

D T T K

#KIRKEOGØVRIGHED



Redaktører	Jeppe B. Nikolajsen og Peter V. Legarth
Redaktion	Elisabeth Hartman, Leif Andersen, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen, Klaus Vibe, Brian Hansen og Nikolaj Christensen
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Zeuner Grafisk A/S
Oplag	750
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidefoto	Fotograf Anders Hviid

REDAKTIONSRÅD

Professor Asger Chr. Højlund	Lektor Kurt E. Larsen
Professor Kurt Christensen	Generalsekretær Jonas A. Jørgensen
Professor Harald Hegstad	Adjunkt Jakob V. Olsen
Lektor Carsten Vang	Fakultetsleder Jørn Henrik Olsen
Lektor Hans Raun Iversen	

ABONNEMENTSPRISER

E-abonnement	150 DKK
Studerende indland	150 DKK
Studerende udland	225 DKK
Privatpersoner indland	285 DKK
Privatpersoner udland	325 DKK
Institutioner indland	375 DKK
Institutioner udland	425 DKK

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 DK-8200 Aarhus N
 Telefon + 45 86 16 63 00
 Telefax + 45 86 16 68 60
 E-mail dttk@teologi.dk

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke er et tidsskrift for akademisk teologi med et kirkeligt perspektiv. Tidsskriftet udgives af Menighedsfakultetet i Aarhus med støtte fra Statens Kunstråd. Tidsskriftet publicerer forskningsartikler inden for det teologiske fagfelt og præsenterer også populærvidenskabelige bidrag, der relaterer sig til moderne kirkeliv og kristendom. Tidsskriftet gør brug af peer review, og alle forskningsartikler bliver således vurderet af en eller flere redaktionsuafhængige fagfæller, før de eventuelt antages. Tidsskriftet udkom første gang i 1974. Det udgives fire gange årligt. Artikler uploades på tidsskriftets hjemmeside. Retningslinjer for manuskripter, debatindlæg og anmeldelser tilsendes på efterspørgsel.



INDHOLD

INTRODUKTION

Teologisk tidsskrift med 40 år på bagen
Peter V. Legarth og Jeppe B. Nikolajsen 3

Kære DTTK: Tillykke med de 40 år
Kurt E. Larsen 5

Toregimentelæren - så aktuel som nogensinde
Andreas Ø. Nielsen og Morten H. Jensen 9

ARTIKLER

Gud og denne verdens magter
Religion og politik hos Paulus
Peter V. Legarth 11

Toregimentelæren i praksis
Forholdet mellem kirke og stat i Danmark
Kurt E. Larsen 23

Den kristnes politiske ansvar
ifølge toregimentelæren - på Luthers tid og i dag
Kurt Christensen 34

Med Dietrich Bonhoeffer på väg
mot en förnyad evangelisk-luthersk tvårikslära
Thorbjørn Johanson 42

Helhed og distinktioner hos Luther
og i holistisk mission
Andreas Ø. Nielsen 54

Det blivende anliggende i toregimentelæren
Toregimentelæren i en postkonstantinsk tid
Asger Chr. Højlund 67

ANMELDELSER

Fremtidens danske religionsmodel
Jeppe Bach Nikolajsen 83

Det armenske folkedrab: fra begyndelsen til enden
Peter V. Legarth 85

DEBAT

Holistisk mission
Asger Chr. Højlund 88

En replik til Asger Chr. Højlund
Andreas Østerlund Nielsen 91

TEOLOGISK TIDSSKRIFT MED 40 ÅR PÅ BAGEN

Det er en meget stor glæde, at Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke i år kan fejre intet mindre end sit 40-årsjubilæum. I den anledning indleder kirkehistoriker Kurt E. Larsen dette nummer med at gøre sig nogle overvejelser over tidsskriftets fyrrårig historie, som begyndte som et beskedent studentertidsskrift tilbage i 1974. I dag fungerer tidsskriftet som et fuldt ud etableret akademisk tidsskrift. Der anvendes fagfælle vurdering af udvalgte artikler, norske, svenske og danske forskere anvender det som bekendt som publikationskanal og artikler udgivet i tidsskriftet bruges således på flere uddannelsesinstitutioner.

Hundredvis af kirkelige nøglepersoner læser tidsskriftet. Vi håber dog, at endnu flere vil få glæde og gavn af tidsskriftet. Der arbejdes derfor på, at antallet af abonnenter øges, så de økonomiske forhold for det redaktionelle arbejde forbedres og mere af det redaktionelle arbejde således kan professionaliseres og kvaliteten af tidsskriftet højnes. Det er således håbet, at tidsskriftet også fremover kan levere ressourceartikler, som kvalificerer, inspirerer og fornyer kirkeligt arbejde i Danmark, så konstruktiv refleksion understøtter for eksempel liturgifornyelse, kirkeligt ungdomsarbejde, diakoni, ledelse, forkyndelse med videre. Rigtig god fornøjelse med endnu en ny udgivelse af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke.

Peter V. Legarth og Jeppe B. Nikolajsen, ansv. red.

KÆRE DTTK

TILLYKKE MED DE 40 ÅR

DTTK (inkl. dets forgænger IXOYC, Menighedsfakultetets Studenterblad) har den samme alder som undertegnede, dog ikke i biologisk, men i teologisk forstand. Jeg kom til Menighedsfakultetet (MF) og Det Teologiske Fakultet i Aarhus i 1974, og kort efter begyndte bladet sin første årgang. Jeg så den første entusiastiske redaktion bakse med lyskasser og stencilbrændere, og hvad der ellers hørte sig til på datidens stade i den tekniske udvikling. Siden har jeg fulgt bladet, mens meget vand er rendt i Aarhus bugt. Bladet har fået nyt navn og et professionelt layout. Mange redaktører senere skete navneskiftet og ikklædningen i moderne design (2008). På det tidspunkt hed redaktøren stadig Nikolajsen, en søn af en fra den allerførste redaktion. Det blev i familien. På mere end en måde. Jeg hylder hermed fødselaren og alle de mange, der har arbejdet på at holde hende kørende. Det er ofte et slid at være i en redaktion. Vi andre har kunnet nøjes med at sende nogle artikler ind, og så gjorde andre det tunge arbejde. Forhåbentlig har redaktionen oplevet det som spændende. Det har sikkert også været en dannelsesrejse, der gav teologisk udbytte til dem selv.

Hvem redigerede tidsskriftet?

Efter en gennembladning i årgangene mener jeg, at følgende (forhåbentlig har jeg ikke overset nogen) har været ansvarshavende redaktører:

Erik Bang
 Olav Smidt
 Carsten Dalsgård Hansen
 Hans Henrik Merrild
 Niels Sørensen
 Paul Friis
 Jørgen Jørgensen
 Keld Skovgård
 Knud Erik Nielsen
 Poul Ivan Madsen
 Per Damgaard Pedersen
 Frank Kristensen
 Ulrik Nissen
 Carsten Hoffmann
 Morten Hørning Jensen
 Klaus Vibe
 Magnus Sørensen
 Jeppe Bach Nikolajsen

Er personerne på listen typiske for miljøet omkring Menighedsfakultetet i de fyre år? Først lægger man mærke til, at listen består af lutter mænd. Så kan redaktionen da ikke beskyldes for at ligge under for politisk korrekthed! Af de 18 er 16 blevet ordineret til præst i den evangelisk-lutherske kirke. Én døde i alt for tidlig alder. Fire har i en periode gjort tjeneste uden for landets grænser, i den globale kirke. Over halvdelen virker i skrivende stund som præster/provster i den danske folkekirke, mens én virker som præst i en evangelisk-luthersk frikirke. Cirka en femtedel af redaktørerne arbejder i dag med teologi på videnskabeligt plan, på MF eller på universitetet.

Hvem skrev i tidsskriftet?

I 1970'erne var det de studerende. Det svarede ganske godt til datidens virkelighed. MF var noget nyt. Der var ikke mange præster og teologer, der var med på ideen om en alternativ præsteuddannelse. I hvert fald ikke mange, der arbejdede fagteologisk. Min gamle lærer, afdøde Jørgen K. Bukdahl skrev i 1968 om Indre Mission (og mente nok dermed hele den daværende kirkelige højrefløj), at de var "kraftige i kirkelivet, men hensygnende i den teologiske overvejelses verden". Så tog nogle studerende fat på at gøre noget ved det: I ungdomsoprørets ånd arbejdede de noget nyt op fra bunden. De ville give ungdommen ordet til at starte noget nyt. "Alle over 40 er indvandrere i den verden, vi nu lever i," skrev en anden af mine lærere, Anna Marie Aagaard, også i 1968. Så de studerende i MF-miljøet overlod ikke ordet til "de fremmede", men skrev selv i det blad, de startede. Det hed jo også et studenterblad, men deri var der noget meget tidstypisk i 1970'erne. Frem til 1980'erne blev artiklerne skrevet af MF's egne studerende med enkelte undtagelse: En tysk professor Beyerhaus, der var en god missionsteologisk ballast mod den politiske teologi og mod Kirkernes Verdensråd. En sognepræst Okkels, der med sin passende blanding af grundtvigiansk frisind og overbærenhed med de ungdommelige oprørere befandt sig godt i miljøet. En anden skribent var Helge Haystrup, der også hørte til en anden generation, men som var noget så sjældent som en præst med en teologisk grad, et voksende forfatterskab – samt så konservativ i teologi, som kirkehistorikere har det med at være. Haystrup faldt ikke på halen for de "nye" kætterier, som "tiden" krævede. Han havde set det hele før hos Augustin.

Sammenligner man det første årti af IXOYC med bladet for de sidste ti år har forfatterskaren skiftet præg. Bladets skribenter er i nogle tilfælde nogle af de engang oprørske studerende, der i mellemtiden er blevet doktorer og professorer. Rigtig mange hentes ind udefra, så det bedste af tidens *akademia* i ind- og udland træffes i tidsskriftet spalter. Nu er det tydeligvis ikke et blad af studenter for studenter, men et tidsskrift for kirken og fagteologien af blandt andet teologer.

Det er godt sådan. Resurserne er blevet flere. Kvaliteten højere. Dansk teologi har ændret sig. Bukdahl har ikke længere så meget ret som i 1968: Teologiske overvejelser finder nu også sted på kirkens højrefløj. Tillykke med det, DTTK! Og så spørger den gråhårede læser alligevel: Hvad med de studerende af i dag? Hvor kommer de til orde?

Hvad blev der skrevet om i tidsskriftet?

Professor P. G. Lindhardt, Aarhus Universitets navnkundige kirkehistorieprofessor, skrev engang i Kristeligt Dagblad om Menighedsfakultetet: "Hvad kan man vente sig af et menighedsfakultet? Ikke meget – det bliver uundgåeligt til typisk universitetsteologi, lidt mere konservativ, lidt mere statisk og kedsommelig, end man er vant til, visselig ikke uden lærdom" (KD 17/9 1984).

Gik det sådan i DTTK? Så vidt jeg kan vurdere, nej. Man skrev om mange forskellige emner, der hjalp læserne til at besinde sig på vidt forskellige emner af teologisk og kirkelig art. Man bragte ikke artikler for eksperterne, i form af forskningsrapporter over forskningens status i et lille hjørne af et lille felt i en enkelt disciplin. Man søgte at ramme balancen mellem at tage relevante emner op og belyse dem seriøst teologisk – til højnelse af refleksionsniveauet hos dem, der nu engang stod ude i marken og skulle tage stilling til mange ting. Og gerne ville gøre det på et lidt mere oplyst grundlag. At det lykkedes, synes det stigende antal af abonnenter at tyde på. Og det i en tid, hvor det er stadigt mere op ad bakke at udgive trykte blade.

P. G. Lindhardt skrev også, at han "har så vist intet mod det menighedsfakultet, der til ikke ringe undren for mange nu er dukket op." Selv undrede han sig ikke over MFs fremkomst, blandt andet fordi universitetsteologien havde nogle sære udglidninger, der efter hans mening ikke var "noget en præst har blot den svageste brug for eller, hvis han har, så kommer der en sær præstegerning ud af det".

I IXOYC blev der særligt plads til det, som mange præster synes, de har mest brug for: Praktisk Teologi. Bladet havde allerede i 1980'erne en overvægt af praktisk teologi, opmålt efter artikler var det 30%, der handlede om praktisk teologi. Tilsammen var det derimod kun 21%, der handlede om eksegetisk teologi. Det kan man beklage lidt. Eksegese har altid fyldt meget lidt i dansk kirkelig debat. Man henviser gerne til Grundtvig og Kierkegaard og til nød til Luther. Men Bibelen? Jo, eksegesen er med i tidsskriftet, men praktisk teologi fyldte mere.

Jeg har i forbindelse med min forskning i dansk kirkehistorie i 1800-tallet og 1900-tallet gennembladet mange årgange af teologiske tidsskrifter. Det arbejde har vist mig, hvor meget emner og temaer kan veksle blandt danske teologer fra årti til årti. Tidsskrifter afspejler ofte, hvad der er oppe i tiden. Eller også gør det netop ikke, men så afspejler de, hvad der er oppe i redaktørens hoved og hjerte. Man kunne gå igennem årgangene og se hvilken rolle Luther spillede. Eller den nyreligiøse bølge. Eller forandringen af Danmark i multietnisk retning. Eller det kirkelige opbrud med nye menighedsformer. Alt dette kunne være interessant, men pladsen tillader det ikke.

Fyrre, flot og funderet! Fyrre år er bladet. Flot er det ubestrideligt også. Mit ønske til fødselaren er, at det altid også må være funderet i Bibelen og kirkens tro. Så kan det bruges i kirkens mange forskellige virkeligheder.

Kurt E. Larsen

TOREGIMENTELÆREN – SÅ AKTUEL SOM NOGENSINDE

Horder af teologistuderende har gennem årene terpet sig igennem Luthers *Von weltlicher Obrigkeit* og var det ikke det tyske, det var galt med, så virkede emnet i sig selv så fjernt som maastrichttraktaten og om muligt endnu mere støvet. Har det nogen betydning i dag, at præster var “sværget ind” som embedsmand i kongens kirke, og ifølge Luther skulle arbejde rent og purt i “det åndelige regimente”? Ja!

De seismiske forskydninger, som vi i øjeblikket oplever i forholdet mellem stat, folk og kirke, går lige til hjertet af, hvad det vil sige at være kirke og kristen i en ny tid. Den gamle arbejdsfordeling kan ikke tages for givet. Billedet er derfor i øjeblikket mangfoldigt og plumret: Nogle taler stærkt for, at kirken skal engagere sig. Den skal udtale sig om nøden i verden og om økokrisen og handle mod uretfærdige strukturer. Andre vil hellere, at den er klar i sin forkyndelse af evangeliet, der pænt skal lægge sine våben i våbenrummet, når det går ud af kirken og ikke anvendes på verdens problemstillinger. Den distinktion, som Luther foretog, mellem verdsligt og åndeligt (og som i virknings-historien er blevet fordrejet og misbrugt), må derfor genovervejes – og opdateres.

Dette særnummer af DTTK er blevet til på baggrund af en temadag på Menighedsfakultet, oktober 2013, under overskriften Kirken og staten: Hvordan skal kristne forholde sig til denne verdens magter? Toregimentelæren til opdatering. Det blev her tydeligt, at problemstillingerne i toregimentelæren på én gang er urgamle og højaktuelle. Urgamle fordi, det var det

samme forhold de første kristne måtte finde svar på: Hvad skal man gøre, når kejseren kræver at blive kaldt for Kyrios (Herre), og man mener, at der kun er én Herre: Jesus? Kan man som borger ofre til ham med den ene hånd og med den anden tilbede Jesus? Og højaktuelle, på grund af de ovennævnte forskydninger i samfundets indretning og kirkens forsøg på at navigere under disse forandringer.

Det rejser spørgsmålet: Hvordan kan Luthers toregimentelære bidrage i vores aktuelle situation, når den er blevet til under forudsætninger, der i hvert fald delvist er under afvikling? Det er et spørgsmål, som har forgreninger ud i hele teologien og kristentroen. Det berører nemlig, hvad den kristne tro indbefatter; hvad frelse er; forholdet mellem Gud og skaberværket; skabelse og eskatologi; hvordan evangeliet får krop; hvor skellet går mellem, hvad kristne er forpligtede på, og hvad kristne har frihed til at skønne; og meget andet.

En fornyet refleksion på luthersk grund over forholdet mellem åndeligt og verdsligt vil bidrage til at opdatere navigationen mellem evangeliet som en tro og et levet liv; og således fremme kirker og kristnes forståelse og anvendelse af de bibelske anvisninger i vores tid. Denne udgivelse er således også første af flere bidrag, der i lyset af reformationsjubilæet i 2017 skal kaste lys over en aktuel udformning af luthersk teologi i dag.

Derfor: God læselyst!

Andreas Østerlund-Nielsen
og Morten Hørning Jensen

GUD OG DENNE VERDENES MAGTER

RELIGION OG POLITIK HOS PAULUS



Professor, theol. dr. Peter V. Legarth

RESUMÉ: Paulus' bestemmelse af den Kristus-troendes forhold til staten har været genstand for mangfoldige interpretationer. Jeg gengiver i artiklen to profilerede opfattelser af denne problemstilling og retter på den baggrund søgelyset imod Rom 13,1-7. Den overordnede pointe er, at Paulus skelner mellem den kristnes situation i menigheden og dennes situation i samfundet. Der gælder ifølge Paulus to forskellige værdisæt i de to sfærer. Jeg postulerer, at sondringen mellem menigheden og samfundet korresponderer med en gængs nytestamentlig distinktion mellem Guds rige og Guds vilje.

1. Indledning

Det er en påfaldende kendsgerning, at forholdet til staten ikke indgår i hustavlerne. Det hedder ikke, at den enkelte skal adlyde øvrigheden, og at øvrigheden skal sørge for og beskytte den enkelte borger. Man synes jo, at det ville være særdeles relevant for Paulus at bringe forholdet til øvrigheden på linje med de øvrige relationer vedrørende mand/hustru, forældre/børn og slave/herre. Men Paulus drager ikke den konsekvens.¹

Relationerne mand/hustru og forældre/børn har ifølge Paulus deres basis i skabelsen; det er ordninger, der er givet med skabelsen. Det er derfor ikke ordninger, der ifølge Paulus skal og kan ændres, endsige ophæves. Derimod er slave/herre en relation, der er givet med datidens samfund og

netop ikke med skabelsen. Det er en ordning, som Paulus anerkender, men han lader det ingenlunde være en Guds ordning. Paulus siger ikke, at den, der sætter sig op imod slaveriet, sætter sig op imod en Guds ordning. Slaveriet er tydeligvis en ordning, der principielt kan ophæves.

Men forholdet til staten indgår som nævnt ikke i hustavlerne. På den ene side lader Paulus ikke eksplicit forholdet til staten være baseret på skabelsen. Det hedder ikke, at øvrigheden er en skaberordning. På den anden side kan forholdet til staten heller ikke sammenlignes med forholdet til slaveriet. Evangeliets konsekvens er i sidste ende en ophævelse af slaveriet, men det giver ikke mening for Paulus at sige, at evangeliet i det lange løb skulle fritage den

Kristus-troende fra lydighed imod øvrigheden.

Men hvorledes skal Paulus' bestemmelse af forholdet til øvrigheden så bestemmes? Jeg vil i det følgende præsentere to bud på en besvarelse af dette spørgsmål. Jeg gengiver to markante positioner (Cullmann og talsmænd for *The Anti-Imperial Paul*). På dette grundlag rettes fokus mod Rom 13,1-7.

2. Cullmann

For en kristen er staten ifølge Cullmann ikke en endegyldig guddommelig institution; den er et provisorium (Cullmann 1957, 50). Staten tilhører denne verden, og når denne verden ophører, vil også staten ophøre (Cullmann 1957, 47). Staten er ikke en skaberordning, men den er en ordning, der er givet med eksistensen i denne verden.

Ps 110 spiller en stor rolle i NT. Denne salme forklarer bekendelsen af Jesus som Herre, og det hedder udtrykkeligt i den forbindelse, at Jesus har lagt alle fjenderne under sine fødder (jf. f.eks. 1 Pet 3,22; Fil 2,6ff; 1 Tim 3,16). Det er ikke jordiske magter, men de usynlige magter, som Jesus Kristus har besejret (jf. 1 Kor 15,25; Kol 1,20; 2,15). De eksisterer fortsat, men de har mistet deres selvstændige magt.

Det er i det lys, Paulus' forhold til staten ifølge Cullmann skal ses. På den ene side er det for Paulus klart, at staten får en vis værdighed, fordi den er en Guds ordning (Cullmann 1957, 58).² På den anden side er det for Paulus også klart, at de usynlige englemagter står bag øvrigheden.³

At det forholder sig sådan, fremgår ifølge Cullmann tydeligt af 1 Kor 2,8, men også af 1 Kor 6,1-11, hvor Paulus erklærer, at de kristne en gang skal dømme engle. Pointen er, at de kristne ikke skal lade deres uenigheder afgøre af staten, for netop de kristne skal en gang sidde til doms over de magter,

som nu usynligt står bag staten (Cullmann 1957, 59). Og i Rom 13,1-7 benytter Paulus en formulering, *evxousi,ai*, som også rummer en reference til de usynlige magter.

Konklusionen er ifølge Cullmann, at ordet *ἐξουσία* i Rom 13,1-7 har en dobbelt betydning: *englemagter* og *øvrigheder* (Cullmann 1957, 60).⁴ Man kan derfor ikke uden videre oversætte Rom 13,1: *Enhver skal underordne sig øvrighederne*,⁵ men snarere: *Enhver skal underordne sig magterne* (Cullmann 1957, 90).

Cullmann pointerer, at de åndemagter, der er nævnt i Rom 13,1-7, på den ene side er gode og på den anden side onde. De er gode i den forstand, at de er besejrede af Jesus Kristus og underkastet hans herredømme. Men de er onde i den forstand, at de bestandigt vil frigøre sig fra Jesu Kristi herredømme (Cullmann 1957, 94). Det er i den konkrete situation derfor vanskeligt at afgøre, om englemagterne er gode eller onde.

De besejrede åndsmagter står altså bag øvrigheden ifølge Paulus. Det er forklaringen på, at øvrigheden er et provisorium. Den er ikke guddommelig, men indesluttet i Guds vilje. De kristne må derfor forholde sig kritisk til enhver stat, men må på den anden side adlyde den stat, der holder sig inden for sine grænser. Hvis staten gør sig selvstændig, absolut og guddommelig, gør den sig til Antikrist.

Efter min opfattelse har Cullmann dermed ydet et tankevækkende bidrag til forståelse af Paulus' udsagn om øvrigheden. Den afgørende pointe er, at Jesus Kristus er herre, og det betones, at Jesu Kristi herredømme omfatter både kirken og verden. Men det er en alvorlig svaghed ved Cullmanns tese, at Paulus ikke i Rom 13,1-7 eksplicit udtaler, at øvrigheden står i tjeneste for de dæmoniske magter. Cullmann mangler det definitive bevis for, at

Paulus finder åndsmagter bag øvrighedens virke. Det er også overraskende, at Paulus ikke reserverer sig over for øvrigheden; det måtte man vente, hvis tanken er, at staten i virkeligheden er behersket af dæmoniske magter. Endelig er det påfaldende, at Jesus Kristus slet ikke er nævnt i denne tekst. Hvorledes skulle romermenigheden blive klar over, at Paulus her underforstår Jesu sejr over åndemagterne?

