oss få øye på kontradiksjonene i denne samtiden. Roses egen hensikt er å antyde at samfunnets grunnleggende etiske, politiske og religiøse betingelser (som hun kaller »the ethical«), nettopp fordi de alltid er ufullstendige og preget av kontradiksjoner, krever at vi anerkjenner livets ufullstendighet og mange problematiske maktrelasjoner, uten å miste troen på kjærlighetens virksomhet.

I det nevnte kapittelet om kjærligheten og staten legger Rose til grunn en lesning av Karl Marx' essay »Om jødespørsmålet« fra 1844 (Marx 1994). Rose benytter seg av hans grunnleggende analyse av det moderne samfunnets kontradiksjoner som et utgangspunkt for å lese andre forfatterskap. Foranledningen for essayet var en bok med samme tittel som Bruno Bauer hadde utgitt året før. Bauer skrev om hvordan jøder kunne oppnå politisk frigjøring i en stat som hadde kristendommen som offentlig religion, og som ga spesifikke privilegier til kristne. Han mente at jøder ekskluderes fordi de står i religiøs opposisjon til en kristen kultur og stat. Det er kun ved å ta et oppgjør med religiøs makt i både stat og sivilsamfunn at jøder kan oppnå politisk frigjøring, mente han.

Marx mente imidlertid at Bauer har undervurdert det moderne samfunnets kristne karakter. Det moderne samfunnet kjennetegnes av et grunnleggende skille mellom stat og sivilsamfunn. Dette skillet innebærer dessuten en spaltning av mennesket, som i relasjon til staten får en rekke politiske rettigheter og slik blir en *borger*, og som i sin ikke-politiske relasjon til sivilsamfunnet blir et *individ* (Marx 1994, 36). Marx mente at dette skillet mellom staten og sivilsamfunnet reflekterer et kristent skjema som skiller mellom menneskets jordiske og himmelske liv. På samme måte som kristne skulle akseptere et jordisk liv i elendighet fordi de hadde oppnådd frelse i relasjon til Gud, skulle borgere akseptere sivilsamfunnets ulikhet fordi de hadde en ideell likhet i relasjon til staten (Marx 1994, 36).

Dette skjemaet bidro til å sanksjonere en fundamental diskrepans mellom politisk likhet og sosiale forhold. Det moderne samfunnet preges derfor av en besynderlig dialektikk: Sivilsamfunnet blir i praksis en »naturtilstand«, der alle konkurrerer mot alle med markedets urettferdige midler (Marx 1994, 49). Denne tilstanden presenteres som menneskelig frihet, men må opprettholdes ved hjelp av statens voldsmidler, altså militæret og politiet. Ideologisk forsvares denne ufriheten ved å henvise til borgeres politiske likhet.

Mot Bauer hevder derfor Marx at politisk frigjøring ikke er virkelig frihet, fordi den bare gir likhet overfor en lov som helliggjør sosial og økonomisk ulikhet. Å bringe jøder eller andre ekskluderte inn i folden vil derfor ikke føre til virkelig frihet, hverken for

jøder eller kristne. Reell emansipasjon kommer først med den kommunistiske revolusjonen, når staten forvitrer, slik at mennesker ikke finner sin frihet via statens, men umiddelbart i det kommunistiske fellesskapet (Marx 1994, 50).

Rose mener at det er mye å hente i Marx' analyse av det moderne samfunnets dialektikk (Rose 1992, 244-46, 302-3). Som vi skal se nedenfor, finner vi også her utgangspunktet for en kritikk av Arendts politiske filosofi. Der Rose skiller seg fra Marx er imidlertid troen på den kommunistiske revolusjonen. Hun påpeker at i det øyeblikket man forestiller seg Marx' visjon om et fellesskap hinsides skillet mellom stat og sivilsamfunn, fremstår det som besynderlig likt et ideal om et kristent fellesskap holdt sammen ved hjelp av kjærligheten alene.