3. Den antiimperiale Paulus

The *Post-Colonial Paul* eller *The Anti-Imperial Paul* er betegnelser, der benyttes om de aktuelle bestræbelser på i en række paulinske tekster og tankegange at finde latente opgør med kejsermagten og kejserideologien. Det er en forskningstradition, som tillige blandt evangelikale har fundet en vis tilslutning, men også en reservation (McKnight og Modica 2013).

Kejserkulten var særdeles udbredt i Romerriget, især uden for Rom⁶. På vejene fandtes milesten, der markerede afstande og dato. De bar inskriptionen *Imp. Caesar Divi F. – kejser Caesar, Guds Søn* (Crossan og Reed 2004, 187, 192f, 204f). Men også i selve Rom er kejserkulten dokumenteret, f.eks. gennem inskriptionen på Titus-buen i Rom (Crossan og Reed 2004, 350-356) og inskriptioner overalt i det arkæologiske Rom (Crossan og Reed 2004, 356-364).

Det er evident, at bl.a. Paulus måtte forholde sig kritisk til kejserkulten. Der er imidlertid ikke særligt mange eksplicite afvisninger af kejserkulten, men spørgsmålet er, om ikke der er en stribe implicite angreb på kejserkulten hos Paulus⁷. I den forskning, som går under navnet *The Anti-Imperial Paul*, leder man efter sådanne latente tilbagevisninger af kejserkulten i de paulinske breve.

N.T. Wright er i sine seneste bøger blevet eksponent for en læsning af Paulus, der

finder et opgør med kejserideologien i de paulinske tekster. Wright konkluderer en drøftelse af denne problemstilling i *Paul and the Faithfulness of God* med følgende ord: "When Paul places Rome and Caesar on this cosmic map he is indeed cutting them down to size. He is mocking their own global and cosmic boasts. [...] In a world where many were eagerly worshipping Caesar and Rome, Paul not only reaffirmed the Jewish monotheism which undermined all such self-serving and tyranny-supporting blasphemies, but also offered repeated hints that the specific claims of this emperor and this empire fell significantly within those larger categories. In a world where many, not least many zealous Jews, were eager for military revolution and rebellion against Rome, Paul insisted that the crucial victory had already been won, and that the victory in question was a victory won not by violence but over violence itself. [...] The power and pretensions of Rome are downgraded, outflanked, subverted and rendered impotent by the power of love: the love of the One God revealed in the crucified and risen Jesus, Israel's Messiah and Caesar's lord" (Wright 2013, 1319).

Jeg nævner nogle eksempler på tekster, hvor man finder sådanne implicite afvisninger af kejserkulten. Når Paulus i Kol 1,6.10 udtaler, at menigheden bærer frugt og vokser, kan der heri være indeholdt en afvisning af Rom som kilde til frugt og vækst. Sloganet i 1 Thess 5,3: *Fred og ingen fare!* (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) kan i virkeligheden have været et slogan for *pax romana*. Når Paulus i Fil 3,20 skildrer det himmelske borgerskab, kan Paulus' anliggende være at formane de troende til at være mere tro over for Jesus end over for kejseren. Paulus opstiller i givet fald en kontrast mellem borgerskabet i Rom og borgerskabet i himlene. Romerbrevet kan læses som

et 'anti-imperialist letter' (Robert Jewett), dvs. Paulus' svar på Roms hævde af guddommelig magt.

Rom 13,1-7 skal ifølge Crossan og Reed ikke læses som en generel beskrivelse af forholdet til øvrigheden, men teksten er tværtimod at forstå i lyset af menighedens situation under den gamle kejser Claudius og den nye kejser Nero. Paulus skriver fortrinsvis til de såkaldt *svage* kristne i menigheden. Paulus formaner dem til ikke at gøre oprør imod øvrigheden, når de vender tilbage til Rom, hvorfra mange kristne var fordrevet ved Claudius-ediktet år 49/50.

En vigtig kontekst for Rom 13,1-7 er desuden "the hierarchy of the negative" (Crossan og Reed 2004, 394). Der er tider, hvor man er nødt til at vælge noget negativt for at undgå noget, der er endnu mere negativt. Man må vælge det mindst onde. Men der kommer en tid, da man slet ikke skal vælge det onde. Dette kan forklare situationen i Rom 13,1-7. Det mindst onde for menigheden i Rom er i den givne situation at adlyde øvrigheden, men der kommer et tidspunkt, da det gode skal vælges, nemlig ulydigheden over for Rom: martyriet.⁸

Det er indlysende, at kristologien er vigtig i denne antiimperiale læsning af Paulus. Bekendelsen til Jesus Kristus rummer i vid udstrækning en latent polemik imod kejseren og kejserkulten ifølge denne forskningstradition. Når de kristne bekendte Jesus som ku,riøj, bekendte de på samme tid, at kejseren ikke er ku,riøj (Wright 1997, 88). At bekende Jesus som Herre var uvilkårligt ensbetydende med forræderi imod kejseren. Det er Jesus Kristus og ikke kejser Augustus, der er Guds Søn.⁹ Over for kejserens selv-forherligende guddommelighed står Kristi tjenende og kenotiske guddommelighed. Kejseren var Guds Søn og som sådan hersker, men Jesus er Guds Søn, og som sådan var han tjener og blev han kors-

fæstet (Crossan og Reed 2004, 242). Keno-se-kristologien står i skarp modsætning til kejser-ideologien (Crossan og Reed 2004, 284–291). Konsekvensen er, *ατ εὐαγγέλιον* ikke er godt nyt om kejseren, men godt nyt om Jesus Kristus.¹⁰

Som nævnt er der tale om en forskningstradition, som har relativ stor gennemslagskraft. Vi bliver på velgørende måde mindet om forholdene for de første kristne. De levede i en verden, hvor kejserideologien gennemsyrede hverdagen i stort og småt. Men jeg forholder mig på den anden side også kritisk til denne læsning af Paulus. Først og fremmest kræves der metodisk stringens i søgen efter antiimperiale tekster hos Paulus. Hvad man læser mellem linjerne, skal have dokumentation i linjerne for nu at sige det på den måde. De underforståede hints må kunne dokumenteres. I modsat fald bliver der tale om en indlæsning af yndlingsideer i de paulinske tekster. Det er et metodisk problem at skulle læse "mellem linjerne" og finde skjulte koder; der må kunne gives nogle utvetydige kriterier for at afgøre, hvornår en tankegang er underforstået hos Paulus (Barclay 2007, 1-19).

Det er et afgørende problem med en antiimperial læsning af Paulus, at Lukas ikke i ApG tegner et sådant billede af Paulus. Her er det overordnede perspektiv, at Paulus ikke sætter sig op imod Rom eller kejseren. Tværtimod. Claudius Lysias skrev ifølge ApG 23,29 til statholderen Felix: *Jeg fandt ud af, at han var anklaget for nogle stridsspørgsmål i deres lov, men at der ikke forelå nogen anklage, der kunne medføre dødsstraf eller fængsel*; tilsvarende i ApG 25,19f.25. Det kan i ApG 26,31 hedde: *Den mand har ikke gjort noget, som kræver dødsstraf eller fængsel*.

De kristne udgør ifølge Lukas ikke en trussel imod romermagten. Der rettes gan-



**De kristne må derfor forholde sig kritisk
til enhver stat, men må på den anden side
adlyde den stat, der holder sig inden
for sine grænser**



ske vist den anklage imod Paulus og hans medarbejdere, at *de forkynder skikke, som det ikke er tilladt os romere at antage eller følge* (ApG 16,21). Tilsvarende i ApG 17,7: *De handler alle i modstrid med kejserens forskrifter, for de siger, at en anden er konge, nemlig Jesus* (sml. ApG 23,28f; 25,8f.18f; 26,31). Men det overordnede billede i ApG er ikke desto mindre, at Paulus er uskyldig i enhver forbrydelse imod Rom.¹¹ ApG fremstiller ikke Paulus som *antiimperial*.

De begreber, som Paulus benytter, har overvejende deres baggrund i LXX. Paulus citerer jo igen og igen fra GT; han alluderer til GT-tekster, og ganske ofte findes et ekko af bibelsk tankegang i hans breve. Det er efter min opfattelse langt mere sandsynligt, at Paulus' primære forståelsesbaggrund er at finde i de bibelske skrifter og ikke i en polemik imod kejseren og kejserkulten (Bird 2013, 149); det vil under alle omstændigheder bero på et vanskeligt skøn at vurdere, i hvor grad der også er indeholdt en antiimperial polemik i sådanne tekster.

Det lader sig efter min opfattelse ikke med nogen sandsynlighed godtgøre, at Paulus anser afvisningen af kejserideologien som central. Kampen står ifølge Paulus mellem lyset og mørket, mellem fordærvmagterne synd, død og djævel på den ene side og Jesus Kristus på den anden side. Paulus tager det for givet, at der er en kamp mellem åndelige magter, og Paulus afviser med kraft afgudsdyrkelsen, fordi han bag den ser dæmoniske magter. Det er her kampen står, ikke i et opgør med kejseren i Rom.¹²

4. Rom 13 – nogle refleksioner

Rom 13,1-7 er en tekst, som volder vanskeligheder for fortolkningen. Den uforbeholdne formaning om underordning under myndighederne synes ganske overraskende i lyset af de kristnes erfaringer med øvrigheden.¹³

På den anden side er det påfaldende, at Paulus overhovedet forholder sig til øvrigheden. Qumranmenigheden isolerede sig i et klosterlignende samfund ved Dødehavet. Og der opstår i den senere kirkes historie en decideret klosterbevægelse. Men Paulus opfatter det tilsyneladende ikke som et ideal, at den kristne menighed udgør et parallelsamfund med sin egen øvrighed. Idealet er netop ikke at gå ud af verden, som Paulus udtrykker det i 1 Kor 5,10. Menigheden er ikke af verden, men den er i verden med alt, hvad dette indebærer. Idealet er ikke separatisme (White 2009, 305-333).

4.1 Tekstens kontekst

Det er evident, at vi med afsnittet i Rom 13,1-7 ikke befinder os i centrum af den paulinske teologi. Vi er i periferien af det, som overordnet set er Paulus' anliggende. Når dette tekstafsnit alligevel er vigtigt, beror det på, at netop disse vers er de mest omfattende, når det gælder Paulus' beskrivelse af menighedens forhold til øvrigheden. Paulus tangerer andre steder øvrigheden i sine breve, men dels er disse tekster usikre som referencer til øvrigheden, dels rummer de blot nogle spredte sidetanker i en sammenhæng, hvor Paulus drøfter andre spørgsmål. Men i Rom 13,1-7 redegør Paulus i et længere tekstafsnit for den kristne menigheds relation til den politiske magt. Her er ikke tale om en sidebemærkning i en tekst, der handler om noget andet; men Paulus sætter eksplicit fokus på menighedens forhold til øvrigheden.

4.2 Tekstens 'profane' karakter

Der er ikke noget specifikt kristent præg over teksten i Rom 13,1-7; teksten er ret beset "profan". Den terminologi, der er mest karakteristisk for den kristne tro, mangler i Rom 13,1-7.¹⁴ Paulus vælger i stedet ord og fraser som *θεός, διαταγή, πᾶσα ψυχή, συνείδησις, μάχαιρα, λειτούργος*,

φόβος, ἐξουσία, διαταγή, διάκονος, ἔκδικος, ὑποτάσσω οἱ ὀργή. Dertil kommer, at Paulus' formaning ikke får den sædvanlige motivering i frelsens 'allerede'. Paulus begrunder ikke formaning med evangeliet. Paulus argumenterer rationelt, men ikke kristeligt.

Endvidere udtrykker Paulus ikke nogen forventning om, at øvrigheden handler i overensstemmelse med det kristne evangelium. Øvrigheden handler med frygt og vrede og med sværd og straf, men ikke med kærlighed og syndernes forladelse.

Tekstens unikke karakter kan illustreres ved en sammenligning af Rom 13,1-7 og f.eks. Rom 12. Der er en markant forskel på de to tekster. (a) Rom 12 er henvendt til menigheden, mens Rom 13,1-7 er henvendt til ethvert menneske.¹⁵ (b) I Rom 12 begrundes etikken med evangeliet, men i Rom 13,1-7 foreligger ikke en specifik kristelig begrundelse for lydigheden imod øvrigheden. (c) I Rom 12 beskæftiger Paulus sig med forholdene i menigheden og i Rom 13,1-7 med forholdene i samfundet. Og her gælder to helt forskellige normsæt. Normen i menigheden er, at ondt gengældes med godt, men i samfundet er normen, at den, der gør det onde, skal straffes.

4.3 Paulus' argumentation i Rom 13,1-7

Paulus henviser i Rom 13,1-7 ikke til GT. GT rummer ikke så få ord om hedenske regenter, som siges at udføre Guds vilje: Es 10,5-11; 44,28-45,5; 46,11; Jer 29,4-9; 27,6-11; desuden Dan 1,2; 2,21.37-49; 4,25.32; 5,18; Ezra 6,10; Ordsp 8,15f; Bar 1,11; 1 Makk 7,33; Visd 6,1-11 (Wright 2002, 718). Men det er bemærkelsesværdigt, at Paulus slet ikke inddrager sådanne GT-tekster, som ville kunne støtte ham i hans formaning til underordning under øvrighederne. Paulus inddrager heller ikke Israels historie i sin formaning til underordning under øvrighederne.

4.4 Tekstens foranledning

Uanset hvorledes vi skal opfatte tekstens foranledning, må ordene i Rom 13,1-7 alligevel fortolkes som en formaning, som har almen betydning. Jeg læser ikke denne tekst som en tekst, der er situationsbestemt og i den grad forbundet med en bestemt politisk situation, at det gør det vanskeligt eller snarere umuligt at drage nogle generelle konklusioner af Rom 13,1-7.¹⁶ Der er – så vidt jeg kan se – ikke noget i teksten, der godtgør, at denne tekst kun vedrører en konkret situation i romermenighedens historie. Teksten er som sådan ikke situationsbestemt.

På den anden side er Paulus ikke i denne tekst fortaler for en almengyldig lære om staten. Teksten er kortfattet og slet ikke udtømmende. Paulus har tydeligvis ikke ønsket en tilbundsgående bestemmelse af menighedens forhold til øvrigheden. Paulus siger her ikke alt, hvad der er værd at sige om forholdet til øvrigheden, men han siger ikke desto mindre nogle vigtige ting om menighedens forhold til øvrigheden.

4.5 Forholdet til øvrigheden

Paulus formaner til lydighed imod en øvrighed, der ikke er sekulær. En skarp adskillelse af religion og politik fandtes ikke. Man levede ikke i to adskilte riger, et politisk og et religiøst, kejserens rige og Guds rige. Men til kejserens rige var knyttet religiøse forestillinger. De kunne variere fra tid til anden. De kunne variere fra sted til sted. Påberåbelsen af kejserens guddommelighed var ikke nær så intens i selve Rom som alle andre steder i Romerriget i midten af 50'erne eKr. Men alligevel var det umiskendeligt for enhver i Romerriget, at kejseren gjorde krav på at være Guds Søn og på at have guddommelig magt. Det er meget overraskende, at Paulus i netop den situation kan formane til lydighed imod øvrighederne.

Også af andre årsager er Paulus' ordvalg i Rom 13,1-7 opsigtvækkende. Kejser Claudius havde få år tidligere¹⁷ fordrevet alle jøder og dermed også alle jødekristne fra Rom. Det havde påvirket romermenigheden meget. Mange af menighedens medlemmer var blevet spredt rundt om i Romerriget; der havde været tale om en simpel etnisk udrensning. I en periode bestod menigheden kun af hedningekristne. Men alligevel gælder det: Øvrigheden skal adlydes, for selv den romerske kejser er Guds tjener.

Paulus' ord skal også ses i lyset af, at romerne jo var dybt involveret i henrettelsen af Jesus. De kunne sagtens have skånet Jesus, men det gjorde de ikke. Og Jesus blev jo ikke genstand for en retfærdig domshandling. Pilatus vidste, at Jesus var uskyldig, men alligevel bøjede han sig for presset og overgav Jesus til korsfæstelse. Ville Paulus virkelig sige, at de kristne skal underordne sig Pilatus?¹⁸

Da Paulus skrev Romerbrevet, var han på vej til Jerusalem, på vej til et folk, der oplevede romermagten som en besættelsesmagt. I den situation kunne man forestille sig, at Paulus ville udtrykke reservation over for øvrigheden, når den er en besættelsesmagt. Men det gør Paulus ikke. Tværtimod. Paulus' ord i Rom 13,1-7 ville svare til, at en dansker under Anden Verdenskrig havde sagt, at nazisterne skulle adlydes, fordi de jo udgjorde en Guds orden. Det er meget forbløffende, at Paulus kan udtale sig, som han gør.

Paulus selv havde oplevet forfølgelse fra de lokale myndigheder (ApG 16,22-24; 24,1-8; jf. 1 Thess 2,2). Paulus siger, at han har været udsat for straffeaktioner: *jeg har fået pisk tre gange, er blevet stenet én gang, har lidt skibbrud tre gange, jeg har drevet rundt på det åbne hav et helt døgn* (2 Kor 11,25), og det er sandsynligt, at det er romerske

embedsmænd, som har stået bag nogle af disse straffeaktioner (Mott 1993, 141). Men det er altså den selvsamme Paulus, der befaler, at den kristne menighed skal underordne sig de givne øvrigheder.

4.6 Øvrigheden som Guds tjener

Øvrigheden skal adlydes, fordi den ifølge Paulus er fra Gud og er indsat af Gud (Rom 13,1). Ja, Paulus går endda så vidt som til at sige, at der ikke findes en øvrighed, som ikke er indsat af Gud. Det er et forbløffende udsagn, hvis man skal tage det for pålydende.

Men Paulus' pointe er med andre ord, at et menneske ved at forholde sig til øvrigheden forholder sig til Gud. Paulus tænker ikke på to adskilte områder, hvor Gud råder i det ene og øvrigheden i det andet. Gud råder overalt, også i det område hvor øvrigheden hersker. Sagt på en anden måde: Et menneske kan ikke hævde at være lydigt imod Gud, hvis dette menneske på samme tid er ulydigt imod øvrigheden. Og Paulus nævner helt specifikt de direkte og de indirekte skatter i den forbindelse. Det var åbenbart her, problemet var aktuelt i Rom. Ja, afsnittet når sit klimaks i denne omtale af skatteforholdene. Paulus siger utvetydigt klart, at hvis man i skatteforhold er ulydig imod øvrigheden, er man dermed også ulydig imod Gud. Forholdet til Gud udspiller sig i hverdagens gøremål.

Paulus motiverer lydigheden imod øvrigheden positivt og negativt (Schreiner 1998, 680). Øvrighedens straf skal frygtes; øvrigheden bærer jo ikke sværdet for ingenting, siger Paulus (Rom 13,4). Et menneske adlyder samfundets love, fordi det ellers bliver straffet. Kriminalitet holdes i ave med lange fængselsstraffe.

Men Paulus formulerer det også positivt: *for samvittighedens skyld* (Rom 13,5). Et menneske ved i sin samvittighed, hvad

der er det rigtige. Det enkelte menneske har et moralsk ansvar og en moralsk pligt; det ved i sin samvittighed, at det forholder sig sådan, og det retskafne menneske handler i overensstemmelse hermed.

Paulus omtaler ikke Jesus Kristus som kejser, som den virkelige kejser eller lignende. Vel er der et sprogligt overlap mellem kejseren og Jesus Kristus (ku,rioi, *dominus*), men det indebærer overraskende nok ikke en tilsidesættelse af kejseren. Og selvom de kristne venter en dag, da ethvert knæ skal bøje sig for Jesus Kristus, indebærer det ikke, at de kristne kan tage loven i egen hånd.

4.7 Øvrighedens værdigrundlag

Det kristne evangelium skal ifølge Paulus ikke fungere som en samfundsorden. Evangeliet skal ikke fungere som en grundlov i samfundet. Men hvilket normgrundlag har samfundet ifølge Paulus? Vi får ikke megen information hos Paulus. Men efter min vurdering giver han en antydning. I Rom 12,2 bestemmer Paulus Guds vilje som *det gode, det som behager ham, det fuldkomne* (τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον). *Det gode* er Guds vilje.¹⁹

Paulus henviser i formaningsafsnittet i Romerbrevet gentagne gange til *det gode*, og dette gælder også Rom 13,1-7. Han slutter det foregående kapitel med en formaning om at overvinde det onde med det gode (Rom 12,21). Og det hedder i Rom 13,3, at borgeren ikke skal frygte for øvrigheden, hvis han eller hun øver det gode. Og eksplicit siger Paulus i Rom 13,4, at øvrigheden er Guds tjener med henblik på det gode for den enkelte borger (σὺ ἐῖς τὸ ἀγαθόν). Det må i Paulus' tankegang betyde, at øvrigheden er sat til at udvirke Guds vilje. Normgrundlaget er med andre ord Guds vilje.

Samfundet skal ifølge Paulus altså indrettes efter Guds vilje. I Rom 1-2 udtaler

Paulus, at hedninger, som ikke har loven, ikke desto mindre handler efter loven, fordi de har lovens gerning skrevet i deres hjerter (Rom 2,14f). Eller sagt på anden måde: Hedninger, som ikke har Moseloven, handler i overensstemmelse med Guds vilje, fordi Guds vilje er indskrevet i deres hjerter. Parallelt siger Paulus, at det man skal vide om Gud, er åbenbart for ethvert menneske (Rom 1,19). Guds usynlige væsen har kunnet ses siden verdens skabelse, siger Paulus (Rom 1,20). Igen kan vi omskrive Paulus' ord på den måde, at Guds vilje er åbenbar for ethvert menneske. Guds vilje kan så at sige aflæses af skaberværket.

Øvrighedens værdigrundlag er Guds vilje. Hvorledes dette konkret kommer til udtryk, må skønnes i det enkelte tilfælde.

4.8 Øvrigheden under Guds myndighed

Øvrigheden er Guds tjener og er derfor underlagt Gud og er ikke sin egen tjener. Øvrigheden står til ansvar over for Gud. Paulus siger det ikke eksplicit, men det er givetvis indeholdt i bestemmelsen af øvrigheden som Guds tjener (Rom 13,4). En tjener vil jo blive dømt efter, hvorledes han har forvaltet sit ansvar, og dette gælder rimeligvis også øvrigheden (Wright 2002, 680).

Paulus' anliggende om øvrigheden som Guds tjener er vigtigt. Paulus beskriver dermed normalsituationen. Men der er jo også undtagelser fra denne normalsituation. For man kan selvsagt forestille sig, at øvrigheden optræder på en sådan måde, at den netop ikke er Guds tjener. Staten kan gå hen og blive et dyr (Åb 13; jf. Dan 7). Ja, Paulus forudsiger den situation, da den antikristelige magt vil sætte sig i Guds tempel og udgive sig for at være Gud (2 Thess 2,1-12). Det er klart, at den kristne menighed ikke skal underordne sig under denne antikristelige politiske magt. Her gælder

det: De troende skal adlyde Gud mere end mennesker. Dette forbehold artikuleres ganske vist ikke eksplicit i Rom 13,1-7, men i lyset af nytestamentlige udsagn herom er der ikke tvivl: Hvis lydigheden imod øvrigheden kommer i konflikt med lydigheden imod Gud, må lydigheden imod øvrigheden vige. Paulus må forstås således, at menigheden alene skal adlyde den øvrighed, der er Guds tjener. De troende er kaldet til protest, hvis øvrigheden overskrider sine beføjelser. Øvrigheden er i stand til at afsætte sig selv som Guds tjener.

5. Konklusion

Jeg indledte denne artikel med en præsentation af blandt andet Oscar Cullmann og N.T. Wright. Min anke imod dem er, at de efter min opfattelse ikke tager tilstrækkeligt hensyn til Paulus' sondring mellem de værdisæt, som er gældende i menigheden helholdsvis samfundet. Lidt tilspidset formuleret: Den kristne lever ifølge Paulus ikke i blot ét rige, hvor Jesus Kristus er Herre, men i to riger, to verdener.

Hvorledes kan man i øvrige bestemme denne paulinske sondring mellem de to ver-

dener? Mit svar vil være, at Paulus parallelt hermed distingverer mellem Guds rige og Guds vilje. Guds vilje sker i såvel menighed som samfund, men Guds rige gør sig ifølge Paulus udelukkende gældende i den kristne menighed (Rom 14,17; 1 Kor 4,20; Kol 1,13; 4,11). Guds rige er frelsens rige.

Således er sprogbrugen efter min opfattelse også i evangelierne. Når Jesus proklamerede, at Guds rige er kommet nær, er det en proklamation af, at frelsen er kommet nær. I Fadervor beder vi: *ske din vilje og komme dit rige*. Vi beder ikke om det samme i de to bønner. Vi beder om, at Guds vilje (*det gode*) må ske i enhver henseende, inden for og uden for den kristne menighed. Guds vilje er det gode, og denne Guds vilje skal være normerende i både menigheden og samfundet. Og vi beder om, at Guds rige må komme, at syndernes forladelse må blive en virkelighed for stadigt flere mennesker, at evangeliet må blive spredt til stadigt flere mennesker. *Komme dit Rige* er ikke en bøn om ordnede forhold i samfundet, men det er en bøn om frelse fra fortabelse og Guds vrede.

NOTER

- 1 Jf. vedrørende relationen mellem Rom 13,1-7 og hustavlerne bl.a. Towner 1999, 149-169.
- 2 Men det er klart, at Paulus ikke tillader de kristne at adlyde staten, hvis staten kræver en lydighed, som alene tilkommer Gud.
- 3 Ifølge en udbredt opfattelse i urkristendommen virker usynlige magter bag alle jordiske foreteelser.
- 4 Cullmann føjer til, at det hebraiske ord *sar* også kan betegne både de dæmoniske og de jordiske herskere. Cullmann behandler spørgsmålet om denne dobbelte betydning af ordet *evxousi,a* i en ekskurs i Cullmann 1957, 81-98.
- 5 Det er påfaldende, at svenske oversættelser ofte gengiver *evxousi,a* med en singularisform, f.eks. Svenska Folkbibeln: *den överhet hon har över sig*.
- 6Vedrørende kejserkulten henviser jeg til de tidshistoriske standardværker, bl.a. Wagner 2001, 204-207.
- 7 En parallel fra Danmarks historie kunne være Johan Ottesens sang: *Det haver så nyligen regnet fra 1890, som jo ikke handler om vejret, men om præsters erobring af Slesvig-Holsten i 1864*.
- 8 *Det ville gavne denne fortolkning, hvis det kunne påvises, at der er forbehold i teksten i formaningen om lydighed imod øvrigheden*. Hvor finder Crossan dette forbehold? Endvidere: Hvoraf fremgår det, at Rom 13,1-7 skulle være adresseret specielt til de svage i menigheden i Rom? Det er vanskeligt at få andet indtryk, end at der her er tale om en tekst, som er ubekvem, og som der skal findes en god forklaring på.

- 9 "... to proclaim Jesus as Son of God was deliberately denying Caesar his highest title ... to announce Jesus as Lord and Savior was calculated treason" (Crossan og Reed 2004, 11). Inskription i Piazza di Montecitorio: Imp. Caesar. Divi.F. Augustus. Pontifex Maximus - Emperor Caesar, Son of Divine Augustus, Chief Priest ... (Crossan og Reed 2004, 101)
- 10 Jf. en overskrift hos Crossan-Reed: The Gospel of Caesar Augustus as Lord (Crossan og Reed 2004, 236–242).
- 11 Crossan-Reed finder billedet af Paulus i ApG aldeles fortegnet og uden historisk troværdighed. Crossan-Reed erklærer, at Paulus i ApG bliver en kristen af Lukas' tid, ikke en kristen af Paulus' egen tid (Crossan og Reed 2004, 28).
- 12 Dette er med rette blevet fremhævet af Barclay 2007.
- 13 Moo giver en overskuelig præsentation af forskellige tolkningsforsøg, når det gælder Rom 13,1-7: "(1) Paul does not demand such submission at all... (2) Paul is naive about the evil that governments might do or demand that we do... (3) Paul was demanding submission to the government only for the short interval before the kingdom would be established... (4) Paul demands submission to 'authorities' interpreted as both secular rulers and the spiritual powers that stand behind them, only as long as those authorities manifest their own submission in Christ... (5) Paul is demanding submission to secular rulers only of the Roman Christians and only in the immediate situation they are facing... (6) Paul demands submission to government only as long as the government functions as Paul says it should function in vv. 3-4... (7) Paul demands a 'submission' to government: not strict and universal obedience..." (Moo 1996, 807–810).
- 14 Feks. Ἰησοῦς Χριστός, πνεῦμα, κύριος, υἱὸς θεοῦ, θεὸς πατὴρ, εὐαγγέλιον, νόμος, σταυρός, ἀνάστασις, πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς, χάρις, εἰρήνη, ὑπακοή, ἁμαρτία, παρακοή, νύξ, σωτηρία, σῶζω, δικαιοσύνη θεοῦ, βασιλεία θεοῦ, ζωὴ αἰώνιος, ζωὴ, ἐκκλησία, ναὸς θεοῦ, σῶμα Χριστοῦ, ἀδελφός, χάρισμα, ἀλλήλος, κοινωνία, βάπτισμα, εὐχαριστία, προσωυχή, γέγραπταί, γραφή, ἀπόστολος, Ἰουδαίος, Ἰσραήλ, καιρός.
- 15 Jesus siger i Joh 8,7, at den, der er uden synd, skal kaste den første sten. Dette er ikke et opgør med jurisdiktionen i Israel. Jesus vil ikke hævde, at kun den dommer, der er syndfri, kan fælde en retfærdig dom. Men Jesu ord gælder den enkeltes forhold til Gud. Jesus befinder sig med sin bemærkning ikke i Rom 13, men i Rom 12!
- 16 Jeg reserverer mig dermed også over for Käsemann, når denne lader Rom 13,1-7 sigte til lokale embedsindehavere og ikke til øvrigheden som institution: "Es handelt sich um jenen Kreis von Machtträgern, mit denen der kleine Mann in Berührung kommen kann" (Käsemann 1980, 342). Stillingtagen til Käsemann hos Hebsgaard, 40f.
- 17 Dvs. år 49/50 eKr.
- 18 Man kan finde en vis parallel i Joh 19,11, hvor Jesus om Pilatus siger, at han har sin politiske magt fra Gud, men dette siger Jesus vel at mærke om den Pilatus, som i næste øjeblik fælder dødsdom over Jesus.
- 19 Anderledes hos Towner 1999, 149–169, hvor det gode tolkes som en henvisning til den romerske velgørenhedskonvention.

LITTERATUR

- Barclay, John. 2007. «Why the Roman empire was insignificant to Paul». I, 1–19.
- Bird, Michael F. 2013. «'One Who Will Arise to Rule Over the Nations'. Paul's Letter to the Romans and the Roman Empire». I *Jesus is Lord - Caesar is not. Evaluating Empire in New Testament Studies*, redigeret af Scot McKnight og Joseph B. Modica, 146–165. Downers Grove: IVP Academic.
- Crossan, John Dominic, og Jonathan L Reed. 2004. *In Search of Paul: How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*. New York: HarperOne.
- Cullmann, Oscar. 1957. *Staten i Nya Testamentet Hewett-föreläsningar hållna i USA 1955*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförl.

- Hebsgaard, Torben. *Paulus' syn på den romerske øvrighed. Med hovedvægt på Rom 13,1-7. Speciale i Ny Testamente.*
- Käsemann, Ernst. 1980. *An die Römer*. 4., durchgesehene Aufl. Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen.
- McKnight, Scot, og Joseph B. Modica, red. 2013. *Jesus Is Lord, Caesar Is Not: Evaluating Empire in New Testament Studies*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Moo, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans BB*. New international commentary on the New Testament. Eerdmans.
- Mott, S.C. 1993. «Civil Authority». *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.
- Schreiner, Thomas R. 1998. *Romans*. Baker exegetical commentary on the New Testament 6. Baker Academic.
- Towner, Philip H. 1999. «Romans 13:1-7 and Paul's Missiological Perspective: A Call to Political Quietism or Transformation?» I *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, redigeret af Sven K. Soderlund og N.T. Wright, 149-169. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wagner, Hartvig. 2001. *Nytestamentlig tidshistorie: en oversigt*. 3. udgave. Herning: Wagner.
- White, Joel. 2009. «Anti-Imperial Subtexts in Paul: An Attempt at Building a Firmer Foundation». *Biblica* 90: 305–333.
- Wright, N.T. 1997. *What Saint Paul really said: was Paul of Tarsus the real founder of Christianity?* Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2002. *The Letter to the Romans*. The New Interpreter's Bible 10. Nashville: Abingdon.
- . 2013. *Paul and the Faithfulness of God*. Christian Origins and the Question of God 4. Minneapolis: Fortress Press.

FORFATTEROPLYSNING

Peter V. Legarth
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 8200 Aarhus N
 +45 73 56 12 50

TOREGIMENTELÆREN I PRAKSIS

FORHOLDET MELLEM KIRKE OG STAT I DANMARK



Lektor, ph.d. cand.theol. Kurt E. Larsen

RESUMÉ: I denne artikel bydes der på en tur gennem Danmarks kirkehistorie ud fra temaet: Forholdet mellem kirke og stat. I hver af historiens hovedepoker søges det indkredset, hvad ordet *kirke* betød på det pågældende tidspunkt og hvad ordet "stat" betød i den epoke.

965-1104: Den germanske stammekirkes tid

På Jellingestenen står, at kong Harald samlede hele Danmark og Norge og gjorde danerne kristne. Derfor kan man sige, at ifølge stenens oplysninger er kirke og stat lige gamle i Danmark. Danmark blev til som nationalstat samtidigt med, at landet blev kristnet.

Før havde der boet mennesker i vores geografiske område. Og der havde også været regionale kongedømmer. Først med Harald Blåtand blev der en samlet stat i form af en samlet kongemagt. Nogle af danerne var også blevet kristne tidligere. Missions-tiden begyndte for alvor med Ansgar fra 826. Før ham havde flere søgt at drive missionsvirksomhed hos danerne, men fra og med Ansgar blev der bygget kirke og holdt gudstjeneste i landet. Selv i denne pioner-

missionstid var der et forhold mellem kirke og statsmagt. Ansgar var ærkebiskop af Bremen/Hamburg, men blev også brugt som udsending af den kristne tyske kejser til den hedenske jysk-fynske kong Horik. Med den tyske stormand og stormagt i ryggen, og via sin personlige troværdighed, lykkedes det Ansgar at få kirker bygget i Hedeby og Ribe midt i 800-tallet.

Danmarks missionsperiode varede forholdsvis længe, og den faldt i den tid af kirkens historie, hvor de germanske stammekirke-tanker rådede i vestkirken. Tankegangen var at *som* kongen eller høvdingen, *så* folket. Da en hel del var begyndt at blive kristne i Danmark, og da der blev udnævnt en missionsbiskop til Aarhus fra 948, stod denne biskop under beskyttelse af den tyske kong Otto den Store. Tankegangen var at den kristne kongemagt skulle fremme og

værne kirkens og missionens arbejde, naturligvis i god forståelse med kirkens åndelige ledelse i Rom, men det gav alligevel den kristne kongemagt afgørende indflydelse på det kirkelige liv.

Da kong Harald Blåtand blev kristen i 965, overtog han selv beskyttelsen af den katolske kirkes herværende præster og biskopper. Men det var stadig kongemagten, der havde den afgørende indflydelse. Så havde Danmark da en samlet statsmagt. Og danerne blev kristne, i og med at de blev døbt ind i den danske afdeling af den romersk-katolske kirke. I kirkeretslig og teologisk henseende var kirken i Danmark underlagt ærkebiskoppen af Bremen, og dermed paven. I øvrigt var det i betydelig grad kongens kirke, sådan som det var vesterlandsk tradition på den tid.

1104 - cirka 1300: Den selvstyrende katolske kirkes tid

Netop på den tid, da kirken skulle grundfæstes i det nye kristne kongedømme i Danmark, vandt den gregorianske reform frem som bevægelse i den romersk-katolske kirke som helhed. Det var en kamp for kirkens frihed som selvstændig institution, en kamp mod stormænds og kongers store magt i og over kirken. Ifølge den gregorianske reform skulle kirken være sin egen institution i samfundet: Kirkebygningerne skulle opføres og vedligeholdes ved hjælp af medlemmernes tiende – uafhængigt af lokale stormænds penge og dertil hørende indflydelse. Præsterne skulle leve i cølibat, så de var frie i forhold til slægtens, konens og svigerfamiliens irriterende indblanding. Kirkens afdeling i Danmark skulle ledes af en ærkebiskop, ikke af kongen – og det var en del af baggrunden for at Norden blev oprettet som ærkebispedømme i 1104, så vi fik vores egen ærkebiskop i Lund til at forsøge at matche kongen. Paven for sin del

skulle vælges af kirkens kardinaler, ikke af Europas konger for på den måde at stå frit som åndelig leder.

Tilhængerne af de gregorianske reformtanker ville bygge samfundet op på læren om de to sværd. Kongen havde et sværd, naturligvis, men de gregorianske slog på, at kirken også havde et sværd. Kirken havde også et domæne, inden for hvilket konger og stormænd ikke skulle blande sig.

Tanken om de to sværd – senere kaldet to regimente – gik helt tilbage til pave Gelasius i 494. Denne havde i de kristologiske stridigheders tid villet begrænse den romerske kejsers vildtvoksende indblanding i teologiske spørgsmål. Derfor udviklede han tanken om de to sværd ud fra en allegorisk tolkning af Luk 22,38: Kristus havde den sidste aften sagt god for de to sværd, disciplene kom med. Disse sværd tolkedes som henholdsvis det verdslige og åndelige sværd, det vil sige regimente. Kristus havde dermed herredømmet over både den åndelige og verdslige øvrighed, og han havde overdraget dem begge til disciplene/kirken, der igen havde givet det ene sværd videre til den verdslige øvrighed. Ud fra denne katolske tolkning stod kirken principielt over statsmagten, som kun havde sin magt i afledet form, idet øvrigheden havde fået sin magt fra Gud via kirken. Kirken havde derfor også ansvar for, hvordan øvrigheden varetog sin opgave. Øvrigheden førte jo sit sværd på kirkens vegne.

Ud fra dette samfundssyn tænkte man i højmiddelalderen, at den nordiske provins af den romersk-katolske kirke skulle være selvstyrende, i god forståelse med kongemagten, der førte sværdet på kirkens vegne og i princippet var kirken underlagt. På valdemarernes tid fungerede fællesskabet mellem stat og kirke, når danskerne drog de på missionstogter til venderne og på koloniserings- og missionstogter til Estland.

Tydeligt står samvirket malet i gamle billeder af samvirket mellem de to regimenter i det legendariske år 1219: Ærkebiskop Sunesøn bad, mens Valdemar Sejv førte sværdet; Dannebrog faldt ned fra Himlen og danskerne vandt slaget.

Den katolske nationalkirkes tid 1300-1526

I Danmark slog den gregorianske reforms krav aldrig helt igennem. Kongemagten og stammekirketraditionen var altid for stærk heroppe. Kongemagten genvandt også mere af sin gamle magt igen. I senmiddelalderen fra cirka 1300 vandt de danske konger meget af deres gamle magt tilbage, takket være et godt samarbejde med paverne, der i paveskismaets tid var til at forhandle med, fordi den danske konge jo ellers bare kunne få sin vilje hos den konkurrerende pave.

Kulminationen af den stærke kongemagt i senmiddelalderen var kongerne Christian II og Frederik I. Christian II så behovet for kirkelige reformer, og han greb ind i kirkens "indre liv" ved selv at reformere fransiskanerordenen. Han slog også svenske biskopper ihjel i blodbadet i Stockholm i 1520. Den danske adel (inkl. biskopperne, der alle var adelige) hidkaldte så i stedet hans farbror, Frederik 1, og gjorde ham til konge. Men Frederik afbrød efter få år simpelthen forbindelsen med Rom. Nu lå for første gang lovgivningsmagten over kirkens ydre hos kongen. Og også domsmagten i kirken lå hos den danske statsmagt. Kongen var så anset som en nød-biskop. Så havde landet fra 1526 for første gang nogensinde en *dansk* kirke. Uden for romersk-katolsk jurisdiktion og uden kanonisk indviede biskopper var der ikke længere tale om en romersk-katolsk kirke. Endnu var kirken indholdsmæssigt set uændret. Men vi var på tærskelen til reformationen, som de to konger allerede var noget påvirket

af. Frederik I sagde, at han var konge over liv og gods, ikke over sjælene. Det lød som inspireret af Luthers lære om de to riger. Den sondring brugte kong Frederik til at tillade evangelisk forkyndelse i sit land, og så bredte den reformatoriske bevægelse sig.

Den lutherske kongekirke. Kongen som værner af begge lovens tavler 1526 - cirka 1825

I senmiddelalderen var der allerede stor kongelig indflydelse over kirkens ydre, og den tradition fortsattes og styrkedes yderligere de følgende år. Efter borgerkrigen Grevens Fejde, der primært var socialt og politisk bestemt, gennemførte sejrherren Christian III. sin reformation i 1536. Han afsatte rigets magtfulde biskopper. Hans far, Frederik I, havde allerede tiltaget sig magten til gejstlige embedsudnævnelser og domsafsigelser på det kirkelige område, så det nye i 1536 lå mest i, at kong Christian III udnævnte lutherske og bestemte, at kirken skulle være luthersk i sit indhold. Med betegnelsen "superintendent", frem for "biskopper" mere end antydedes det, at der var tale om et andet embede – mindre magtfuldt, mindre knyttet til verdslige opgaver. En superintendent var i højere grad en kongelig embedsmand, der førte opsyn med det kirkelige liv i kongens land.

Luther havde ikke primært en lære om staten, men han prædikede, det vil sige prædikede for de kristne om den plads, der tilkommer de verdslige ordninger i Guds styrelse af verden (Grane 1983, 160). Luthers såkaldte toregimentelære havde som et af sine anliggender at holde biskopperne og kirken fast på at gøre netop det, de primært skulle: Prædike evangeliet. Præster og biskopper skulle netop *ikke* være politikere, men forkyndere. Der fandtes to regimenter i verden, og for Luther var det vigtigt, at prædikanterne holdt sig til

deres eget og ikke brugte deres tid på politik og forsømte forkyndelsen. På Christian den Tredjes tid var det særligt vigtigt at få dette aspekt af toregimentelæren gennemført, for de danske senmiddelalderlige biskopper var godsadministratorer mere end noget andet. Med fængslingen af de "stolte" katolske biskopper i 1536, lykkedes det i Danmark at gennemføre denne side af Luthers toregimentelære, for de nye lutherske superintendenter fik som opgaver kun at sørge for forkyndelsen og tilsynet med kirkenes forkyndelse og lære.

Det praktiske danske reformationsarbejde blev udført af den tyske sognepræst Bugenhagen, der var skolet i luthersk teologi, og hans ordning for Danmark byggede på Luthers teologi om de to riger eller regimente. Eller måske snarere en særlig tolkning eller udvalgte aspekter fra Luthers tanker. I kirkeordinansen af 1537/1539 indgik der en skelnen mellem Guds ordinans og kongens ordinans. Guds ordinans var, at ordet skulle forkyndes sandt og sakramenterne forvaltes rettelig. Kongens ordinans var alle de ydre ordninger omkring forkyndelse og sakramentforvaltning og hvordan disse skulle indrettes. At ordet skulle forkyndes evangelisk efter Skriften, var uforanderligt og gudvillet. *Hvordan, af hvem og hvornår* – det var kongens sag.

Der var altså to ordinanser i den danske lutherske kirkeordning, men der var ikke tale om et område for staten, et andet for kirken. Der var tale om en kristen enhedsstat, med to ordinanser, men uden nogen selvstændig "kirke". De to ordinanser var derfor ikke "kirkens" over for "statens", men "Guds" overfor "kongens". Det betød, at alt praktisk og ydre ved kirkevæsenet hørte under kongens ordinans. I praksis styrede kongen således alle ydre forhold omkring gudsforholdet. Den tænkning byggede på en del af arven fra Luther, nemlig den del,

at det skulle fremhæves, at øvrigheden var indstiftet af Gud direkte. Statens magt var ikke som i højmiddelalderen og hos pave Gelasius afledet fra kirken, som om der kun fandtes et regimente. Statsmagten var direkte indstiftet af Gud, og derfor var der to regimente. Staten havde også et regimente. Det var en af de vigtige tanker for Luther, og i Danmark blev netop denne tanke stærkt understreget i vores nye samfundsform. Ud fra det aspekt fra Luthers tænkning fik kongerne i Danmark efter reformationen stor ydre magt, også over alle ydre religiøse forhold. Dog var kongens magt ikke absolut, med mulighed for despotisk og tyrannisk styre, for Gud havde også en ordinans, og ifølge denne urokkelige ordinans stod også kongen selv under de ti Bud (lille katekismus) og var forpligtet på den rette evangeliske udformning af kristen tro (den augsburgske bekendelse).