Rose refererer til Kierkegaards refleksjon omkring individualismen som preget tiden rundt 1848. Kierkegaard peker på hvordan det pietistiske kjærlighetsfellesskapet og de kommunistiske revolusjonen uttrykker påfallende like visjoner (Kierkegaard 1998, 236; Rose 1992, 160). Likheten bunner i et håp om å realisere et menneskelig fellesskap uten undertrykkelse, altså en slags realisert eskatologi. Slik visjoner vil rense verden for maktbruk og ufrihet, men forverrer de samme dynamikkene som de forsøker å unnslipe. For pietismen kommer det til uttrykk som en uniform likhet blant alle i fellesskapet, men som likevel stadig må håndheves ved hjelp av en disiplin som skaper en indre hardhet.

En slik argumentasjon er dialektisk i den forstand at den forsøker å vise diskrepansen mellom ideal og virkelighet der akkurat idealet skulle synes å være realisert. Her viser Rose til Rahel Varnhagen (1771-1833) og marxisten Rosa Luxemburg (1871-1919), som begge anerkjente at skillet mellom stat og sivilsamfunn skapte problematiske maktrelasjoner, men som var ute av stand til å presentere en løsning på disse, fordi alle utopiske løsninger syntes å medføre annen illegitim maktbruk. Deres marginale posisjoner som kvinner og jøder gjorde idealet om en overskridende kjærlighet til en fristelse, men det var likevel en fristelse de klarte å unngå.

Arendt er av liknende grunner kritisk til å la kjærligheten definere politikken, fordi kjærligheten hører til det private og ikke følger de politisk rettighetenes universelle logikk. Men Rose mener at Arendt har glemt Marx' analyse av det moderne samfunnet, som anerkjenner at dette er historisk betingede problemer. I stedet skaper Arendt et trans-historisk skille mellom »det sosiale« og »det politiske«, for deretter å fordømme det moderne samfunnets tendens til å la private interesser forpurre det politiske livet (Rose 1992, 223). Resultatet er nødvendigvis at kjærligheten avvises som et politisk prinsipp, mens politisk frihet og handling opphøyes.

Begge disse alternativene er imidlertid karikerte og idealiserte. Arendt fremstiller kjærligheten som en før-politisk lidenskap som kan anerkjenne det nakne livet, »all that which is mysteriously given us by birth and which includes the shape of our bodies and the talents of our minds« (Arendt 1973, 301).⁵ Selv en slik anerkjennelse er politisk, påpeker Rose. For både våre kroppers former og våre talenter er egenskaper som åpner

oss mot både det »sosiale« og det »politiske«, og som dessuten aktiverer erotisk begjær like mye som barmhjertig aksept (Arendt 1973, 225).

Men også Arendts forståelse av det politisk handling blir idealisert. Det politiske forstås som et rent brudd med private intensjoner og interesser, til fordel for handling for og på vegne av alle. Derfor blir det politiske også et sted uten institusjoner, reelle maktrelasjoner, uten dominans og begjær – med andre ord, et ikke-sted (*utopi*) som bærer et overraskende preg av den kjærligheten hun har henvist til det før-politiske (Rose 1992, 235). Ved å gjøre skillet mellom det sosiale og det private til en ontologisk distinksjon, har Arendt altså glemt den historiske analysen av det moderne samfunnet og ender opp med å benekte verden til fordel for et politisk ideal som blir et speilbilde av den kjærligheten hun vil ekskludere.⁶

Hva står vi så igjen med, etter at Rose har kalt inn sine vitner? »Love ‘and’ the state cannot be thought apart or together«, konkluderer hun (Rose 1992, 236-37). Likevel mener hun at vi har gjort fremgang. Rose er vennligere innstilt til forfattere som Varnhagen og Luxemburg, enn Arendt. Selv om ingen av de tre forfatterne klarer å forsone det overskridende kjærlighetsidealet med sin politiske situasjon, unngår Varnhagen og Luxemburg å ontologisere motsetningen mellom kjærlighet og politikk.

Alle tre gjorde ufullstendige forsøk på å sette kjærligheten og politikken i relasjon til hverandre. Av den grunn kan både deres liv og deres forfatterskap leses som uttrykk for hva det vil si å praktisere og reflektere omkring spenningen mellom makt og kjærlighet i den moderne staten: »[T]his tension of middlewomanship is sustained in all three authorships: they neither opt to abandon political universality, even though it is demonstrably spurious; nor to resolve its inconsistency and antinomy in any ethical immediacy of love: ‘community’, ‘nation’, ‘race’, ‘religion’ or ‘gender’« (Rose 1992, 155).

Disse forfatterne klarte dessuten formidle sin kunnskap videre, uten å gjøre seg selv til løsningen på problemene de selv erfarte. De vitner om at når »kjærligheten« settes opp mot »loven« eller »staten« for slik å lage en Gudsstat på jord, blir denne staten besudlet av samme dynamikk som den avviste (Arendt og Scholem 2017, 206-7; Rose 1992, 238). Men hvis dette var alt, ville konklusjonen ha vært fatal for alle som ønsker å forestille seg hvordan kjærligheten kan være relevant for politikken. Dessuten ville det gjort enhver religiøs tilnærming umulig. Vi skal likevel se at denne advarselen tvert imot åpner for en teologisk dimensjon.

V. En negativ politisk teologi

James Baldwin måtte ty til kjærligheten da han skulle gi mening til sin kamp for borgerrettigheter, til tross for at han selv hadde redegjort for kjærlighetens impotens i sin samfunnsmessige kontekst. Hannah Arendt advarte mot kjærligheten og kristendommens livsfjernhet, men hennes kamp for politisk rettferdighet bunnet i en visjon som var besynderlig lik den livsfjerne holdningen hun hadde avvist. I en situasjon hvor hverken idealistiske kjærlighetsidealer eller kamp for politisk rettferdighet synes å være

tilstrekkelig, er det fristende å falle tilbake på et syn på politikken som et maktspill i Machiavellisk forstand.

Gillian Roses tilnærming åpner imidlertid for en annen lesning av de problemene som Baldwin og Arendt strevde med. Mot slutten av kapittelet om kjærligheten og staten retter Rose oppmerksomheten mot et brev som Arendt sendte til den jødiske filosofen Gershom Scholem, ett år etter hennes brev til Baldwin. Der får kjærligheten en annen rolle enn som et uttrykk for ren impotens, og der ligger også nøkkelen til en tolkning av Baldwin som ikke reduserer hans håp til en romantisk flukt.

Tematikken i Arendts brev til Scholem er den samme, altså kjærlighetens plass i politikken. I brevet referer Arendt til en samtale hun hadde hatt med en politiker i Israel som ville forsvare sammenbindingen av religion og politikk i Israel. Politikeren sa: »You will understand that, as a socialist, I, of course, do not believe in God; I believe in the Jewish people« (Arendt og Scholem 2017, 207).

Arendt ble sjokkert da hun hørte dette, og kommenterte i brevet til Scholem at det jødiske folkets storhet tvert imot var at det en gang trodde på Gud, og derfor at kjærligheten til Gud var større enn frykten for andre mennesker. »And now this people believes only in itself? What good can come out of that?« (Arendt og Scholem 2017, 207). Det vil være naturlig å tolke dette som enda et uttrykk for at kjærligheten ikke hører hjemme i politikken, men Rose byr på det som må kalles en produktiv misforståelse av Arendt. Førstnevnte hevder at Arendt ikke må forstås slik at hun advarer mot å flytte en privat kjærlighet til Gud inn i politikken. Poenget er ikke at den moderne nasjonalismen er en slags politisk transponering av kjærligheten til Gud. Å minnes at det jødiske folket en gang elsket Gud er heller en form for klage som også forutsetter et håp som transcenderer den gitte historiske konteksten. Det er »a hearing open beyond any current political condition or any current realizable collective interest or will, beyond any specific finite desire or fear, love or hate« (Rose 1992, 239).

»I knew the tension in me between love and power«. Baldwin uttrykte, eksplisitt og personlig, den samme spenningen som Rose utforsket. Det er konflikten mellom kjærlighet og makt, mellom nåde og lov, som vi siden reformasjonen har opplevd som en konflikt mellom sivilsamfunn og stat, frihet og ufrihet. Disse forfatterskapene gir oss ikke en ny politisk visjon, men en rekke vitnesbyrd om en uferdig kamp. Rose kaller dette en »unsettled and unsettling approach«, fordi de ikke tar en posisjon eller gir oss et program å følge (Rose 1992, 155). Men de vitner om dikotomier – politikk og religion; makt og kjærlighet; lov og nåde; stat og sivilsamfunn; nasjonale og universelle rettigheter – som ikke kan, men burde forenes. Og her får kjærligheten en ny rolle, riktignok ikke som en løsning, men som en klage, som også beror på en tro.