Kongen havde gennemført reformationen, og i den efterfølgende lutherske tid var det også kongen, der opfattedes – og opfattede sig selv – som værner af begge lovens to tavler. Efter en klassisk opdeling handler de første tre af de ti bud om forholdet til Gud, mens budene på "anden tavle", det vil sige 4. til 10. bud, handler om forholdet til medmennesker. Ansvaret for at lovens 4. til 10. bud blev opretholdt i samfundet, og at mordere og tyveknegte straffes, havde kongen og domstolen med sit sværd. Hvem havde ansvaret for at afgudsdyrkelse ikke kom ind i Danmark, og at den sande tro blev forkyndt og efterlevet i Danmark, ud fra 1. til 3. bud? Det havde kongen også. I Danmarks udformning af reformationen så man kongen som opretholder af lovens begge tavler: Kongen skulle både holde folk til at gøre det gode og til at undlade det onde i verden (4. til 10. bud), og holde folk fra afgudsdyrkelse og holde dem til den sande gudsfrygt (1. til 3. bud). Kongen skulle sørge for dette,



**Kongen sikrede med sine love, at
hele det danske folk blev holdt til kirkegang
og ydre guds frygt**



og derfor havde han i sogne og stifter sine præster og biskopper til at hjælpe sig med den konkrete udfoldelse heraf. Så den danske lutherske kongemagt havde ansvaret for både landets fysiske og åndelige vel. Han styrede derfor også alle kirkens ydre og indre anliggender. Han stod for uddannelse og ansættelse af de rette præster og biskopper – og deres afsked om nødvendigt, så det sikredes, at læren var rigtig fra prædikestolene. Kongen sikrede med sine love, at hele det danske folk blev holdt til kirkegang og ydre gudsfrygt. Her tænkte man åbenlyst på linje med Melanchton, snarere end Luther, der også havde haft et ønske om at begrænse kongers magt i kirken og sætte visse grænser for øvrigheden. Det lutherske anliggende var lavt prioriteret i ældre dansk luthersk tid.

I denne periode af Danmarks historie var statsmagten = kongen. Formelt enevældig var kongen fra 1660, men helt fra reformationstiden havde kongen i praksis haft magten. Hvad var så kirken i den periode? Kirken forstået som konkret fællesskab og retssubjekt var afskaffet. Kirken var der reelt ikke mere som nogen selvstændig størrelse. Derfor fandtes menigheden heller ikke mere som begreb. Den lutherske kristentro fandtes i høj grad, og den gennemsyrede al lovgivning og prægede samfundet fra top til bund. Menighedsbegrebet forstod man derimod meget funktionelt: Menigheden var dette, at ordet blev forkyndt sandt og sakramenterne blev forvaltet efter Jesu indstiftelse. Dermed var en del af anliggendet i den augsburgske bekendelse, artikel 7 opfyldt. Heri hedder det: "Kirken er de helliges forsamling, i hvilken evangeliet læres rent og sakramenterne forvaltes ret". Den sidste af sætningerne lagde man meget vægt på, men man havde glemt den sammenhæng, hvori det indgik: At kirken er de helliges forsamling. At menigheden er et

fællesskab af levende mennesker, og derfor også en synlig og identificerbar størrelse i verden.

Kirken fandtes ikke i Danmark fra 1683. Forstået på den måde, at helt officielt opererede man fra det tidspunkt ikke med begrebet "kirke" eller "menighed" i Danmark. I 1683 udkom Danske Lov, og i den var der ikke tale om nogen kirke eller menighed som trosfællesskab. I loven var der til gengæld i høj grad tale om religion i Danmark, nemlig kongens religion, den lutherske tro. Hele lovværket var disponeret efter de ti bud, og kongen var forpligtet på at straffe lovens overtrædere og sørge for at lov og evangelium blev forkyndt og indskærpet for alle borgere i sit rige. Det gjorde han ved hjælp af sin etat af præster og biskopper, som der stod også meget om i Danske Lov. Kirken var sunket ned til at være en statsfunktion (Glædemark 1948, 5). Kongen var enevældig, og kunne regulere og styre alt, også på det religiøse område, blot kunne han ikke ændre på det evangelisk-lutherske indhold i religionen.

En toregimentelære i egentlig luthersk forstand var der ikke tale om i Danske Lov og enevældens Danmark. Der var derimod tale om en klar arbejdsdeling, hvor kongens præster prædikede ordet og forvaltede sakramenterne – og således lod Guds Ord styre sjælene. De danske konger handlede og regerede derimod over kirkens ydre i kraft af deres kongemagt. De danske konger kaldte sig aldrig *Summus episcopus* eller lignende kirkeligt-klingende titel. Kongerne tog sig naturligvis heller aldrig af at prædike eller indstifte nadver. På den måde sondredes der klart mellem den ordinerede gejstlige stand og kongen som lægmand i kirken.

Dette forhold mellem stat og religion mindede mere om germansk katolsk stamkristendom før 1104 end om forholdet

mellem stat og kirke i middelalderen. Blot var man i ældre lutherske tid mere statskirkelig i sin form, idet kongemagten ikke længere var begrænset af at kirken i hans land også var en del af den vesterlandske kirkeorganisation med sit centrum og sin åndelige leder i Rom.

Den lutherske konge-kirke var inspireret af Josias og de andre fromme konger i det gamle Israel. Dengang var der konger, der både straffede synd og fremmede gudsfrygt i landet. Dem så de lutherske hen til som idealer, da man i 1526 havde brudt med romerkirken og lavet en særlig dansk kirke. Der var tale om et stærkt religiøst præget samfund, med en kongestyret religion, men uden noget kirke- eller menighedsbegreb og derfor heller ingen frihed til "kirken".

Enevælde, nu med menighedsbegreb – cirka 1825-1849

Hvordan den menige troende lutherske lægmand og præst har tænkt om dette samfundssystem og denne kirkeordning ville man gerne vide mere om. Måske har de tænkt som i nedenstående gammellutherske salmevers, at det er afgørende vigtigt for et lands beståen, at "gudsfrygt står ved roret" og at man havde en konge, der ikke glemte Gud, men tværtimod lod sig lede af ham:

*Kun Himlens konge gør det så,
at rigerne får lykke,
det alt for tit vi sande må,
når uden ham de bygge;
sligt regiment
blev ilde endt,
hvor mægtigt det så lader,
men held det folk,
hvis hjertes tolk
er tro på Gud, vor Fader!*

*Lyksalig er den stad, det land,
hvor gudsfrygt står ved roret,
og hvert et hus, hvis styresmand
Gud leder selv i sporet.
Agt derfor på,
til ham du må
alene dig fortrøste!
Hvor glemt er han,
for folk og land
det bedste dog vil brøste
(i dag 707 i Den danske Salmebog)*

Ifølge salmen gælder det ikke om at sondre mellem to regimenter – endelige acceptere sekulariseringen – men om at sikre, at kongen er gudfrygtig og lever op til sin opgave som kristen konge. Om nogle af de gammel-lutherske biskopperne ved vi, at de i høj grad gik ind for en sådan tæt forbindelse mellem kongemagt og kirke, idet de anså en stærk kongemagt, der tog sit religiøse ansvar alvorligt, for den bedste måde at fremme kristentro i Danmark på.

Så længe kongerne tog den lutherske kristne tro alvorligt, mødte systemet nærmest ingen modstand. En sondring mellem de to regimenter interesserede man sig typisk først mere for igen, da landet blev sekulariseret i oplysningstiden, da præsterne ikke mere forkyndte gammelluthersk – og da vi fik en kongemagt, der ikke længere nødvendigvis værnede om klassisk luthersk tro. Så greb vakte lægfolk i deres nød til selv at finde sammen i fællesskaber, og i København sad teologer, der begyndte at arbejde teologisk med menighedsbegrebet. I starten af 1800-tallet begyndte et menighedsbegreb således at vinde indpas igen fra to sider. Dels i praksis gennem vækkelsesbevægelser, der rent faktisk førte til fællesskabsdannelser og som på længere sigt udmøntede sig i kirkelige retninger og enkelte frikirker. Dels i teologisk besindelse på menighedsbegrebet og dermed en ny principiel

tænkning omkring stat/kirke-forholdet.

Det blev karakteristisk for Danmarks nyere kirkehistorie, at der ud af 1800-tallets vækkelser og kirkeligt-lutherske fornyelse voksede ikke én, men mange retninger og meninger. Endnu omkring 1840 insisterede kongen på, at børn af forældre med baptistisk dåbssyn skulle døbes med tvang, for han ville ikke regere over hedninger. Men ud fra en mere teologisk forståelse af dåben og menighedsbegrebet nægtede præster med tilknytning til den grundtvigske vækkelse at foretage disse tvangsdåbshandlinger. Tvangsdåben blev snart efter afskaffet, og da man gjorde det i 1842, anerkendte man derved indirekte, at statskirken var en kirke, man kunne træde ud af – ikke et kongeligt forvaltningsvæsen (Hauge 2001, 10). Ud fra den gamle stats- og kirkeopfattelse havde man tidligere afvist Grundtvigs tanke om at danne frimenighed. Ønsket ville for datidens tankegang svare til, at en dansker i dag søgte om at få lov til individuelt at frasige sig dronning Margrethe som sit statsoverhoved eller Helle Thorning som sin statsminister. Det ønske ville man ikke kunne få imødekommet, fordi det ikke giver mening!

I den grundlovgivende forsamling sad biskop Mynster, der repræsenterede den gamle ensrettede statskirketænkning. Mere vigtige var biskop / statsminister D. G. Monrad og teologiprofessor H. N. Clausen, der tænkte på kirken som en selvstændig organisme, der burde være mere selvstændig i forhold til staten. Bondevennernes leder, I. A. Hansen, havde som baggrund de gudelige forsamlinger på Langeland og var bange for at ende i et præstestyre. Præsten N. F. S. Grundtvig havde om nogen tænkt og skrevet om en ny forståelse af menigheden. Disse store personligheder ville alle kristendommen det godt. Men de var slet ikke enige om, hvad der var bedst i spørgsmålet

stat / kirke i det kommende folkestyrede Danmark.

I 1849 fik vi en grundlov, med folkestyre, med religionsfrihed – og med en fortsat statskirkeligt organiseret luthersk kirke.

1849 - cirka 1930: Religionsfrihed og statskirke – drevet af frivillige

Grundlovens kirkeparagraffer

§ 4 Den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som sådan af staten.

Denne paragraf viser, at den lutherske tradition fortsat var stærk i 1849. Den er heller ikke siden ændret, og nyder også i dag stor politisk opbakning. Paragraffen siger, at staten understøtter det store flertals kirkesamfund. Dermed er der også sagt, at *kirken* er genindført som begreb, som fællesskab, som muligt retssubjekt. Staten kan kun siges at understøtte kirken, hvis kirken faktisk er noget fra staten adskilleligt. Man ville ikke sige, at staten understøtter en hær – det vækker grimme associationer om selvberørende militser. På den anden side ville man heller ikke i 1849 sige, at staten *havde* en kirke eller *drev* en kirke, men man *understøttede* kirken. Kun som noget særligt, kan kirken understøttes. Hvad der så i øvrigt skulle lægges i verbet understøtte, fremgik ikke. Det har derfor siden kunne tolkes ret forskelligt, om økonomisk støtte, moralsk støtte, støtte i form af helligdagslovgivning osv.

§ 67 Borgerne har ret til at forene sig i samfund for at dyrke Gud på den måde, der stemmer med deres overbevisning, dog at intet læres eller foretages, som strider mod sædeligheden eller den offentlige orden. § 68 Ingen er pligtig at yde personlige bidrag til nogen anden gudsdyrkelse en den, som er hans egen. § 70 Ingen kan på grund af sin trosbekendelse eller afstamning berøves

adgang til den fulde nydelse af borgerlige og politiske rettigheder eller unddrage sig opfyldelsen af nogen almindelig borgerpligt.

De tre paragraffer giver borgerne i Danmark fuld religionsfrihed. Danmark var fra 1849 ikke mere en kristen stat eller et luthersk land, men et land med fuld religionsfrihed. Dog ikke med fuld religionslighed, for der er tale om statslig understøttelse af flertallet religion.

§ 66 Folkekirkens forfatning ordnes ved lov
Denne løfteparagraf handler om, hvordan denne lutherske kirke, der altså er noget særligt, fremtidigt skal styres. Om kirkeforfatning, kirkelovgivning og styring af folkekirken har man så diskuteret lige siden. Det var en liberalistisk-synodal tænkning om en selvstyrende kirke, organiseret med landsledelse, der lå bag Monrads formuleringer i grundloven. Andre kirkepolitikere tænkte ud fra et grundtvigsk frihedssyn, og lagde vægten på den enkelte menigheds selvstyre. I. A. Hansen fra den gudelige forsamlingsbevægelse mente, at indflydelsen over kirken lå bedst i Folketinget, for Folketinget bestod jo af danske lægfolk, ikke af præster, som han forventede ville komme til at dominere en fremtidig synode i kirken. På grund af denne interne kirkelige uenighed – som politikerne også kunne bruge som påskud – fik vi aldrig løfte om den særlige styringslov for folkekirken opfyldt. Folkekirken blev derfor i praksis regeret som en del af det offentlige Danmark.

Begrebet “Staten” var efter 1849: Det valgte folketing, der lovgav; domstolene, der dømte, og kongen, der havde den udøvende magt sammen med sin minister. Der var som i enevældens tid ingen “indre” anliggender, som lå udenfor statens indflydelse, for kirken havde ikke selv fået organer til at overtage opgaverne. Og regeres og

dømmes skal der jo i praksis. Folketinget fik lovgivningsmagten, men ofte veg politikerne tilbage for at røre for meget ved kirkens forhold. Derfor fortsatte i praksis den kongelige enevældens regeringsmåde på nogle områder. Regler for dåb, salmebog og konfirmation er eksempler på forhold, der ikke blev reguleret af Folketinget, men af kongen i form af kongelige anordninger og kongelige resolutioner, ligesom tilfældet havde været i enevældens tid. Kongen handlede dog nu efter indstilling fra kirkens minister, hvorved de til enhver tid siddende kirkeministre fik stor magt over kirkens fælles anliggender på nationalt plan. Dog var kirkeministeren under parlamentarisk kontrol af folketinget, der altid havde mulighed for at lovgive om forhold, som ministeren gerne ville nøjes med administrativt at regulere ved en kongelig resolution! Samtidigt med at den danske folkekirke på visse områder beholdt en meget statskirkelig ordning, blev den danske folkekirkemodell kendetegnet ved at den på andre områder i høj grad blev drevet af frivillige. Én ting var den officielle folkekirkelige struktur. I sognekirken havde man gudstjeneste og kirkelige handlinger og dertil ansatte kongen en præst. Noget andet var alt det andet kirkelige arbejde i praksis. Ude omkring i landet var der en høj grad af frivilligt kirkeligt arbejde, med møder for børn og voksne. De forskellige kirkelige retninger lavede foreninger; man byggede missionshuse, forsamlingshuse og højskoler. Alt dette tog frivillige sig af. Frikirkerne vandt også lidt frem, dog ikke særlig meget i Danmark.

“Kirken” var fra sidst i 1800-tallet dels den officielle kirke, der fortsatte som i enevældens tid – og så alt det frivillige arbejde, der kørte uafhængigt af den officielle kirkeorganisation, men som hovedregel i god forståelse med kirkens præster. Desuden

var "kirken" også de frikirkefolk, der i kraft af grundlovens religionsfrihed havde valgt at leve deres kristenliv uden for rammerne af folkekirken.

Cirka 1930-2013: Brugerstyret folkekirke i (multireligiøst) velfærdssamfund

Der har siden cirka 1930 ikke længere været nogen debat om stat/kirke i Danmark. Det er ret enestående i verden. Det i lange perioder dominerende danske politiske parti, Socialdemokratiet, forlod omkring 1930 sin hidtidige kirkepolitik og blev tilhænger af folkekirkedordningen. Politikerne har siden i overvejende grad ønsket at skabe gode forhold for folkekirken, og også for frivillige kirkelige organisationer og frikirker. Der har ikke været stemmer i kirkekritik i Danmark, og kun marginale grupper har ønsket ændringer i stat/kirke-forholdet. Det hænger sammen med den usædvanlige grad af homogenitet i den danske befolkning indtil nyeste tid, men også med, at folkekirken gradvist er blevet mere og mere styret af sine egne brugere. Nogle af de gamle konfliktpunkter mellem stat og kirke er blevet fjernet undervejs.

Folkekirkens menighedsråd har fra cirka 1920 fået større og større beføjelser af åndelig og praktisk art, og dermed var det folkekirkens brugere selv, der bestemte lokalt. Når det gælder økonomi, har Folkekirken altid haft langt det meste af ansvaret for sin egen økonomi. Først levede man primært af lokal tiende og præstegårdens drift. Omkring 1920 brød man med naturaløkonomien, og fik indført en kirkeskat fra medlemmerne. Lokalt styrede man selv økonomien gennem menighedsråd og provstiudvalg. Folkekirkens økonomi på lokalt plan er den klart største del af økonomien, og her er folkekirken allerede helt adskilt fra "staten", både forstået som ministerium

og kommunalbestyrelse, for sognene i et provsti fastsætter selv sin kirkeskat og har kun et teknisk samarbejde med de kommunale myndigheder om opkrævningen. Og folkekirken yder formodentligt mere i økonomisk henseende til stat og kommune gennem fx sin kirkegårdsdrift og kirkebogsføring, end man modtager i direkte statstilskud, så det vil være dyrt for skatteyderne, hvis en grundlovsændring adskilte stat og kirke.

Folkekirken har siden 1912 haft indstillingsret til de fleste præsteembeder, og siden 1922 haft ret til selv at vælge sine biskopper. Det betyder, at der ikke længere forekommer politiske udnævnelser, men kirken har de præster og biskopper, den selv har valgt. På et meget vigtigt område er et gammelt konfliktpunkt blevet afskaffet, og kirken i praksis nærmest selvstyrende.

Flere og flere anliggender er i de seneste år blevet uddelegeret fra ministeriet i København til sogne, provstier, stifter og biskopper. Måske vælger man snart at uddelegere nogle af de fælles anliggender på landsplan til et valgt kirkeråd. Dette ville ligge i tråd med den nuværende udvikling i folkekirken. Men selvom dette måtte ske, er der egentlig ikke tale om nogen egentlig kirke/stat-debat. Det forslag som *Udvalget om en mere sammenhængende og moderne styringsstruktur for folkekirken* vil komme med i foråret 2014, handler blot om en anden form for styring inden for den eksisterende folkekirkedordning. Bliver der tale om en folkekirke med lidt større indflydelse til et valgt folkekirkeligt råd, vil det være en ajourføring til den virkelighed, der hedder, at Danmark er blevet et lidt mere multikulturelt og multietnisk land, og at dette også afspejles i Folketinget og regeringens sammensætning, hvorfor det er blevet mindre naturligt at lade kirkens forhold regulere der.

Men én ting er den officielle folkekirke og dens styring. For "kirke" og "stat" har mange andre gode relationer i velfærds-samfundet. "Staten" er et vidt begreb i det moderne velfærdsamfund – og det er "kirken" også. Som et led i velfærdsstatens udbygning hører, at man nu kan få betydelig økonomisk støtte til forskelligt kirkeligt arbejde, der varetager opgaver, staten gerne vil støtte. Kristne friskoler, efterskoler og højskoler får statstilskud per elev. Kirkeligt ungdomsarbejde kan få lokaletilskud fra kommunen. Kirkelige nødhjælpsorganisationer kanalisere store statsmidler til deres eget hjælpearbejde i katastrofeområderne. Frikirkerne er "frie", ja, men via gunstige fradragsmuligheder får frikirkerne muligvis mere i økonomisk tilskud per medlem fra staten end folkekirkens medlemmer gør. Selv Menighedsfakultetet, der hverken kan få driftstilskud eller Statens Uddannelsesstøtte til sine studerende, nyder godt af, at

staten sætter betydelige midler af til pension for dets videnskabelige personale.

Konklusion på dette ride må være, at det i vores samfund ikke er så enkelt at skille "stat" og "kirke". Fordi den kristne tro har en interesse i ordentlige forhold på den jord, Gud har skabt og betroet til os, kan kristne aldrig lade være med at interessere sig for statens forhold. Fordi den kristne tro vil præge og forme de kristnes hele liv, søndage og hverdage, kan de politiske ledere ikke undgå at have en interesse i kirkernes interne forhold. Derfor har forholdet stat/kirke også været til debat igennem hele kirkens historie og i alle lande. Sådan vil det også blive ved. Som kirkehistorikeren P. G. Lindhardt engang skrev: "Den frieste frikirke har også sin politiske side, og den mest statsstyrede statskirke rummer til enhver tid rigeligt stof til at problematisere forholdet mellem stat og kirke" (Lindhardt 1960, 155).

LITTERATUR

- Glædemark, H. J. H. 1948: *Kirkeforfatningsspørgsmaalet i Danmark indtil 1874*, København.
- Grane, Leif 1983: *Evangeliet for folket. Drøm og virkelighed i Martin Luthers liv*. København.
- Hauge, Hans 2001: "Kirke og stat – men hvilken stat?" i: *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* (84) 2001 : 3-18.
- Lindhardt, P. G. 1960: *Stat og kirke*, København.

FORFATTEROPLYSNING

Kurt E. Larsen
Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
8200 Aarhus N
+45 21 40 07 85

DEN KRISTNES POLITISKE ANSVAR IFØLGE TOREGIMENTELÆREN – PÅ LUTHERS TID OG I DAG



Professor dr. theol. Kurt Christensen

RESUMÉ: Den menige kristne har ifølge toregimentelæren ikke et egentligt politisk embede eller ansvar, men skal blot undergive sig øvrigheden og eventuelt gøre tjeneste under øvrigheden. Menigmands embede er at adlyde. Denne opfattelse harmonerer dårligt med vor tids demokratiske styreform, hvor enhver borger har et politisk ansvar. Hvis vi nu anser den demokratiske styreform for at være et umisteligt gode, bliver spørgsmålet, om vi helt skal opgive toregimentelæren, eller om det er muligt at omforme den sådan, at den passer til vor tids styreform. I artiklen argumenteres der for, at toregimentelæren rummer komponenter der betyder, at den med et forholdsvis enkelt greb kan opdateres således, at den giver basis for, at kristne i vore dage har et generelt politisk ansvar.

I tilknytning til toregimentelæren, som ganske vist ifølge Torleiv Austad ikke kan betegnes som en egentlig lære (Austad 1972, 1), møder vi en lang række væsentlige teologiske problemstillinger så som forholdet mellem skabelse og genløsning, lov og evangelium, Guds rige og verden, stat og kirke, teologi og politik med videre. Jeg vælger imidlertid i denne artikel at begrænse mig til det helt grundlæggende spørgsmål, om en menig kristen ifølge Luther og toregimentelæren kan siges at have et politisk ansvar, og hvori det i givet fald består. Og om vi i et demokratisk samfund kan fastholde, må forkaste, eller kan opdatere Luthers forståelse.

Jeg vil i den forbindelse søge at påvise, at skønt Luthers toregimentelære i den skikkelse, som vi finder den i Luthers skrifter og i CA artikel 28, ikke uden videre giver basis for, at kristne har et generelt politisk ansvar, så er tankegangen hos Luther og Melanchthon på ingen måde, at kristne generelt skal afsondre sig fra samfundslivet. Luther giver tværtimod med stor vægt udtryk for, at kristne af kærlighed til næsten skal tage del i samfundslivets opgaver. Og toregimentelæren forudsætter i øvrigt, at samfundet ikke er lovløst eller styret efter sine helt egne specielle love. Det er nemlig ikke blot normeret af fornuften, men af Guds vilje, den naturlige lov, den naturlige

ret (Luther 1964a, 198f; Althaus 1965, 64, 87). Toregimentelæren rummer dermed komponenter, der betyder, at den med et forholdsvis enkelt greb kan opdateres således, at den giver basis for, at kristne i vore dage har et generelt politisk ansvar.

Anledningen til at udforme toregimentelæren

Når Luther udformer den såkaldte toregimentelære, hvilket primært sker i skriftet *Om lydighed mod statsmagten* fra 1523, er det ikke det generelle spørgsmål om den kristnes politiske ansvar, der er den ydre anledning til skriftet eller det, som først springer i øjnene.

Den ydre anledning til skriftet er nemlig for det første, at Luthers fyrste, hertug Johan af Sachsen, har samvittighedskvaler ved at være fyrste med alt, hvad det indebærer af magtudøvelse, ansigt til ansigt med Jesu ord i Bjergprædikenen om, at vi ikke må stå det onde imod (Matt 5,39) og udsagnet i Romerbrevet 12,19 om, at straffen (hævnen) tilhører Gud (Luther 1964a, 158). Luther beroliger imidlertid hertug Johan med, at fyrstehåndværket udmærket kan forenes med at være kristen. Øvrigheden er nemlig en gudvillet orden, og lov-håndhævelse med alt, hvad det indebærer, kan betragtes som en ganske vist til tider hård udgave af næstekærlighed (Luther 1964a, 173). Alternativet til øvrighedens magtudøvelse er nemlig, at røverbander, ”rovdvirene”, som Luther udtrykker det, vil husere, og det vil ikke mindst gå ud over de svage i samfundet (Luther 1964a, 165f).

Den anden konkrete anledning til skriftet *Om lydighed mod statsmagten* er spørgsmål om, hvor grænserne for det verdslige regimentes magt og myndighed går (og det beslægtede spørgsmål: hvad der er det åndelige regimentes domæne) (Luther 1964a, 175), eller set fra en anden synsvinkel: hvor

langt man som kristen undersåt skal gå med hensyn til at adlyde øvrigheden. Dette spørgsmål blev aktualiseret af, at katolske fyrster var begyndt at forbyde salg og køb af Luthers oversættelse af Det Nye Testamente og krævede de eksisterende eksemplarer konfiskeret (Christensen 1964, 155). Luthers svar går nu ud på, at man generelt er forpligtet på at adlyde øvrigheden, så længe den ikke overskrider sine grænser og vil til at blande sig i troens sager. Men i det tilfælde, hvor den gør det, skal man nægte lydighed: ”ikke en lap, ikke en stavelse skal de udlevere, hvis de ikke vil miste deres sjæls salighed” siger Luther (Luther 1964a, 184). Det eneste andet tilfælde, hvor Luther mig bekendt giver plads til lydighedsnægtelse, er, hvor øvrigheden vil kræve deltagelse i en oplagt uretfærdig krig (Luther 1964a, 196; Luther 1964b, 343).

Den menige kristnes forhold til øvrigheden

Men i sammenhæng med, at Luther gør rede for, at øvrigheden er en gudvillet orden og at hertug Johan derfor med kristelig god samvittighed kan være fyrste, kommer han også ind på, at man som ”menig” kristen selvfølgelig kan tage arbejde i samfundets forskellige legitime funktioner: som dommer, som politibetjent og soldat, ja endog som bøddel (Luther 1964a, 170, 177). Ingen er bedre skikket til den slags job, end kristne, mener Luther.

Hvad angår den kristnes forhold til øvrigheden gælder generelt, at den kristne skal underlægge sig øvrigheden – selvom han ifølge Luther egentlig ikke for sin egen del har brug for den. Den kristne gør jo kun godt og lider gerne ondt – og at den kristne tager tjeneste i øvrigheden, fordi hans næste har brug for den (Luther 1964a, 170, 176). Vi noterer os altså her, at det er kærligheden til næsten, der ifølge Luther er

drivkraften i den kristnes samfundsen- gement. Luther siger udtrykkeligt, at “Med henblik på din næste og hans tarv handler du efter kærligheden og finder dig ikke i noget overgreb på din næstes vegne” (Luther 1964a, 170). Og “... alle har pligt til at gøre det, der er gavnligt eller påkrævet for deres næste, ligegyldigt om det er fra den gamle eller den nye pagt” (Luther 1964a, 171).

Toregimentelærens hovedansvar

Ellers er hovedansvaret i Luthers lære om de to regimenter, som vi møder den i skriftet “Om lydighed mod statsmagten” og i CA artikel 28, som bekendt, at Gud regerer verden på to måder: Han bruger det verdslige regimente til med verdslige midler så som loven og “det verdslige sværd” (Luther 1964a, 165) at opretholde verden ved at hindre det onde og skabe borgerlig retfærdighed (jf. CA art 28). Og han bruger det åndelige regimente til med ordets forkyndelse, “det åndelige sværd” (Luther 1964a, 174), at forløse verden og skabe troende kristne. Senere inkluderer Luther også udtrykkeligt ægteskab og familie, ejendom og ret i sin forståelse af det verdslige regimente (Althaus 1965, 53). Begge disse regimenter er særdeles nødvendige. De må ikke blandes sammen - det er Luthers hovedansvar i “Om lydighed mod statsmagten” - Det betyder, at det verdslige regimente skal holde sig borte fra troens område, og det betyder, at det åndelige regimente ikke skal blande sig i det politiske liv ved at herske som verdslige fyrster (Luther 1964a, 182). Men de to regimenter er imidlertid heller ikke totalt adskilte, men har deres sammenhæng dels i Guds kærlighedsvilje og dels i de kristne, der er underlagt (eller underlægger sig) begge regimenter og påtager sig opgaver og tjenester i dem.

Men medens den verdslige øvrighed altså ifølge Luther skal holde fingrene fra

det åndelige område, har præsterne, som vi skal vende tilbage til, ret, ja pligt til i givet fald gennem forkyndelsen at fastholde øvrigheden på dens moralske basis, Guds vilje og den naturlige lov. Grænsen mellem de to regimenter kan dermed sammenlignes med en semipermeabel membran, som vi kender den fra biologien. Den er (eller bør være) uigennemtrængelig fra den ene side, men ikke fra den anden.

Det verdslige regimentes kristelige nødvendighed fremgår i øvrigt ikke blot af, at hvis det ikke udøvede sin magt, ville resultatet som nævnt blive, at røverbander huserede, hvilket ville gå ud over de svage, men også af, at i det tilfælde ville evangeliets forkyndelse blive hæmmet.

Misforståelser og misbrug af toregimentelæren

Toregimentelæren har været i miskredit i det mindste siden de lutherske teologer i Tyskland under naziststyret blandt andet under henvisning til toregimentelæren undlod at protestere mod Hitlers magtmisbrug. Et kendt eksempel på dette er *Ans-bacher Ratschlag* underskrevet af blandt andet de fremtrædende lutherske teologer Paul Althaus og Werner Elert. En medvirkende årsag til den manglende protest har formentlig været, at den evangeliske kirke i Tyskland på det tidspunkt havde mere end nok at gøre med at forsvare sin eksistens imod *Deutsche Christen* og derfor ikke var så optaget af retskrænkelserne i samfundet (Austad 1974, 21). Men det er næppe hele forklaringen. Og kritikken af toregimentelæren strækker sig da også videre end til denne historisk betingede kritik (Althaus 1965, 84-87, Althaus 1969, Austad 1972, 4-7).

Men i den grad de tyske lutherske teologers manglende protest mod nazismens magtovergreb skyldtes toregimentelæren,

må det betragtes som udtryk for en fejlagtig brug af denne. For toregimentelæren giver ikke plads til en lovløs øvrighed eller til, at øvrigheden regerer på basis af sine helt egne love. Begrebet "Eigengesetzlichkeit" er blevet smædeordet for denne forkerte opfattelse. Tværtimod forudsætter toregimentelæren, at øvrigheden regerer på basis af Guds vilje og den naturlige lov (Althaus 1965, 87). Og lydigheden mod øvrigheden forudsætter derfor også, at øvrigheden regerer på basis af denne lov. Det kommer eksempelvis til udtryk ved, at Luther i forbindelse med spørgsmålet, om man som kristen kan deltage i en uretfærdig krig, giver det generelle svar, at "ingen bør handle mod retfærdigheden, men man skal adlyde Gud, der ønsker retfærdighed, mere end mennesker" (Luther 1964a, 196; jf. ApG 5,29). Hvor øvrigheden altså ikke handler i overensstemmelse med "retfærdigheden", skal mennesker ikke længere adlyde den.

I den forbindelse skal det også nævnes, at det store flertal af norske lutherske præster netop under henvisning til toregimentelæren påskedag den 5. april 1942 nedlagde den statslige del af deres embede i protest mod Quislingstyrets krav om, at de skulle indskrænke sig til evangelieforkyndelsen – og altså ikke måtte forkynde loven (Austad 1974, 110f). I det norske dokument *Kirkens Grunn*, som angav basis for denne handling, læser vi i artikel V: "Om de kristnes og kirkens rette forhold til øvrighedeten", som udtrykkeligt knytter til ved toregimentelæren, blandt andet, at: "Apostelen klargjør hva den rette øvrighet skal kjennes på. Den rette øvrighet kjennes på at den ikke er til redsel for den gode gjerning, men for den onde gjerning (Rom 13,3).

Dersom altså øvrigheten blir til redsel for sjelene når de følger Guds vej, da er den ikke lenger en øvrighet etter Guds vilje, og da er det kirkens plikt for Gud og menne-

sker å la en slik øvrighet høre sannhetens ord" (Austad 1974, 30f).

Hverken Luthers udsagn eller praksis eller det norske dokument *Kirkens Grunn* taler altså for, at toregimentelæren skulle give basis for øvrighedens *Eigengesetzlichkeit* og en dermed sammenkoblet ubetinget lydighed mod den til enhver tid værende øvrighed.

Hvem har politisk ansvar?

Luther gør som sagt gældende, at den menige kristne – med de netop nævnte forbehold - både undergiver sig øvrigheden og med fuld frimodighed kan gøre tjeneste i forbindelse med øvrighedens forskellige legitime opgaver. Men dermed er den menige kristnes politiske ansvar så også udtømt. Han undergiver sig øvrigheden og gør gerne tjeneste i øvrigheden – "that's it!"

Er man derimod kristen fyrste, har man et langt videre ansvar, nemlig at tjene hele sit folk og tilrettelægge alt efter den naturlige lov, den gyldne regel og næstekærlighedsbudet, som ifølge Luther kommer ud på et (Luther 1964a, 198, jf. Althaus 1965, 36).

Og så er der endelig en tredje kategori af personer – vi ser her Luthers og middelalderens grundlæggende 3-stands lære: *oeconomia*, *politia* og *ecclesia* i baggrunden – nemlig præsten, ordets forkynder. Han har ifølge Luther også en vis begrænset politisk funktion, nemlig ved ordets magt, forkyndelsen m.m. at fastholde fyrsten/øvrigheden på, at embedsudførelsen skal ske i overensstemmelse med den naturlige lov, den gyldne regel, kærligheden: "For øvrigheten må man ikke gøre modstand imod med magt, men kun ved sandhedserkendelse" (Luther 1964a, 195).

På den måde står opgavefordelingen altså klar:

Fyrsten skal herske og har dermed det egentlige politiske ansvar.

Præsten skal fastholde fyrsten på den politiske ansvars moralske basis, nemlig Guds vilje, den naturlige lov, hvilket Luther selv praktiserede

Og menigmand skal undergive sig fyrstens regimente og i givet fald være villig til at tjene i dette regimente.

Man kan også formulere det på den måde, at alene fyrsten har et egentligt politisk embede. Præsten har forkyndelsens embede, og menigmand har som sådan ikke noget embede (med mindre han er embedsmand). Menigmands embede er at adlyde (Althaus 1969, 139).

Alt dette afspejler Luthers grundlæggende samfundsforståelse, og Luther har ikke blik for, at dette kan eller bør ændres. Tværtimod mente Luther, at sværmerne, anabaptisterne, måtte bekæmpes, netop fordi de ønskede at ændre samfundsordenen (Løgstrup 1956, 107).

Men *vi* befinder os i en verden, hvor samfundsstrukturen *de facto* er blevet ændret: den demokratiske styreform er blevet indført. Spørgsmålet er nu, hvad det, hvis vi forudsætter, at demokratiet er et uopgiveligt gode, betyder for toregimentelæren: Kan toregimentelæren fastholdes uindskrænket, må den helt og holdent opgives, eller kan den opdateres således, at den harmonerer med den demokratiske styreform? Jeg vil argumentere for den sidste opfattelse.

Den kristnes generelle politiske ansvar

Det er som nævnt spørgsmålet om den "menige" kristnes generelle politiske ansvar, jeg i denne artikel har for øje. Som vi har set, giver Luthers toregimentelære, primært på grund af Luthers samfundsforståelse, ikke plads til et sådant generelt politisk ansvar. Samtidig er der for mig at se to elementer i Luthers toregimente-tænkning, som peger

i retning af, at den kan udvides til et generelt politisk ansvar - hvis vi omfortolker eller opdaterer hans samfunds- og embedsforståelse. Det ene og absolut vigtigste element er Luthers fremhævelse af, at engagementet i samfundet skal være motiveret og båret af næstekærlighed. Det andet er Luthers fremhævelse af politikens basis i den naturlige lov.

Samfundets og politikens fundering i den naturlige lov

Gud har ifølge Luther indskrevet den naturlige lov i ethvert menneskes hjerte, fornuft og samvittighed (Althaus 1965, 32). Den naturlige lov – Luther kan også tale om den "naturlige ret" – går ifølge Luther forud for alle positive skrevne og forkyndte love og bestemmer dem eller skal bestemme dem. Den naturlige lov er den positive rets, de positive loves kilde og kritiske målestok, og den har universel gyldighed til alle tider og i alle lande (Althaus 1965, 33). Det var derfor Luthers overbevisning, at samfundet og politikken var og skulle være funderet i den naturlige lov eller i naturretten (Althaus 1969, 116).

Det er en ikke ukendt opfattelse, at "den naturlige lov" og "naturretten" er nogle temmelig uhåndgribelige størrelser. Men i teologiens historie – Augustin, Thomas og Luther med flere – har man ofte henvist til de ti bud som et godt, ja det bedste udtryk for den naturlige lov (Althaus 1965, 37). Og i vore dage er FNs Verdenserklæring om Menneskerettigheder fra 1948 blevet forstået som et udtryk for den naturlige lov.

Ud over spørgsmålet om den naturlige lovs *indhold* er der et andet mindst lige så vigtigt spørgsmål, nemlig om forestillingen om en naturlig lov som basis for livet i samfundet blot er en kristelig eller moralfilosofisk idealforestilling, som ikke har nogen nutidig fundering og relevans, eller om den

kan siges at være virkelighedsnær. Jeg vil pege på to fænomener, som kunne pege på, at "den naturlige lov" er en virkelighed:

Det ene er, at man i forbindelse med Nürnbergprocesserne efter 2. Verdenskrig fandt den naturlige lov frem og gjorde den gældende som basis for domfældelserne. Argumentet var, at som mennesker vidste eller burde de nazistiske krigsforbrydere vide, at de handlede uret, handlede imod den naturlige lov. Og det er der vel ingen, der for alvor vil bestride?

Og det andet fænomen, som peger i samme retning, er den netop nævnte Verdenserklæring om Menneskerettigheder, som de fleste mennesker formentlig ved nærmere eftertanke vil anse for at udtrykke almene værdier.

Hvis vi altså både kan forudsætte, at den naturlige lov kommer til udtryk i de ti bud og i menneskerettighederne, og at det er realistisk at tale om den naturlige lov som samfundets og politikens grundlæggende moralske fundament, giver det desto mere mening for kristne at engagere sig i politik. Vi befinder os nemlig da med vore kristne normer og værdier – kærlighedsbudet, den gyldne regel, de ti bud med mere – ikke i en helt anden verden moralsk set end vore ikkekristne medborgere. Vi har en fælles referenceramme, et tilknytningspunkt. Og dette er som nævnt en af toregimentelærens forudsætninger.

Næstekærligheden som drivkraften bag det politiske engagement

Det andet og vigtigste element i toregimentelæren, som kan udmøntes i et alment politisk ansvar, er den gennemgående fremhævelse af næstekærligheden som motiv og drivkraft for engagement i samfundslivet. Den gode kristne fyrste siger ifølge Luther: "Sådan vil jeg også gøre, ikke stræbe efter min egen fordel hos mine undersåtter, men

efter deres. Og jeg vil også tjene dem med mit embede, værne dem, høre på dem og forsvare dem og udelukkende regere sådan, at det er til gavn og gode for dem – og ikke for mig" (Luther 1964a, 191). Og som vi har set, fremhæver Luther som motiv og drivkraft bag de menige kristnes tjeneste som dommer, politibetjent, soldat og bøddel, at, "Med henblik på din næste og hans tarv handler du efter kærligheden og finder dig ikke i noget overgreb på din næstes vegne" (Luther 1964a, 170). Og "alle har pligt til at gøre det, der er gavnligt eller påkrævet for deres næste, ligeegyldigt om det er fra den gamle eller nye pagt" (Luther 1964a, 171). Der er altså ingen tvivl om, at næstekærligheden for Luther er og bør være det helt afgørende motiv og den helt afgørende drivkraft bag den kristnes samfundsmæssige engagement. Og dette får mig til at mene, at vi med et relativt enkelt greb kan omforme den tænkning, som vi møder i forbindelse med Luthers toregimentelære, sådan at den her og nu giver plads til et generelt politisk ansvar.

OPDATERING AF TOREGIMENTELÆREN: ALLE HAR ET POLITISK EMBEDE OG ET POLITISK ANSVAR

Som vi har set, er det ikke mindst Luthers samfundsforståelse, hvor fyrsten, præsten og folket har hvert sit embede og funktion, som forhindrer Luther i at tildele menigmand et politisk ansvar – ud over i givet fald at tjene i de statslige embeder. Men nu er samfundet hos os som nævnt anderledes indrettet, end det var på Luthers tid. Ikke mindst har vi en demokratisk styreform, som betyder, at vi alle som medborgere har et vist politisk ansvar. Og da de færreste formentlig ønsker at vende tilbage til den samfundsstruktur, som toregimentelæren i sin oprindelige skikkelse var forbundet med, bliver spørgsmålet, om vi helt skal

forkaste toregimentelæren, eller om den kan opdateres således, at den svarer til den faktiske demokratiske virkelighed?

Det er der selvfølgelig forskellige synspunkter på. Jeg mener, at toregimentelæren generelt rummer så vigtige markeringer i forholdet mellem kirke og stat, at vi ikke uden videre bør afskrive den. Lad mig blot nævne nogle enkelte:

Toregimentelæren afviser:

- Den totalitære stat
- Samfundets *eigengesetzlichkeit*
- Ekklesiokratiet i dets forskellige udgaver

Toregimentelæren giver rum for:

- Kirkens selvbestemmelsesret
- Forkyndelsen af Guds lov for samfundet
- Den kristnes engagement i samfundet (Austad 1972, 9-12)

Spørgsmålet er derfor, om det er muligt at opdatere toregimentelæren således, at den ud over de netop nævnte principielle markeringer også giver plads for den menige kristnes generelle politiske ansvar.

Jeg vil i den forbindelse henvise til, at Paul Althaus kort efter 2. Verdenskrig pegede på nødvendigheden af at opdatere den embedsforståelse, som ligger i forlængelse af Luthers samfundsforståelse og som udgør en af forudsætningerne for toregimen-

telæren i dens oprindelige skikkelse. Vi må ifølge Althaus helt enkelt se i øjnene, at i vor tids demokratiske styreform har hver enkelt medborger et politisk embede. Det enkelte menneske kan her hos os helt legitimt bidrage til at afsætte øvrigheden hvert fjerde år. Luthers samfunds- og embedsforståelse kan dermed ikke fastholdes. Alle har tværtimod et politisk embede og et politisk ansvar. Og vor tid kender i øvrigt til eksempler på, at mennesker handler ud fra en ansvarsbevidsthed af en art, som man forlanger af en øvrighed (Løgstrup 1956, 110). Og netop Luthers stærke fremhævelse af, at alt, hvad vi som fyrste eller menigmand skal gøre i samfundet, skal være motiveret og bestemt af kærlighed, gør, at det på en måde ligger i direkte forlængelse af Luthers tænkning at sige, at under en demokratisk samfundsstruktur skal enhver kristen med flid udnytte det embede og det politiske ansvar han har til samfundets og næstens, ikke mindst den nødlidende næstes bedste.

Det afgørende greb, der opdaterer toregimentelæren, er altså at slå fast, at vi nu til forskel fra på Luthers tid alle har et politisk embede og dermed et politisk ansvar, som skal udfoldes bestemt af kærligheden til næsten.

LITTERATUR

- Althaus, Paul (1965): *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Althaus, Paul (1969): Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, i: (Heinz-Horst Schrey Herausg.): *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Austad Torleiv (1974): *Kirkens Grunn. Analyse av en kirkelig bekjennelse fra okkupasjons-tiden 1940- 1945*, Oslo: Luther Forlag.
- Austad, Torleiv (1972): Luthers lære om de to regimenter og dens aktualitet. I: *Ung Teologi* 5 1972, 1-13.
- Christensen, Torben (1964): Kirke og Statsmagt, i: *Luthers Skrifter i Udvalg Bd. IV. Evangelium og Samfundsliv*, København: Gad, 155-158.
- Grane, Leif (1970): *Confessio Augustana*. København: Gyldendal.

Luther, Martin (1964a): Om lydighed mod statsmagten, i: *Luthers Skrifter i Udvalg Bd. IV. Evangelium og Samfundsliv*, København: Gad, 158-210.

Luther, Martin (1964b): Kan soldater også have Guds nåde? i: *Luthers Skrifter i Udvalg Bd. IV*.

Evangelium og Samfundsliv, København: Gad, 307-357.

Løgstrup, K.E. (1956): *Den etiske fordring*, København: Gyldendal.

FORFATTEROPLYSNING

Kurt Christensen

Menighedsfakultetet

Katrinebjergvej 75

8200 Aarhus N

+45 21 40 07 85

MED DIETRICH BONHOEFFER PÅ VÄG MOT EN FÖRNYAD EVANGELISK-LUTHERSK TVÅRIKESLÄRA



Torbjörn Johansson

RESUMÉ: I denna artikel ställs frågan om hur Dietrich Bonhoeffers teologi kan bidra till den pågående debatten om religion och politik. Från samhällets perspektiv gäller debatten bl.a. vad en "sekulär" stat egentligen innebär och vilken plats religion ska ha i det offentliga rummet. Från kyrkans perspektiv gäller debatten de kristnas - den enskildes såväl som kyrkans - roll i det politiska och sociala livet. Utifrån båda dessa perspektiv vill artikeln visa att Bonhoeffers förnyade tvårikeslära ger viktiga impulser. Bonhoeffer hade en front mot vad han kallade en "pseudo-reformatorisk tvåregementslära", som han menar ledde till att kyrkan isolerades från politiken. Samtidigt hade han en front mot det nazi-vänliga Deutsche Christen, som politiskt utnyttjade av kyrkan. Bonhoeffers egen lösning innebär en förnyelse av tvårikesläran som äger fortsatt stor relevans. Den hjälper kyrkan att förbli fokuserad på evangeliet om Kristus, samtidigt som den visar hur kyrkan har en uppgift i det politiska livet.