Teologen Vincent Lloyd mener at Baldwin forfekter en »negativ politisk teologi« (Lloyd 2017). Han viser hvordan Baldwins teologiske prosjekt er motivert av en fundamental avvisning av alle idoler. Både maktens teologi og kjærlighetens teologi må avvises fordi de forsøker å guddommeliggjøre feilbarlige menneskelige prosjekter. Både

kjærligheten og makten blir idoler når de gjøres til absolutte utgangspunkt for menneskelig handling i en syndig verden.

Jeg følger Lloyd her, og jeg tror at Gillian Roses fenomenologiske metode gjør det mulig å lese slike forfatterskap som en negativ teologi, der kjærlighetsbegrepet spille en sentral rolle. I moderne samfunn tenker noen at kjærligheten og politikken ikke har noe med hverandre å gjøre, samtidig som andre benytter seg av radikale kjærlighetsidealer for å utmeisle politiske visjoner. Roses poeng er at når man innser at den menneskelige kjærligheten aldri kan løse våre problemer, står man ovenfor en mulighet for å påkalle en høyere kjærlighet, og et håp om et bedre fellesskap enn det mennesker kan realisere. En slik påkallelse kan ikke forveksles med et forsøk på å operasjonalisere gudskjærligheten direkte i politikken, for denne påkallelsen er allerede en klage – en frustrasjon over alle menneskelige forsøk på å operasjonalisere både jordiske prosjekter og himmelske idealer. Det er altså en negativ teologi, som bare indirekte antyder håpet om et bedre fellesskap og en bedre kjærlighet.

Den grunnleggende utfordringen med all negativ teologi er imidlertid at den går tom for språklige og konseptuelle ressurser når den først har avvist alle mulige idoler, siden ethvert menneskelig ord potensielt sett kan bli et idol. Når man til sist har kritisert alle ord, står man igjen med stillheten. Denne negative kritikken kan dessuten bli en ny suverene posisjon, da den forutsetter et uttalt ståsted fra hvor man kan kritisere alt. Det er dette paradokset som gjør at innsikter ervervet i en negativ teologi bare kan formidles som et vitnesbyrd fra noen som har lidd under de menneskelige fenomenene som avvises. Fordi klagens ord har blitt ervervet gjennom disse erfaringene, kan ordene kan bevares og brukes, selv etter den negative kritikken. Når Baldwin hevder at begrepet om Gud må forkastes hvis det ikke hjelper oss til å elske mer, er det ikke et forsøk på å måle Gud etter en forhåndsgitt standard om hva kjærligheten er, men en paradoksal erkjennelse om at Gud må forkastes hvis Gud ikke er Gud, altså en teologisk-politisk variant av Anselms gudsargument: hvis man kan tenke seg en høyere kjærlighet, er det ikke Guds kjærlighet.

Når altså Baldwin faller tilbake på kjærligheten, eller når Arendt minner om et folk som en gang elsket Gud, er dette uttrykk for klager fra mennesker som har kjent spenningen mellom kjærligheten og makten i og utenfor den moderne nasjonalstaten, og som har tatt lærdom av disse. De aksepterer at vi bare kan praktisere kjærlighet i en historisk verden hvor våre idealer alltid allerede er fragmenterte og infiserte av onde hensikter og undertrykkende systemer. Slik sett kommer de med et innspill til den augustinske politiske teologien, og viser at det kan være mulig å relatere det guddommelige kjærlighetsidealet til politikken på indirekte vis. Gudskjærligheten kan påkalles som en negativ klage i lys av den menneskelige kjærlighetens manglende evne til å løse de samfunnsproblemene som også kjennetegner moderne samfunn. Til den kristne kirken minner disse vitnene om spenningene som også kirken må forholde seg til når den

skal være et tegn på Guds kjærlighet på jord. Samtidig holder de åpen døren for en høyere kjærlighet og en virkelighet som kun kan påkalles med et siste ord.

Noter

- 1 Alle sitater fra Baldwin i denne artikkelen er fra dette essayet.
- 2 Arendt 1973, 268. I senere tid har den italienske filosofen Giorgio Agamben gitt dette begrepet en sentral plass i sin samtidsanalyse. Se Agamben 1998.
- 3 Rose har også skrevet en rekke selvbiografiske refleksjoner (Rose 2010; 2015).
- 4 Kierkegaard dominerer *The Broken Middle*. Hun har også skrevet en bok om Hegel (Rose 2009).
- 5 Erik Gregory har kritisert Arendts fremstilling av agape fra et augustinsk perspektiv (Gregory 2008, 197-240).
- 6 Shin Chiba hevder på liknende at Arendts visjon om det politiske egentlig beror på både erotisk, vennskapelig (filia) og barmhjertig (agape) kjærlighet (Chiba 1995).

Litteratur

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Oversat af Daniel Heller-Roazen. Meridian. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 1996. *Love and Saint Augustine*. Oversat af Joanna Vecchiarelli Scott og Judith Chelius Stark. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2006. »The Meaning of Love in Politics. A Letter by Hannah Arendt to James Baldwin«. *HannahArendt.Net* 2 (1). <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/95>.
- Arendt, Hannah, og Gershom Scholem. 2017. *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Redigeret af Marie Luise Knott. Oversat af Anthony David. Chicago: University of Chicago Press. <http://www.bibliovault.org/BV.landing.epl?ISBN=9780226487618>.
- Augustine. 2003. *Concerning the City of God against the Pagans*. London: Penguin Books.
- Augustine. 2015. *The Trinity*. Redigeret af John E Rotelle. Oversat af Edmund Hill. Hyde Park, NY: New City Press.
- Baldwin, James. 1962. »James Baldwin: Letter from a Region in My Mind«, 10. november 1962. <https://www.newyorker.com/magazine/1962/11/17/letter-from-a-region-in-my-mind>.
- Bergem, Ragnar Misje. 2019. *Politisk teologi*. Oslo: Dreyers forlag.
- Chiba, Shin. 1995. »Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship«. *The Review of Politics* 57 (3): 505-36.
- Cone, James H. 2018. *Black Theology and Black Power*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Gregory, Eric. 2008. *Politics and the Order of Love: an Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago: University of Chicago Press.

- Kierkegaard, Søren. 1998. *Kierkegaard's Writings, XXIV: The Book on Adler*. Redigeret af Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. <http://www.degruyter.com/view/books/9781400832392/9781400832392/9781400832392.xml>.
- Lloyd, Vincent. 2017. »The Negative Political Theology of James Baldwin«. I *A Political Companion to James Baldwin*, redigeret af Susan Jane McWilliams, 172-94. Lexington: University Press of Kentucky.
- Lynch, M. F. 1997. »Just above My Head: James Baldwin's Quest for Belief«. *Literature and Theology* 11 (3): 284-98.
- Marx, Karl. 1994. »On the Jewish Question«. I *Marx: Early Political Writings*, redigeret af Joseph J. O'Malley, 28-56. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rose, Gillian. 1992. *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Rose, Gillian. 2009. *Hegel Contra Sociology*. London: Verso.
- Rose, Gillian. 2010. *Love's work*. New York: New York Review Books.
- Rose, Gillian. 2015. *Paradiso*. Bristol: Shearsman Books.
- Rose, Gillian. 2017. »Søren Kierkegaard to Martin Buber – Reply from 'the Single One'«. I *Judaism and Modernity: Philosophical Essays*, 155-76. London: Verso.
- Scott, Lynn Orilla. 2009. »Challenging the American Conscience, Re-Imagining American Identity: James Baldwin and the Civil Rights Movement«. I *A historical guide to James Baldwin*, redigeret af Douglas Field, 141-76. Historical guides to American authors. Oxford: Oxford University Press.

Forfatter

Ragnar Misje Bergem
 MF Vitenskapelig høyskole for teologi, religion
 og samfunn
 Gydas vei 4, 0363 Oslo
 ragnar.m.bergem@mf.no

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktion-suafhængig fagfællebedømmelse.