1.1 Inledning

Dietrich Bonhoeffer (1906-45) fick uppleva hur det demokratiska försöket i Weimar-republiken misslyckades och övergick i en totalitär stat. Den 30 januari 1933 blev Adolf Hitler rikskansler. Hård kritik har genom historien riktats mot de olika samfundens anpassning till den nya nationalsocialistiska överheten, som med tiden visade sig allt mera brutal. Inte minst har de evangelisk-lutherska kyrkorna fått mycket kritik, för att de genom sin tvåregementslära menade sig vara förhindrade att lägga sig

i statens angelägenheter. Den då förhärskande dikotomiska formen av tvårikesläran betydde att kyrkan kunde avvisa medansvar för ogärningar inom det politiska området. Uppfattningen att kyrkan inte fick falla staten i ämbetet fungerade som en ursäkt för att man utan protest accepterade statens orättfärdiga handlande.¹ Men det fanns undantag och Dietrich Bonhoeffer var ett av dem.² Som en av de första och tydligaste kritikerna trädde han fram offentligt redan 1933.

Vi ska i denna artikel se hur Dietrich

Bonhoeffer kritiserar vad han kallar en "pseudo-reformatorisk" två-regementslära och hur han själv vill beskriva kyrkans relation till staten och det övriga samhället. Som vi kommer att se är det viktigt att relatera hans förståelse av staten till vad vi idag skulle kalla "civilsamhället". Till de stående *metodfrågorna* som måste övervägas i Bonhoeffer-studier hör frågan om kontinuitet och nyorientering i hans författarskap. Bonhoeffers liv och tillvaro präglades i hög grad av tidens dramatiska händelser, av uppbrott och resande, och han utarbetade ingen större samlad framställning över de aktuella frågorna. Många av hans tankar finns formulerade i opublicerade manuskript, som ofta har en preliminär karaktär. Ser man på hela hans produktion, visar det sig dock att många av de ofärdiga manuskripten passar väl samman med artiklar som han kunde avsluta. En tämligen enhetlig bild växer så fram. Den formuleras inte av Bonhoeffer själv som en samlad "tvårikeslära", men utifrån hans olika infallsvinklar på kyrka, stat och samhälle ges material till vad som kan systematiseras och relateras till de frågeställningar som idag är aktuella. *Syftet* med denna artikel är inte att presentera "Dietrich Bonhoeffers tvårikeslära" utan istället att tänka med Bonhoeffer på väg mot en förnyad tvårikeslära utifrån några diskussioner i vår samtid. Bonhoeffer-delen tecknar jag i del två och sätter den sedan i relation till några aktuella samtidsfrågor i del tre. Avslutningsvis uppställs i del fyra några teser.

2. Dietrich Bonhoeffer

2.1. Kritik av den totalitära staten utifrån ämbeten och mandat

Om alltså Bonhoeffer var en av dem som tidigt förmådde genomskåda och kritisera nationalsocialismen, så blir frågan vad i hans teologi som gjorde det möjligt. Det

finns från ödesåret 1933 några viktiga källor till ett svar på den frågan. I ett radiotal som hölls den 1 februari 1933 behandlade Bonhoeffer ämnet Führer-begreppet. Han tar sin utgångspunkt i första världskriget och skildrar hur ett nytt slags Führer-begrepp växte fram ur det sönderslagna samhällets spillror. Detta är enligt Bonhoeffer ett uttryck för ungdomsrörelsens längtan bort från ensamhet till gemenskap, bort från auktoritetsförlust till en ny auktoritet. Bakom detta ser Bonhoeffer en fadersson-problematik. Han menar att fadern har blivit ersatt av Führern och därmed faderns auktoritet av Führerns auktoritet. Avgörande är att det på förhand givna har blivit ersatt av individens val. "Den enskilde är därmed befriad från sin bundenhet till den givna ordningen, fri till ett eget val..." (12, 252). I valet av Führer väljer den unge ett eget, idealt mänskligt jag. "Gruppen och Führern är i ungdomsrörelsen i grunden inget annat än ett utvidgande av det egna jaget" (12, 252). Det betyder att den grundläggande faderskategorin har övergivits och ersatts med en speciell form av individualism. Viktigt att notera är Bonhoeffers beskrivning av faders-kategorin som "den givna ordningen".

Bonhoeffers tanke att det finns en "given ordning" utvecklar han genom att tala om olika "ämbeten". Mot den ovan skildrade Führer-förståelsen ställer han "ämbetenas auktoritet". Många frågor efter politisk auktoritet, säger Bonhoeffer, men den allt avgörande frågan är hur denna auktoritet bestäms: "Führerns auktoritet eller ämbetets auktoritet? Därmed står vi inför samtidens mest brännande fråga" (12, 255). Bonhoeffers radiotalsmanuskript innehåller en skarp varning för en falsk Führer. Han säger, att om en ledare inte kan klargöra det begränsade i sin uppgift, om han inte kan leda människor fram till de äkta auktorite-

ter som ligger i ämbetena, så blir en *Führer* till en *Verführer* (12, 257f).

Först i slutet av talet kommer Bonhoeffer in på sin teologiska underbyggnad till detta påstående. Bonhoeffers teologiska argumentation går ut på, att inte heller ämbetenas auktoritet är den yttersta auktoriteten utan den "näst-yttersta". Med hjälp av begreppsparet ytterst/näst-ytterst visar han att även ämbetenas auktoritet är begränsad av Guds auktoritet. Inför denna yttersta auktoritet står den enskilde ansvarig. Människan kan inte avsäga sig sitt ansvar varken med hänvisning till Führern eller till ämbetena (12, 259f).

Det framgår alltså av radioföredraget att Bonhoeffer har en teologiskt motiverad förståelse av samhället, som gör att han omedelbart reagerar. Det handlar om ett dubbelt relativiserande av den auktoritet som Führern gjorde anspråk [krav] på. För det första genom den givna auktoritet som låg i ämbeten, såsom faderns, domarens och statsmannens, och för det andra genom det ansvar som den enskilde som individ har inför den yttersta auktoriteten, Gud. Även för den som hade önskat ett mera inkluderande språk står poängen klar: föräldern, domaren, statsmannen – oavsett kön – utövar legitim auktoritet.

Vi ska nu se hur dessa tidiga tankar återkommer i *Ethik*-manuskriptet (tillkommet i perioder mellan 1940-43). Det är framförallt i sin utveckling av de olika *mandaten* som Bonhoeffer presenterar sin samhällsförståelse. Med hjälp av begreppet "mandat" beskriver han här den sak som han 1933 hade talat om utifrån begreppet "ämbete". Han menar nu, att "ämbete" har blivit så profaniserat och så förbundet med ett byråkratiskt system, att det inte längre är brukbart. Ordet "mandat" är hans sätt att försöka förnya det som tidigare låg i "ordning", "stånd" eller "ämbete" (6, 393f).

Med "mandat" menas att en jordisk instans förlänas gudomlig auktoritet. "Innehavaren av ett mandat handlar som uppdragsgivarens ställföreträdande, som dennes vikarie" (6, 393).³

Bonhoeffer betonar att världen står i relation till Kristus, antingen den är medveten om det eller inte, och denna förbindelse får konkret gestalt genom Guds olika mandat i världen. Till mandaten räknar Bonhoeffer äktenskap, arbete, överhet, kyrka.

Bonhoeffers utarbetande av mandaten ser han själv som en tolkning av den lutherska treståndsläran, vilken räknade med hushålls-/näringsståndet, det politiska ståndet och det kyrkliga ståndet (16, 560f). Bonhoeffer menar att treståndslärans bestående värde är att stånden ställs sidordnade – inte hierarkiskt, inte över-/underordnade. Det betyder att överheten inte får gå in i kyrkans ordning, liksom att kyrkan inte får gå in i överhetens ordning, vilket skulle leda till *kirchliche Fremdhererschaft* (16, 561).

Bonhoeffers utarbetande av mandat-tanken är hans svar på den samtida lutherska teologins förståelse av "skapelseordningar". En viktig fråga blir därför: Vilka är mandaten? Bland de samtida lutherska teologerna kunde även folk, ras, klass, nation räknas till de givna ordningarna. Efter att Bonhoeffer arresterats fann man bland anteckningarna på hans skrivbord frågorna: "Varför just dessa fyra [mandat]? Varför inte folk, klass, nation?"⁴ Bonhoeffer svarar i *Ethik*-manuskripten, att mandaten "har sin grund i Kristusuppenbarelse och är omvittnade i Skriften" (6, 392f). Han motiverar mandatens antal med att Bibeln tillskriver människan dessa uppgifter och ger löften knutna till dem. Vi kan formulera det så: Det är hans uppenbarelseansats som gör att hans teologi får en kritisk potential mot den teologi som istället utgår

från det historiskt givna, från historiskt bestämda ideologier.

2.2 Kyrka och stat

En annan tidig källa från år 1933 är den lilla skriften "Kyrkan inför judefrågan", där en bestämd lära om staten är formulerad. Bonhoeffer inleder skriften med att säga att en reformatorisk kyrka inte har att tala om för staten hur den ska handla i "specifikt politiska gärningar". Kyrkans uppgift är varken att prisa eller att tadla enskilda lagar utan istället att bejaka staten som Guds uppehållsordning (*Erhaltungssordnung Gottes*) i en gudlös värld. Kristi sanna kyrka, som lever endast av evangelium och som känner det statliga handlandets väsen, kommer aldrig att lägga sig i statens hantverk. "Kyrkan kan primärt inte handla omedelbart politiskt" (12, 351). Likväl ska kyrkan intressera sig för statens politiska handlande och ska, just för att hon inte moraliserar i det enskilda fallet, ställa staten till svars för sina handlingar. Frågan är om det är ett legitimt statligt handlande, det vill säga om det är ett handlande som främjar rätt och ordning. Att "upprätthålla rätt och ordning" ser Bonhoeffer som statens grunduppgift.

Men hur ser Bonhoeffer på kyrkans uppgift om staten inte sköter sina uppgifter? Han menar att kyrkan då har tre möjligheter: 1. Att ställa staten till svars och peka på dess ansvar. Bonhoeffer kallar ibland detta för kyrkans "väktarämbete".⁵ 2. Att tjäna dem som är offer för statens handlande. 3. Att inte endast förbinda offren som hamnat under hjulen utan att själv kasta sig in i hjulets ekrar (*dem Rad in die Speichern zu fallen*). Sistnämnda handlande vore omedelbart politiskt handlande och det är blott möjligt då staten totalt missköter sin uppgift (12, 353f). Att avgöra när det är nödvändigt med ett omedelbart politiskt

handlande, säger Bonhoeffer, är en fråga för ett "evangeliskt koncilium" och kan inte i förväg konstrueras kasuellt (12, 354). Naturligtvis har hans ord om vad kyrkan har att göra då staten missköter sin uppgift tilldragit sig stor uppmärksamhet. Men låt oss i detta sammanhang fästa uppmärksamheten på det som Bonhoeffer ser som normalläget, nämligen att staten har sin av Gud givna uppgift. Han lägger en påfallande vikt vid detta.

Ett än mer principiellt arbete om kyrka och stat skrev Bonhoeffer knappt 10 år senare. Det heter just "Stat och kyrka" och är troligen tillkommet 1941. Här betonas åter starkt att staten är insatt av Gud och att den tjänar Kristus. Dess uppdrag är att med yttre svärdsfakt säkerställa en yttre rättfärdighet. Överheten och kyrkan sägs vara "väsensförbundna" genom att de båda tjänar Kristus. I det närmre förhållandet mellan kyrka och överhet betonar Bonhoeffer, att det andliga ämbetet inte är underställt överheten. Men han säger också, att det faktum att överheten är underställd Kristus inte betyder att den ska vara underställd kyrkan (16, 527).

Att de kristna lyder överheten betyder inte att deras lydning mot Kristus är delad. "Därmed ställer den [överheten] sig inte som en andra auktoritet bredvid Kristi auktoritet, utan dess egen auktoritet är endast Kristi auktoritets gestalt" (16, 528). Naturligtvis gäller detta endast så länge som överheten fullgör uppdraget att upprätthålla ordning och rättfärdighet.

Den grundläggande tanken i Bonhoeffers syn på kyrkan och överheten är att Kristi herravälde omfattar dem båda och att båda är Guds goda ordningar i världen. Den teologiska grundsyn som detta är uttryck för har Bonhoeffer uttryckt med stor tydlighet i *Ethik*-manuskriptet "Christus, die Wirklichkeit und das Gute". Han kriti-

serar här föreställningen om två "rum", där det ena är gudomligt, heligt, övernaturligt och kristligt. Det andra är världsligt, profant, naturligt och okristligt. Denna föreställning, säger Bonhoeffer, fanns som mest uttalad under högmedeltiden och efter reformationen i ett "pseudo-lutherskt" tänkande (6, 41f). Det gäller istället att inse att det finns endast en verklighet och det är "den i Kristus uppenbarade Gudverkligheten i världsverkligheten" (6, 43).

Bonhoeffer säger i nämnda *Ethik*-manuskript, att den "värld" han har talat om är den med Gud i Kristus försonade världen. Men det finns också "värld" i betydelsen den "arga världen" (jfr Luther) som är i Satans våld, den som står emot Kristi rike. Bonhoeffer räknar med att det finns en sådan men betonar att även den är underställd Kristus i den enda verkligheten som finns (6, 50-52).

Med detta har vi sett hur Bonhoeffer vill undvika såväl ett åtskiljande som ett sammanblandande av kyrka och stat. Innan vi går till den nutida diskussionen ska vi uppmärksamma en kort uppsats där Bonhoeffer konkretiserar kyrkans plats och uppgift i samhället.

2.3. Kyrkans röst i samhället

I en av de sista *Ethik*-uppsatserna ställer Bonhoeffer frågorna: Är det kyrkans uppgift att ge lösningar till världens problem? Finns det kristna lösningar till världsliga problem? Sammanfattande innebär Bonhoeffers svar att det är ett misstag att tro att det finns kristna svar på alla sociala och politiska frågor (6, 355-358). Mot den föreställningen att kyrkan har lösningen på alla världsliga problem, anför Bonhoeffer bl.a. att Jesus inte befattade sig med att lösa världsliga problem (med hänvisning till Matt 22:15, Luk 12:13). Tänkan- det att man från kyrkans sida ska utgå

från mänskliga problem och därefter söka lösningar är enligt Bonhoeffer obiblistiskt. Kristi väg går från Gud till världen. Evangeliet har inte sitt väsen i att lösa världens problem och det är inte kyrkans väsentliga uppgift. Med vad är då kyrkans legitima uppgift? Det finner vi, säger Bonhoeffer, när vi finner den rätta ansatspunkten: "Kyrkans ord till världen kan inte vara något annat än Guds ord till världen. Det betyder: Jesus Kristus och frälsningen i detta namn" (6,358). Kyrkans ord till världen ska handla om hur Kristus har sänts till världen, om kallelsen till omvändelse, om tro på Guds kärlek i Kristus och om beredskap inför Kristi återkomst. Bonhoeffer betonar också att Guds ord till världen innebär, att församlingen ska vittna om tron på Kristus i ord *och handling*. Det ansvaret har kyrkan i relation till världen, och där ansvaret förnekas, där förnekas Kristus (6, 359).

Bonhoeffer framhåller sedan, att under dessa kristologiska förutsättningar har kyrkan också något att säga om jordiska förhållanden. För kyrkan gäller här ett bestämt förhållningssätt: För det första ska den protestera i kraft av Guds ords auktoritet när det gäller sådana ordningar i världen som hindrar tron på Kristus. För det andra ska den söka ge konstruktiva bidrag i sakfrågor, *inte* utifrån Guds ords auktoritet utan endast utifrån kristna fackmäns kunskap. Dessa båda uppgifter är strängt åtskilda. De framförs i offentligheten med helt olika anspråk [krav]. Bonhoeffer skriver: Den första är ämbetets, den andra är diakonins. Den första är gudomlig, den andra jordisk. Den första är det gudomliga ordet, den andra är det kristna livet. Han avslutar med Luthers ord: *Doctrina est coelum, vita est terra* (6, 363f).

När Bonhoeffer skrev detta hade han inte bara sett hur en "pseudo-reformato- risk" teologi hade lett till att kyrkan blev

isolerad i relation till det politiska livet. Han hade också sett hur politiken hade utnyttjat kyrkan. Nationalsocialismen var inte "religiöst neutral" utan den hade kraftigt religiöst, kyrkligt stöd. Man ville befästa sin politik med gudomlig auktoritet och genom *Deutsche Christen* uttalade sig kyrkan i direkt politiska frågor.⁶ Detta ledde till kyrklig splittring och den tyska kyrkokampen.

2.4 Det naturliga

En tvårikeslära av det slag som vi ovan skissat förutsätter någon form av "naturlig lag", d.v.s. att människan utan Guds uppenbarelse kan förstå lagen åtminstone vad gäller dess yttre krav på rättvisa. Hur Bonhoeffer ställer sig till den naturliga lagen är en stor fråga, som här endast kan antydast. I *Ethik*-manuskripten säger han, att han vill återvinna "det naturliga" utifrån en kristologisk utgångspunkt (6, 165f). "Det naturliga" är inte det i skapelsen givna, utan Bonhoeffer definierar det istället utifrån Kristus: Det naturliga är det som efter fallet sträcker sig mot Kristi tillkommelse. Det onaturliga är det som sluter sig för Kristi tillkommelse. När det gäller bestämmandet av det naturligas innehåll menar han att det sker genom förnuftet (6, 167).

2.5 Det yttersta och det näst-yttersta

I ett av *Ethik*-manuskripten utvecklar Bonhoeffer en terminologi, som med god grund kan sägas fånga in de teologiska grundmönster som vi i det föregående sett träda fram.⁷ Detta grundläggande teologiska perspektiv presenterar Bonhoeffer i ett kapitel med rubriken "Die letzten und die vorletzten Dinge" (De yttersta och de näst-yttersta tingen). Bonhoeffer använder sig här av en traditionell dogmatisk term, de yttersta tingen, vilket brukar beteckna lä-

ror som är förbundna med Kristi återkomst till världen. Istället låter dock Bonhoeffer det beteckna Kristi ankomst *till individen*. Till detta skapar han så parbegreppet "det näst-yttersta", vars betydelse vi återkommer till. Bonhoeffer ställer frågan, hur den människa som nått fram till rättfärdighet i Kristus, det yttersta, ska förhålla sig till livet här och nu, det näst-yttersta. Hans förståelse av livet i det näst-yttersta, är att det ska fungera som ett "vägberedande" för det yttersta. Sagt med andra ord beskriver begreppen, hur det nya liv som kommit genom Kristus förhåller sig till det gamla livet, alltså hur Guds rike förhåller sig till skapelsen.

Med "det yttersta" förstår Bonhoeffer först och främst rättfärdiggörelsen genom nåden allena och genom tron allena: "Allt kristet livs ursprung och väsen ligger inneslutet i det skeende, som reformationen kallade syndarens rättfärdiggörelse genom nåden allena. [...] Här är det mänskliga livets längd och bredd sammanfattade i ett ögonblick, i en punkt, livets helhet är omslutet i denna händelse. [...] Men inte endast av nåd allena, utan även genom tron allena. Så lär Skriften och reformationen" (6, 137f). Att tro betyder att människans liv står på en grund utanför henne själv, på Kristus.

Guds rättfärdiggörelse av en syndare kallas alltså för "die Letzte". Det motiveras med att Guds barmhärtighet mot en syndare bara kan tas emot som ett yttersta ord, annars kan det inte tas emot alls. Det finns inget ord bortom Guds nåd (6,140). I den meningen är det ett yttersta ord i *kvalitativ* mening. Men, fortsätter Bonhoeffer, det är också ett sista ord i *temporär* mening, i den betydelsen att det yttersta, rättfärdiggörelsen, alltid föregås av något i tiden. För Paulus var det hans tid som farisé och för Luther tiden som munk (6, 141f).

Bonhoeffer skildrar hur förhållandet mellan det yttersta och det näst-yttersta kan lösas på två extrema sätt: en radikal lösning och en kompromisslösning. Den radikala lösningen ser i det yttersta ett totalt brott med det näst-yttersta. Kristus och det näst-yttersta är varandras fiender. Den kristne har inget ansvar för denna världen som dock ska förgås genom eld. Den andra lösningen, kompromissen, åtskiljer skarpt och principiellt det yttersta från det näst-yttersta. Det näst-yttersta behåller sin rätt utan att hotas av det yttersta. Ännu står världen och ännu måste den kristne ta ansvar för den värld som Gud har skapat. Det yttersta förblir bortom det vardagliga och tjänar till sist bara som en legitimering av det bestående (6, 144f). Med detta kritiserar han en form av kristendom som vill slå vakt om det goda i det näst-yttersta, d.v.s. det mänskliga och goda i skapelsen utanför Guds rike, utan att relatera den till det yttersta, till Kristi ankomst och rike (6, 161f).

Bonhoeffer säger om dessa båda lösningar, att de blandar sant och falskt men deras grundläggande fel, som gör dem båda extrema, är att de sätter det yttersta och det näst-yttersta såsom varandras uteslutande motsatser. Radikalismen drivs av hat mot det bestående och kompromissen drivs av hat mot det yttersta (6, 146f). Bonhoeffer utvecklar det så:

Radikalismen hatar tiden, kompromissen hatar evigheten.

Radikalismen hatar tålmodet, kompromissen hatar avgörelsen.

Radikalismen hatar klokheten, kompromissen hatar enfalden.

Radikalismen hatar måttet, kompromissen hatar det omätliga.

Radikalismen hatar det verkliga, kompromissen hatar Ordet (6, 148).

Frågan om det kristna livet kan enligt Bonhoeffer inte besvaras med något av dessa alternativ utan endast genom en förening av dem i Kristus. Bara i honom löser sig förhållandet mellan ytterst och näst-ytterst. Bonhoeffer utvecklar perspektivet utifrån Kristi människoblivande, korsfästelse och uppståndelse (6, 149f). När Bonhoeffer beskriver vad dessa tre Kristus-händelser betyder, så gör han det utifrån frågan om vad som är sant mänskligt liv. Genom *inkarnationen* har Gud visat att vi kan och får vara människor. Den *korsfäste* Kristus visar Guds dom över mänskligheten. All "Menschenherrlichkeit" är gjort till intet. Den *uppståndne* Kristus visar att Gud kallar en ny skapelse till liv. Uppståndelsen bryter in i den gamla världen och är på en och samma gång ett tecken på dess undergång, som på dess framtid. Uppståndelsen upphäver inte det näst-yttersta utan är början på det eviga liv, som bryter in i det jordiska livet och "skaffar sig rum" (6,150). Människoblivande, kors och uppståndelse visar på detta sätt en enhet och en olikhet, som det kristna livet ska spegla. Bonhoeffer drar slutsatsen att det kristna livet varken ska vara ett förstörande eller ett sanktionerande av det näst-yttersta. "Det är ett möte bortom varje radikaliserings och varje kompromiss. Kristet liv är delaktighet i Kristusmötet med världen" (6, 151). I andra kapitel i *Ethik*-manuskriptet konkretiseras dessa tankar till olika aspekter av den kristnes deltagande i samhället. För förståelsen av hans konkreta etiska ställningstaganden bör förhållandet mellan det yttersta och det näst-yttersta finnas med som en teologisk nyckel.

Med detta har vi sett på några drag i Bonhoeffers förståelse av den kristna existensen i två riken och vänder oss till några aktuella diskussioner.

3. Aktuell debatt

Den debatt som nu pågår om religionens plats i moderna demokratier griper djupt in den moderna statens självförståelse. För att förstå de olika frågeställningarna är reflektionen över "sekulär" grundläggande. Många västerländska stater förstår sig som religiöst neutrala och som "sekulära". Vad menar man egentligen med det? Lite förenklat kan vi räkna med två olika svar, vilka utgör två poler mellan vilka debatten förs.

Å ena sidan finner vi uppfattningen att staten ska vara religiöst neutral och behandla alla religioner lika. De betraktas som demokratiska aktörer med rätt att ta plats i offentlighetens rum. Å andra sidan finner vi uppfattningen att staten har uppgiften att skydda det offentliga rummet från religion.

Den första positionen innebär alltså att staten inte ska begränsa religionens plats i det offentliga samhället. Uppgiften blir istället att inte särbehandla eller gynna någon speciell religion utan staten ska ge alla lika villkor. Denna uppgift gäller även när religionernas olika företrädare blir aktörer i den demokratiska, politiska processen. När man reflekterar över hur den demokratiska processen påverkas av olika livsåskådningar är det viktigt se den i relation till samhällets juridiska konstitution. De västerländska demokratierna ser sig visserligen som religiöst neutrala men ingalunda som värdeneutrala. Den demokratiska processen äger rum inom det konstitutionella system som bygger på bestämda värden. Hur man däremot motiverar dessa värden, anlägger den sekulära staten ingen synpunkt på. Lagar som rör människans värdighet kan motiveras utifrån en kantiansk, utilitaristisk, kristen eller muslimsk grundsyn. Den sekulära statens uppgift i politiska diskussioner blir att värna de grundvärden som konstitutionen bygger

på. Men här inställer sig frågan, vad som sker när även själva dessa värden ifrågasätts. Är det så, som Ernst-Wolfgang Böckenförde en gång hävdade, att de moderna demokratier lever av förutsättningar, som de inte själva kan garantera? Vad händer på sikt när värdena inte har en metafysisk motivering? Den polsk-brittiske sociologen Zygmunt Bauman menar att moralen i ett samhälle som erkänner sin "grundlöshet" blir okontrollerbar och oförutsägbar (Bauman 1995, 18). Olika politiska filosofer är oroade över detta faktum, och de ser i religionens företrädare viktiga medaktörer för att bevara ett humant samhälle, vilket vi återkommer till nedan.

Den andra uppfattningen av "sekulär" är förknippad med arvet från franska revolutionen. Den sekulära stat som här uppstod tillkom i kamp med en stark kyrka. Den ville finna en moralisk utgångspunkt skild från kyrkan. I begreppet *laïcité* ligger sekularismens kamp att stävja kyrkans makt. Man ser det därför som en del av arvet från revolutionen att det offentliga rummet ska vara fritt från religion. Upplysningen viktigaste bidrag var enligt detta sätt att se, att den sekulariserade det offentliga livet.⁸

Med detta har vi sett på två olika betydelser av "sekulär". På liknande sätt behövs "det offentliga rummet" en närmre definition. Det offentliga rymmer flera olika sorters rum. Vissa former av sekularism vill begränsa religiösa uttryck i de flesta offentliga sammanhang. Det kommer t.ex. till uttryck i motståndet mot användandet av *hijab* i franska skolor. Andra vill se en begränsning religionens uttryck endast när det gäller juridiska och politiska sammanhang, såsom fallet är med John Rawls. Han menar att religionens uttryck hör till civilsamhället, d.v.s. till de sfärer som utgörs av familjen, arbetet, religionen och frivilligor-

ganisationer. När det däremot gäller rättsskipande organ och politiskt beslutande församlingar ska inte religiöst motiverade argument tillåtas, utan endast argument baserade på "a public reason".⁹

I en analys av det moderna sekulära samhället har Rowan Williams beskrivit sekularismens motvilliga inställning till religiöst inflytande. Han ser det som ett uttryck för att man inte vill ge privilegier till någon som inte följer de vanliga reglerna för resonering och evidens. Man förstår ett sekulärt samhälle så, att det till skillnad från en teokrati möjliggör en rättvis och öppen argumentation om hur det gemensamma livet ska gestaltas. I den ideala sekulära staten argumenterar alla utifrån samma grund, ett offentligt förnuft (*public reason*). Williams beskriver vidare hur många som tror på den sekulära demokratin, spontant skulle förbinda den med *värden* som frihet och jämlikhet i samhället (Williams 2008, 45).

På ett liknande sätt som Williams fokuserar Charles Taylor på de värden som sekularismen är uttryck för. Han argumenterar för att dessa i hög grad sammanfaller med franska revolutionens värden: Frihet från tvång när det gäller religion. Jämlikhet när det gäller olika religioner och icke-religioner. Broderlighet i betydelsen att staten ska sörja för att harmoni råder mellan olika uppfattningar (Taylor 2011, 34f). Taylor vänder sig kritiskt mot dem som utifrån dessa värden vill negativt särbehandla religionen. Det finns ingen anledning, säger Taylor, till varför man skulle sortera ut religionen och ställa den i ett sämre läge än icke-religiösa ståndpunkter. Den sekulära staten är byggd på vissa politiska principer såsom mänskliga rättigheter, jämlikhet och demokrati och dessa kan stödjas utifrån olika motiveringar, religiösa eller icke-religiösa (Taylor 2011, 37). Taylors slutsats är att de sekulära moderna demokratierna måste

betraktas som goda tros-försök att säkra vissa värden, såsom frihet och jämlikhet, inte som en spärr mot religion (Taylor 2011, 56). Gränsen mellan en sådan stats vänner och fiender kommer inte att gå mellan religiösa och icke-religiösa medborgare utan mellan dem som främjar dessa värden och de som inte gör det.

Den pluralism som nu präglar de flesta länder gäller inte bara religiösa ståndpunkter utan i minst lika hög grad olika former av liberalism. Oliver O'Donovan skiljer mellan den tidiga "klassiska liberalismen" och "de-natured late-liberalism" (O'Donovan 2005, 75). Nigel Biggar vidareutvecklar detta resonemang. Vad han kallar en "humane liberalism" kan se sig själv som en av flera röster i offentlighet, den tillåter religiösa röster på deras egna villkor, behandlar alla med respekt och ger och tar argument och försöker finna konstruktiva lösningar (Biggar 2009, 162f).

De humana liberala filosoferna, skriver Biggar, är alla medvetna om hur skört det humana är i västerlandets moderna liberalism. De dygder som denna form av samhälle förutsätter är inget som kan tas för givet, utan de måste hela tiden vinnas på nytt. Politiska filosofer som Jürgen Habermas, John Rawls och Jeffrey Stout menar därför att vissa former av religion kan vara viktiga medspelare för att bygga ett samhälle präglat av "human liberalism". De söker stöd inte minst hos de kristna samfundet. "The humane liberal ideal is vulnerable and under threat. Some of its most eminent philosophical advocates are looking to religious communities, not least Christian churches, for support. Should they give it? The most influential Christian moral theologian living and working in the English-speaking world, Stanley Hauerwas, says not" (Biggar 2009, 164). Biggar menar att i den grad Hauerwas ställningstagande har sin

orsak i att vissa liberala filosofer inte tillåter teologiska argument i offentligheten, så är det ett motiverat nej. Men det tycks finnas andra skäl och Biggar menar att det till slut är oklart varför Hauerwas inte vill medverka: "Quite why Hauerwas and other moral theologians resist this measure of Christian accomodation to liberalism is not clear" (Biggar 2009, 169). Biggar har på andra ställen kritiserat tendensen att skönmåla kyrkan och svartmåla världen. Biggars kritik vad gäller svartmålningen av världen gäller förutom Hauerwas även teologer som förknippas med rörelsen "Radical Orthodoxy" såsom John Milbank och William Cavanaugh (Biggar 2011, 96-99). Här är inte plats för att gå in i på Biggars tolkning av dessa teologer, men låt oss notera hur aktuella frågorna om kyrka och samhälle är inom den kristna diskursen.

Vad kan då sägas om nämnda frågeställningar i ljuset av Bonhoeffer-läsningen? Låt oss ta den konkreta frågan om den kristne kan och bör gå in i det politiska liberala projektet. Utifrån Bonhoeffers förståelse av staten blir en rimlig slutsats att en kristen inte bara får utan bör gå in i den uppgiften såsom en ansvarig medborgare. Det finns ingen principiell orsak, t.ex. att lojaliteten till Guds rike skulle bli kluven, till att inte bejaka rådande överhet i denna mening.

I förlängningen av kristnas engagemang i en demokrati, kommer *frågan om religiösa argument* som nämndes ovan. Habermas och Rawls krav att en diskurs hålls "neutral" är med rätta hårt kritiserat, eftersom det tar sekularismen som det givna utgångspunkten. Ett sådant icke-religiöst apriori står i slående kontrast till Bonhoeffers kristologiska verklighetsförståelse. Uppfattningen att inga kristet motiverade argument skulle få anföras leder tankarna till Bonhoeffers beskrivning av hur världen

sluter sig för Kristus, alltså det han kallar det "onaturliga". "Det naturliga" är däremot det som är öppet för Kristi ankomst. I ljuset av denna nutida debatt är det viktigt att notera, att Bonhoeffer räknar med förnuftet som organet för att urskilja det naturliga. Utifrån ett sådant tänkande kan man argumentera för en dubbel ansats, d.v.s. att de kristna bör formulera såväl religiöst som förnuftsmässigt baserade argument för sin ståndpunkt.¹⁰

Olika former av tvårikesläran understryker en grundläggande positiv inställning till staten och den kristna kallelsen att såsom medborgare söka statens bästa. Kyrkans inflytande på samhället sker framförallt genom att de enskilda medlemmarna, som politiska medborgare, är aktiva i samhället. Men ska *kyrkan* vara en politisk aktör? Vi har sett hur Bonhoeffer förespråkar det men samtidigt ser det som noga reglerat. Bonhoeffers tid, om någon, påminner om risken att kyrkan blir politiskt utnyttjad och som en följd därav splittrad. I Bonhoeffers tankar ovan fann vi följande grundmönster i beskrivningen av kyrkans plats i offentligheten: Det första kyrkan har att tala är evangelium om Jesus Kristus. Det hör till hennes egentliga väsen. Vidare kan hon protestera mot missbruk i staten utifrån Guds uppenbarelse. Men kyrkan kan också utifrån sitt diakonala ansvar medverka i lösningen av samhällsproblem, dock inte med uppenbarelseanspråk [-krav] utan med den fackkompetens som kristna besitter. På så sätt undviker Bonhoeffer att kyrkan isoleras från det politiska livet (pseudo-reformatorisk tvåregementslära), liksom att kyrkan utnyttjas politiskt (*Deutsche Christen*).

4. Slutsats, teser

Till sist skulle jag vilja föreslå några teser för vidare samtal:

1. En förnyad reflektion över de två rikena enligt de linjer vi finner hos Bonhoeffer hjälper kyrkan att förbli fokuserad på evangeliet.
2. Denna förnyade reflektion kan vidare hjälpa kristna att se kallelsen och storheten i det sekulära livet.
3. Den kan ge kyrkan verktyg att delta i det offentliga rummet med väl definierade anspråk [krav] som klargör, när kyr-

kans uttalanden är baserade på uppenbarelsen och när de är baserade på det allmänna förnuftet, *common reason*.

4. En förnyad reflektion om de två rikena kan förhindra att kyrkan blir politiskt utnyttjad.
5. Den kan, sammanfattningsvis, bidra till en teologi som är politiskt relevant utan att teologin förvandlas till politik.

NOTER

- 1 För situationen i Tyskland, se t.ex. utgivarens efterord till *Dietrich Bonhoeffer Werke*, vol. 6, s. 422f.
- 2 Se vidare Lowell C. Green, *Lutherans against Hitler. The untold story*, St. Louis: CPH 2007.
- 3 Jfr Martin Luthers utläggning av 4:e budet i Stora katekesen, där föräldrarna sägs vara satta i Guds ställe (BSLK, 587).
- 4 Angivet av utgivaren till *Dietrich Bonhoeffer Werke*, vol. 16, 561, not 51.
- 5 Se t.ex. DBW 6, 129; 16, 531.
- 6 Se t.ex. Eberhard Jüngel, *Christ, Justice and Peace. Toward a Theology of the State in Dialogue with the Barmen Declaration*, transl. by D.B. Hamill and A.J. Torrance, Edinburgh 1992, 22.
- 7 Det som bl.a. talar för att detta är ett grund-

läggande perspektiv för honom, är att han i ett brev från den 27 november 1940 skriver att han nu kanske funnit en titel för sin Etikbok: "Wegbereitung und Einzug" – entsprechend der Zweiteilung des Buches (die vorletzten und die letzten Dinge)" (Bonhoeffer, 16, 79).

- 8 Se vidare Roger Trigg, *Religion in public life. Must faith be privatized?*, Oxford 2007, s. 197.
- 9 Se t.ex. John Rawls, *Collected Papers*, ed. by S. Freeman, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, s. 573-615.
- 10 Så t.ex. Christiane Tietz, "...mit anderen Worten... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen", in *Evangelische Theologie* 72 (2012), 86-100.

LITTERATUR

- Bauman, Zygmunt, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford 1995.
- Biggar, Nigel, "Saving the 'Secular'. The Public Vocation of Moral Theology", in: *Journal of Religious Ethics* 37 (2009), 159-178.
- Biggar, Nigel, *Behaving in Public. How to do Christian Ethics*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2011.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, vol. 1-16, Güterloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Green, Lowell C., *Lutherans against Hitler. The untold story*, St Louis: CPH 2007.
- Jüngel, Eberhard, *Christ, Justice and Peace. Toward a Theology of the State in Dialogue with the Barmen Declaration*, transl. by D.B. Hamill and A.J. Torrance, Edinburgh 1992.
- O'Donovan, Oliver, *The Ways of Judgement. The Bampton Lectures, 2003*, Grand Rapids/Cambridge 2005.
- Rawls, John, *Collected Papers*, ed. by S. Freeman, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

Taylor, Charles, "Why we need a radical Redefinition of Secularism", i *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. Eduardo Medieta, Jonathan VanAntwerpen, New York: Columbia University Press, 2011, 34-59.

Tietz, Christiane, "...mit anderen Worten... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen", in *Evangelische Theologie* 72 (2012), 86-100.
Trigg, Roger, *Religion in public life. Must faith be privatized?*, Oxford 2007.

Williams, Rowan, "Secularism, Faith and Freedom", i Michael Hoelzl, Graham Ward (eds.), *The New Visibility of Religion. Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*, London/ New York 2008, 45-56.

FORFATTEROPLYSNING

Torbjörn Johansson
Församlingsfakulteten
Södra Vägen 61
SE-412 54 Göteborg
t.johansson@ffg.se

HELHED OG DISTINKTIONER HOS LUTHER OG I HOLISTISK MISSION



Missionsteologisk forsker og formidler, ph.d. cand.theol. Andreas Østerlund Nielsen

RESUMÉ: Efter at have kritiseret dualismen i den moderne toregimentelære drøfter artiklen distinktioner og helhed i Luthers egen tænkning, bedst omtalt som en toforadistinktion. Derefter redegør artiklen for helhedssynet og nødvendige distinktioner indenfor nyere tids holistisk mission. På den baggrund opstiller artiklen et forslag til, hvordan Luthers toforadistinktion, i den aktuelle danske kon-

Indledning

Luther indførte med sin tale om åndeligt og *verdsligt* en distinktion – normalt omtalt som toregimentelæren – indenfor den helhedsopfattelse af verden, som var rådende på hans tid. Det var nødvendigt, fordi der var sket en sammenblanding af kirke og samfund. I den nyere tids tale om “holistisk mission” (“integreret mission” / “Integral Mission”) er det derimod helheden som understreges (jf. Nielsen 2013).¹ Dette sker som en kritik af adskillelsen af åndeligt og jordisk, religiøst og politisk i vestlig kristendom siden oplysningstiden og missionsforståelse i det 20. århundrede. Forholdet mellem helhed og distinktioner er altså et overlappende problemfelt i holistisk mission og den lutherske tradition. Det spørgsmål, som jeg vil forsøge at besvare i indeværende artikel, er derfor: Hvilke distinktio-

ner indenfor hvilke helheder er det, i lyset af Luthers tænkning, vigtigt at fremhæve i holistisk mission i dagens Danmark?²

Vi er i dagens Danmark præget af en generel dualisme mellem åndeligt og jordisk. Jeg anlægger derfor den hypotese, at der aktuelt er behov for at understrege helheden. Jeg vil endvidere hævde, at der indenfor denne helhed må anlægges andre distinktioner end Luther. Det er ikke min ambition at gennemføre en fuldstændig argumentation for dette, men blot at udpege det som en problemstilling, jeg mener kræver yderligere refleksion i arbejdet med en opdatering af toregimentelæren.³ Desuagtet vil jeg give et bud på, hvordan anliggender i Luthers tænkning, her omtalt som toforadistinktionen, er relevante for holistisk mission.⁴

Kritik af den moderne toregimentelære

I en drøftelse af Luthers toforadistinktion er det nødvendigt at skelne mellem Luthers egne udsagn og deres senere virkningshistorie (den moderne toregimentelære). Det er den gængse opfattelse, at Luther fremsatte en toregimentelære, som adskiller religion og politik, og at kirken derfor skal holde sig til de åndelige forhold, som hører hjemme i det private. En sådan lære adskiller sig imidlertid fra Luthers tanker og hele virkelighedsopfattelse, men vandt bred indflydelse fra midten af det nittende århundrede. Luthers distinktion blev nu anvendt som en politisk teori med en adskillelse af "sfærer", der lod "verden" (i modsætning til kirken) være etisk selvvrådende (*Eigengesetzlichkeit*) og adskilte det "indre" fra det "ydre" liv. Det er denne toregimentelære, som blev misbrugt af Nazisterne under Hitler. Efter Anden Verdenskrig har det derfor været vigtigt for, i hvert fald nogle, Lutherforskere at understrege, at der er tale om et misbrug af Luthers tanker (Wright, J.W. 2010, 19-20).

Det er imidlertid ikke så enkelt at udskille denne virkningshistorie som et misbrug. Én af de vigtigste nyere amerikanske, lutherske teologer, Carl E. Braaten afviser således at skelne mellem "doktrinen" (som her må henvise til Luthers egen tænkning) og senere fejlfortolkninger og misbrug af denne (Braaten 1977, 58).⁵ Da den moderne toregimentelære desuden stadig anvendes som et "luthersk" argument i drøftelser af tro, mission og samfundsforhold, er det på sin plads her at gengive den kritik, som er blevet og kan rejses imod den fra holistisk missions side.

Braaten selv fremsætter sin kritik af toregimentelæren i forbindelse med sin (holistiske) missionsteologi. Hans kritik går på at toregimentelæren indebærer en fejlagtig

dualisme: "We believe that the traditional two-kingdoms scheme has fostered the wrong kind of dualism. In that scheme the eschatological kingdom of grace secures the salvation of the individual both here and hereafter, but at the high price of being cut off from the substance of political and social life. The result is two kinds of everything: two kinds of peace, two kinds of justice, two kinds of freedom, two kinds of reconciliation, two kinds of righteousness, and so forth" (Braaten 1977, 62).⁶ Denne dualisme skaber problemer i soteriologien, eskatologien og etikken.

Reduktion af frelsen

Toregimentelæren falske dualisme berører, ifølge Braaten, forståelsen af frelsen: "Th[e] holistic concept of mission has been hampered by a dualistic model of the kingdom of God which separates the doctrine of salvation from the doctrine of creation. The history of salvation has been isolated from the history of the world. God's message in Christ has been related to the inner life and the afterlife, while other lords and demons have fought for dominion over the body of this life in all its present worldly entailments" (Ibid., 57). Den moderne toregimentelæres modstilling af åndeligt og verdsligt, indre og ydre, som er fremmed for den bibelsk/jødiske virkelighedsopfattelse, får altså den følge at frelsen reduceres til noget rent transcendent, fremtidigt og hinsidigt.

Problematiske eskatologi

Dualismen viser sig også i en problematisk eskatologi. Braaten udfolder dette i tre punkter:

(1) Der er en forskel mellem det endelige eskatologiske, fremtidige Guds rige, og den foreløbige nuværende legemliggørelse af riget i historien. Denne forskel har i tore-

gimentelæren ført til falske dikotomier mellem helligt og sekulært, åndeligt og fysisk, privat og offentligt, religiøse og politiske faktorer. Den eskatologiske frelse får dermed ikke lov at omfatte livet i hele dets totalitet og alle dets dimensioner (Ibid., 60-61).

(2) Når kirken tiltaler eller individuelle kirke-medlemmer engagerer sig i det offentlige rum, sker det ikke med henvisning til det nye, der er sket i Kristus, men med henvisning til det "gamle", til en skabelsesorden, til en naturlig lov. Kirken peger altså alene tilbage til en bedre fortid og ikke frem mod den lovede fremtid (61).⁷

(3) Realismen i toregimentelæren udelukker korrekt enhver utopi om at etablere Guds rige i verden. Dette er imidlertid blevet brugt af magthavere til at fastholde et politisk status quo. Det fornægtes dermed at Guds dom og nåde er ligeså (dialektisk) virksomt i Guds forhold til verden som til "sjælen" (62).

Toregimentelæren griber således ikke gudsriget som en eskatologisk allerede- endnu ikke virkelighed i verden. N.T. Wright har modsat argumenteret for, at Guds rige er en *indledt (inaugurated)* virkelighed (Wright, N.T. 2000, 33). Denne virkelighed er ikke noget rent åndeligt, men en konkret social og *politisk* realitet i verden.

Uholdbar etik

Dualismen rejser også etiske problemstillinger:

(1) Etikken hviler, for det "verdslige regimenter" vedkommende, på et rent pragmatisk grundlag. Luthers argument for, at kristne skal bruge "sværdet", er gentagne gange, at det er "nyttigt og nødvendigt" for næsten og for at opretholde lov og orden (fx Andersen 2006, 127; se også Sider 1982, 131).

(2) Luther skelner mellem to forskellige

normsæt, som den kristne i forskellige sammenhænge kan være forpligtet på, ofte beskrevet som en dualisme mellem "roller" (fx Sider 1982, 131). Hovedsagen er imidlertid ikke, hvorvidt en kristen agerer som privat eller offentlig person, men om den kristne handler med henblik på sig selv, eller med henblik på andre. I begge tilfælde skal den kristne handle på grundlag af kærlighed. Med henblik på sig selv, betyder det at følge bjergprædikens etik, med henblik på andre betyder det at følge fornuften og den naturlige lov. Der er dog flere svagheder ved dette: Muligheden for og bestræbelsen på at "elske" begge parter på én gang negligeres; dydsetikkens berettigede fokus på et menneskes karakter ("hvem er jeg, som gør disse ting?") er underbetonet (dog, se fx Andersen 2006, 165); og kirken mister muligheden for at aflægge vidnesbyrd, som et offentligt alternativ til voldelig konfliktløsning.⁸

(3) Luthersk (protestantisk) etik hælder mod en individualiseret situationsetik, som indebærer at den enkelte selv må agere og træffe moralske afgørelser. Det problematiseres og mistænkeliggøres derfor ofte, hvis kirken – som fællesskabet af kristne – sammen søger at finde mulige svar på aktuelle samfundsmæssige problemstillinger og at gøre disse gældende i den offentlige samtale.

(4) Virkningshistorien og dens misbrug af Luthers tænkning har ført til menneskelige katastrofer, som nødvendigvis også må stille spørgsmålstegn ved denne (Braaten 1977, 58; Sider 1982, 135).

Disse etiske problemstillinger relaterer sig alle til det lutherske syn på kirke og samfund. Den lutherske ekklesiologi er traditionelt apersonal (lutheranere *går i kirke*, vi *er ikke kirke*), og udelukker (næsten) at kirken (lokalt og overløkkalt) kan agere som moralsk agerende subjekt. Heroverfor står

et ukritisk samfundssyn, som af Rom 13 synes at udlede at Danmark som nation og vores demokratiske institutioner er en guddommelig skabelsesorden. Det rejser det nagende spørgsmål, om vi er rustet til at møde de aktuelle globale udfordringer, som ikke lader Hitlerregimets rædsler meget efter.

Konklusion

Der kan rejses en række kritikpunkter mod den moderne toregimentelære. Hovedtanken fra et holistisk perspektiv i relation til denne artikels problemstilling er, at der opereres med så skarpe distinktioner, at det medfører en dualisme som reducerer frelsen, forvrænger eskatologien og underminerer etikken. Hermed har jeg endnu ikke forholdt mig specifikt til Luthers egen tænkning og ikke forsøgt at fastslå, i hvilken udstrækning den moderne toregimentelære er et misbrug eller en logisk følge af Luthers tænkning.

Distinktioner og helhed i Luthers tænkning

Flere anliggender lå bag og gav anledning til Luthers toforadistinktion:

- Luther ville sikre kirken mod verdslig indblanding; kirken skulle have frihed til at forkynde evangeliet.
- Luther ville gøre op med den rige og politisk magtfulde kirke; kirken skulle løse sin opgave alene ved "ordets" magt.
- Luther havde aktuelt behov for at forklare, hvorfor kristne som fyrster og embedsindehavere kunne udøve verdslig, politisk magt.

Luther søgte at fremme disse anliggender ved teologisk at skelne mellem Guds to forskellige måder at handle i skaberværket på. Gud er Herre over og aktivt virkende i hele skaberværket; men Gud *forløser* mennesker og skaberværket gennem det åndelige

regimente, hvor Gud virker ved evangeliet om syndernes forladelse gennem kirken, mens Gud *bekæmper* det onde i skaberværket og *beskytter* de gudgivne ordninger for menneskelivet (stat, familie etc.) gennem de *verdslige* myndigheder, hvor Gud virker ved loven (jf. Højen 2001).

Det er nødvendigt at være opmærksom på den historiske kirkelige og samfundsmæssige situation, hvori Luther udfoldede sin toforadistinktion.⁹ Han var oppe imod flere fronter:

- En sammenblanding af politiskøkonomisk og kirkelig magt, der truede trosfriheden: pave og biskopper ville være politiske magthavere, og kejser og fyrster ville bestemme over både den katolske kirkes og de lutherske kristnes liv og lære.
- Reformatorerne Calvin og Zwingli, som ville styre og lovgive for hele samfundet på kristne præmisser.
- Den radikale reformation, som ville trække sig ud af samfundsforhold for at bevare sig selv som helstøbte kristne.

Luther reagerede således på den en side mod, hvad han fandt var en problematisk sammenblanding af og helhedstænkning om evangeliet og politisk magt. På den anden side reagerede han mod en helhedstænkning om kirken og kristenlivet, der indebar en social adskillelse fra det omgivende samfund. Det er i lyset af også denne kontekst, vi skal forstå Luthers opdeling af Guds styre og virke i verden i to adskilte former: Skabelse og genløsning, lov og evangelium, det verdslige og det åndelige regimente.

Luthers distinktion væver sig i løbet af forfatterskabet ind i tre tankekomplekser: 1) Guds rige og verdens rige, 2) Guds åndelige og verdslige regimenter, 3) de tre områder eller hierarkier (*status*): *oeconomia*, *politia*, *ecclesia* (Frostin 1994, 30.168-169). Frostin peger på flere udviklinger i

Luthers tænkning. Luther bevæger sig i beskrivelsen af “verden” fra at lægge vægten på verdens syndighed til at fremhæve den Johannæiske dobbelthed: verden er skabt god, men i oprør mod Gud. Tilsvarende går Luther fra en skarp skelnen mellem to grupper af personer: de sande kristne og de vantro, til en beskrivelse af den kristne som på en gang synder og retfærdig (*simul justus et peccator*), på en gang *Weltperson* og *Christperson* (169). Komplexiteten i Luthers skelnen øges således, og det er nødvendigt at relatere alle ovennævnte tre tankekomplekser til hinanden for at indfange Luthers tænkning.

Hvad er det så, Luther ønsker at skelne mellem? W.J. Wright mener, at distinktionen mellem Guds to riger gælder hele Luthers virkelighedsopfattelse: ”Luther’s understanding of God’s two kingdoms represented his basic premise about the nature of reality. In short, it was his Christian worldview” (Wright, W.J. 2010, 114). Frostin argumenterer for, at distinktionen ikke (i Luthers vigtigste fremstillinger) er en skelnen mellem sfærer, områder eller grupper af mennesker. Frostin omtaler den således konsekvent som “Luther’s distinction between the spiritual and temporal” (det åndelige og det verdslige) (Frostin 1994, 1; se også Wright, W.J. 2010, 35n104). Denne distinktion udfolder Luther på en række områder: “The distinction between temporal and spiritual matters is actually a group of distinctions made: between faith and action, God’s activity and human activity, *Weltperson* and *Christperson*, God and the evil, God’s spiritual and temporal acts, church and government, religion and politics, and passive and active justice” (Frostin 1994, 168). Disse begrebspår kan ifølge Frostin ikke samles i ét samlet system; i stedet må en fremstilling af Luthers distinktion

påvise ligheder, forskelle og logiske relationer. Luther mangler således begrebsklarhed og bruger til forskellige tider, og til tider på samme tid, samme begreb, fx “Guds rige” eller “verden”, på forskellig vis, uden at påpege forskellen. Frostin vover alligevel at konkludere, at Luthers distinktion først og fremmest er en skelnen mellem at være “foran Gud” (*coram Deo*) og “foran mennesker” (*coram hominibus*) (Frostin 1994, 171). Deraf betegnelsen *toforadistinktion*.

Det er, ifølge Frostin, Luthers intention at skelne ved at anlægge en distinktion, ikke at foretage en dualistisk opdeling i adskilte enheder. Der er tale om en dialektik af *tohed* og *enhed* indenfor en fælles struktur eller ramme (Frostin 1994, 170). Norbert Müller taler tilsvarende om et “samvirke” mellem begge regimenter (Müller 1983, 122). I pædagogisk sammenhæng har Carsten Hjort Pedersen anvendt komplementaritetsbegrebet i forlængelse af Luthers distinktion (Pedersen 2002, 56-65.73.76). Det er imidlertid efter min opfattelse stadig et åbent spørgsmål, hvorvidt Luthers udfoldelse og anvendelse af begreberne “det åndelige” og “det verdslige” og de tilknyttede problematikker er udtryk for en distinktion, en dialektik, et samvirke eller en komplementaritet, eller i hvilken udstrækning den dualisme, jeg har kritiseret den moderne toregimentelære for, har rødder hos Luther selv.

Luther afviste ikke den “verdslige” side i distinktionen, sådan som gnostikerne og – ifølge Luther – den radikale reformation (“sværmerne”) gjorde.¹⁰ Luther var hverken sekteriker, spiritualist eller eskapist. Det “åndelige” var i Luthers kontekst det alment accepterede, og Luthers ærinde var at skabe accept og rum for at forstå det “verdslige” som teologisk betydningsfuldt (Frostin 1994, 127). Der er flere forhold, som peger

i retning af en dialektisk komplementaritet, hvor begge dele eksisterer i et forhold til hinanden:

- Luther understregede, at Gud er skaber af alt, Herre over alt, og virker overalt i skaberværket. Hans virkelighedsopfattelse var således på ingen måde sekulariseret. Tanken om adskillelse af religion og politik var en logisk umulighed.
- Luther fremhævede betydningen af det levede menneskeliv på den skabte jord: Livet "i kald og stand" var en tjeneste for Gud, uanset om man var kaldet til at være bonde eller præst.
- Gud har en god og kærlig vilje for hele skaberværket, derfor var Guds kærlighed for Luther kriterium for kristnes livsførelse og handlinger i begge regimenter (se fx Andersen 2006, 185).
- Luther kunne tale om kirken ikke blot som usynlig, men også som et "folk" (jf. Asger Chr. Højlund's artikel i nærværende nummer).

På trods af denne komplementaritet i distinktionerne forbliver den forudsatte helhed imidlertid i Luthers gengivelse abstrakt, omtalt i generelle termer om "herredømme", "kærlighed" og "folk" uden konkret forankring. Det er således, selv i Frostins fremstilling, uklart indenfor hvilken overordnet struktur eller ramme (helhed) Luther foretager sin distinktion. Dette kan naturligvis bero på, at helheden i Luthers historiske sammenhæng var det givne, som Luther reagerer imod. (Det bør derfor overvejes, om en oprindelig *distinktion* er blevet til *dualisme* i virkningshistorien, fordi dette forhold er blevet negligeret?) Luthers anliggende var, at delene ikke måtte sammenblandes. Med en sådan insisteren på at skelne synes det uundgåeligt, at det vil føre til en opdeling og en efterfølgende prioritering. Luther havde således, forekommer det, en gennemgående tendens til at favori-

sere én side: Den himmelske verden er over den jordiske; det åndelige varer ved, det verdslige forgår; den sande kirke er usynlig; det indre, sjælen er vigtigere end det ydre, kroppen; retfærdigheden er åndelig og hos Gud; Gud virker først og fremmest skjult. W.J. Wright understreger ganske vist, at Luthers toregimentelære er meget forskellig fra platonismens dualisme mellem ånd og materie, men det ville han ikke være nødt til at gøre, hvis ikke lighederne var så oplagte (Wright, W.J. 2010, 13).

Luther er således i et gentaget og kraftigt opgør med skolastikken, der trækker på Aristoteles' filosofi, som understreger tingenes konkrete fremtræden (modsat Platons *idéverden*). Luther gør følgelig harske udfald mod Aristoteles (se fx Tese 50 mod den skolastiske teologi, i Grimm 1979, 12). I Luthers forsvar for den filosofiske del af hans Heidelbergteser, fremhæver han derimod (usædvanligt nok, ganske vist) Platons filosofi: "Eighth conclusion: *Aristotle badly rebukes and ridicules the Platonic ideas [which is] better than his own philosophy*. In favor of the declaration: That the philosophy of Plato is better than the philosophy of Aristotle appears from this, namely, that Plato always depends upon the divine and immortal, separate and eternal, insensible and intelligible, from whence he also recommends that singulars, individuals, and sensible things be abandoned because they cannot be known on account of their instability."¹¹ Disse filosofiske betragtninger af Luther styrker indtrykket af, at der gennem alle Luthers distinktioner løber en modstilling af ånd og materie, *idé* og *fænomen*, i hvilken ånd og "idé" får forrang og regnes som mest egentlig.

Også Luthers menneskesyn rummer en dualistisk tendens. W.J. Wright opsummerer således Luthers antropologi på følgende måde: "Christians found that they were two

persons because they lived in two kingdoms. There was the person struggling to live by faith This was the inner, invisible, spiritual man beseeching God for divine righteousness. But there was also the person in an office (*Amt*) and various worldly stations, actively participating in the worldly kingdom. This was the outer, visible, corporeal person living by reason and in accordance with the natural law or law of creation” (Wright, W.J. 2010, 148).¹² Luthers ovenfor nævnte tale om *simul justus et peccator* og den kristne som verdensperson og kristenperson peger i samme retning.

Konklusion

Luther forudsætter, at Gud er skaber af alt og alt livs fortsatte opretholder. Gud er ligeledes Herre over alt, og virker aktivt i hele skaberværket. Kristnes skal derfor leve deres liv i “verden” i kald og stand. Djævelen og det onde er imidlertid også virksomme i verden som Guds modstandere. Derfor er “verden” en selvmodsigelse: Skabt god, men i oprør mod Gud. Mennesket står endvidere som Guds skabning altid i et dobbelt forhold: *Overfor Gud og overfor andre mennesker*. Det kristne liv i “verden” er følgelig kendetegnet ved en række distinktioner: To riger, to regimenter, tre “områder”, åndeligt og verdsligt, evigt og timeligt, indre og ydre, det nye og det gamle mennesker, retfærdig og synder, etc.

Det er umiddelbart vanskeligt at hævde eller afvise, at Luthers toforadistinktion bliver til en dualisme hos Luther selv, således som det siden er sket i virkningshistorien. Det er under alle omstændigheder afgørende for en korrekt forståelse af Luthers tænkning hele tiden at tage den bagvedliggende, historiske opfattelse af skaberværket og tilværelsen som en helhed med i betragtning og at lade den indgå i gengivelsen af Luthers position. Frostins konklusion, at

der grundlæggende er tale om en skelnen mellem *overfor Gud og overfor mennesker*, peger på, at relationen mellem et menneskes forhold til Gud og til medmennesket, er en afgørende nøgle for et videre arbejde med Luthers distinktion.

Helhed og distinktioner i holistisk mission

Den dualisme, som har influeret særligt vestlig, protestantisk kristendom, har de sidste fyrré år mødt stærk international kritik i relation til holistisk mission.¹³ Før denne kritik præsenteres, er det dog nødvendigt at blive bevidste om den historiske (danske) kontekst, hvori spørgsmålet om helhed og distinktioner her drøftes i relation til holistisk mission. De aktuelle udfordringer er:

- Global økologisk krise
- Finanskrisen
- Markedsøkonomi og kapitalisme medfører at den globale ulighed er dalende, mens den individuelle ulighed er stigende
- Krige og konflikter, som Danmark er involveret i
- Et flydende og fragmenteret samfund med informationsoverload, stress, ensomhed
- Massiv påvirkning gennem medier, institutioner og offentlig uddannelse
- Påtvungen sekularisering af det offentlige rum; religion privatiseres

Folkekirkens særlige udfordringer er:

- Tiltagende postkonstantinsk kultur
- Liberal teologi og amissional teologi
- Politisk indblanding i kirkens “indre” anliggender
- Vag ekklesiologi
- Overforbrug
- Appel til folkelig og statslig anerkendelse

Det er i denne situation enten muligt at

acceptere en tiltagende marginalisering af kristnedommen og kristentro både i samfundet og på det personlige plan, eller at søge at modvirke dette med forskellige former for helhedstækning, der understreger kristendommens og den kristne tros potentielt gennemgribende betydning for hele samfundet og for hele menneskelivet. Dette er formodentlig også noget af den "negative" baggrund for den internationalt tiltagende anerkendelse af holistisk mission.

En af de centrale skikkelser, som i evangelikal sammenhæng argumenterer for holistisk mission, er GT-eksegeten Christopher J. Wright (hovedforfatter til Cape Town-erklæringen). Ifølge C.J. Wright er Guds mission (*missio Dei*) at "bringe alle ting i himlen og på jorden ind i enhed under Kristus, idet de forsones ved blodet på hans kors" (Wright 2013a, 191). Kirkens og kristnes mission må have samme bredde, og mission inkluderer således uden adskillelse "at bygge kirke", "at tjene samfundet" og "at have omsorg for det skabte" (192). Denne helhed forudsætter Kristi aktuelle herredømme over hele skaberværket, men den forudsætter også genløsning af hele skaberværket: "Integral mission means discerning, proclaiming, and living out, the biblical truth that the gospel is God's good news, through the cross and resurrection of Jesus Christ, for individual persons, and for society, and for creation. All three are broken and suffering because of sin; all three are included in the redeeming love and mission of God; all three must be part of the comprehensive mission of God's people" (193). Wright anlægger således ikke her en skelnen mellem forsyn og frelse. De hører udeleligt sammen i Guds ene kærlighed og mission. Wright finder på grundlag af hans bibelteologiske arbejde, at evangeliet taler til og kan transformere enhver del af menneskelivet, der er ramt af synder; altså også

samfundsforhold (Wright 2010, 273).

NT-eksegeten N.T. Wright har løbende været i et tilsvarende opgør med dualistiske og "spiritualiserende" syn på betydningen af Jesu liv, død og opstandelse. Stephen Kurt sammenfatter det paradigmeskift, som N.T. Wright forsøger at indføre i forståelsen af Jesus og NT, på følgende måde: "In its reading of the New Testament, the Christian Church needs to shed the dualist lens introduced by the Gnostics (and reinforced by the Enlightenment) that seeks to detach matters of faith and 'spirituality' from the physical world in which we live" (Kurt 2011, 64). Morten Munch peger i samsvar hermed på, at Jesu virke altid retter sig mod hele mennesket: åndeligt og fysisk, personligt og socialt etc. (Munch 2013, 232-4). Det lader sig således vanskeligt gøre at aflæse en distinktion, og endnu mindre en adskillelse, mellem to Guds virkemåder i Jesu møde med mennesker.

Der er således argumenteret grundigt, eksegetisk og bibelteologisk, for, at Guds frelse er "holistisk", idet den omfatter genløsning af hele skaberværket, herunder forsoning og evigt liv til mennesket som en helhed, der inkluderer relationer, ånd, sjæl og krop. Derfor er Guds mission i verden (*missio Dei*) også den rette samlebetegnelse for alt, hvad den treenige Gud gør i verden, herunder at opretholde alt liv på jorden, at forsones, at fremme det gode og hæmme det onde. Heraf følger, at livet som kristen, som en del af kirken, består i med hele sin person og liv og relationer at være blevet gjort delagtig i Guds holistiske mission.

Indenfor en sådan helhedsopfattelse, må der gøres nogle afgørende distinktioner, hvis ikke det skal ende som en utopi om, at menneskeheden kan oprette Guds Rige på jord. Det er først og sidst afgørende at understrege, at det er Gud som har en mission i verden, og som alene kan frelse, forvandle

mennesker ved Helligånden og genløse skaberværket. Gud udøver denne mission *for, i og gennem* mennesker. Guds Rige er kommet nær med Jesus og frelsen er dermed allerede en sikret realitet, men det er en realitet under det eskatologiske fortegn allerede-endnu-ikke (jf. Braaten 1977, 62). Derfor går der også et skel gennem skaberværket mellem Guds rige og “verden” (i johannæisk forstand: Skabt god, men i oprør mod Gud).

Konklusion

Holistisk mission er på samme måde som Luthers toforadistinktion en sammenhængende og omfattende teologi, som i en bestemt historisk kontekst kommer til udtryk i svar på aktuelle udfordringer. Holistisk mission understreger helheden, men må, hvis den skal være sund, ikke undlade at gøre afgørende distinktioner indenfor denne helhed. Spørgsmålet er nu, hvorledes Luthers tænkning kan bidrage til en aktuell udmøntning af denne dobbelthed.

Holistisk mission og Luther

I lyset af de foregående drøftelser følger Luthers toforadistinktion følgende til holistisk mission:

- (1) Luthers levede i en præsekulær “holistisk” virkelighedsopfattelse. Det må være en integreret del af enhver tale om holistisk mission, at kirken er stedet, hvor kristne formes til at tage for givet, at Gud er Herre over og virke i hele skaberværket, midt i et samfund, som forsøger at benægte dette faktum.
- (2) Luther holdt sig på den baggrund ikke tilbage for at ytre sig om samfundsstyret og at vejlede kristne som besad “politisk” magt. Det er fortsat et ufravigeligt aspekt af holistisk mission.
- (3) Luther ville rehabilitere det almindelige menneskeliv i “kald og stand”. Lausanne bevægelsen arbejder med samme intention for at løsrive det “kristne” liv fra det specifikt og institutionelt kirkelige og bringe det med ind i arbejds- og familieliv etc. (Wright, Chr.J. 2013, 201). I begge tilfælde sker dette imidlertid på baggrund af en reduktionistisk ekklesiologi. Holistisk mission bør derimod – i særlig grad i en postkonstantinsk kultur – udleves ved aktivt at placere kirken, forstået som *communio sanctorum*, et personalt fællesskab med en distinkt identitet, midt i det almindelige samfunds- og menneskeliv.
- (4) Luther advarede med sit johannæiske syn på “verden” mod de utopiske forventninger om transformation af hele samfundet med gudsrigets værdier, som til tider præger holistisk mission (Se Nielsen 2012, 68-85).
- (5) Selvom Luther selv uanfægtet appellerede til fyrsterne om at fremme de lutherske kirkers sag, står Luthers opgør med romerkirkens stræben efter “verdslig” magt som en advarsel mod at søge at fremme Guds mission eller udbrede Guds rige ved hjælp af politisk, økonomisk eller intellektuel magt. Dette kan være en fare forbundet med det berettigede anliggende, at Guds mission også angår det strukturelle niveau (politisk, økonomisk, etc.).
- (6) Luther skelner mellem, hvordan Gud handler til frelse (forsoning) og til opretholdelse (forsyn). Fra et holistisk missionsperspektiv må der stilles spørgsmålstegn ved denne distinktions aktuelle berettigelse. For det første, fordi den let fører til en reduktionistisk spiritualisering af frelsen. For det andet, fordi den adskiller Guds relation til skabningen fra skabningens eksistensmulighed. Det er i dag af vigtighed at understrege, at det er Gud, der er det frelsende og

livsopretholdende subjekt, og at denne holistiske frelse er en allerede-endnu-ikke-realtitet, hvis evige fuldendelse et menneske kun får andel i ved at modtage evangeliet om den i tro. Det er samtidig vigtigt for en holistisk mission at præcisere, at der er forskel på, hvordan Gud handler indenfor kirken (for, med, i og gennem de kristne) og udenfor kirken (for, med, i og gennem de ikkekristne).

- (7) Luthers distinktioner minder om kompleksiteten i både Bibelens beskrivelse og menneskers erfaring af tilværelsen som Guds skabning. Ønsket om at anlægge et holistisk perspektiv på mission og teologi kan føre til bestræbelser på harmonisering, som ikke formår at indfange kompleksiteten og det paradoksale i tilværelsen.

Konklusion

Det er i artiklen blevet underbygget, at der hos både Luther og i holistisk mission er tale om et samspil mellem helhed og dele. Der er ikke hos Luther tale om en dualisme, som modsiger helhedsorienteringen i holistisk mission. Luther anlægger ikke desto mindre – givet sin historiske sammenhæng – distinktioner, som, hvis de uforandret gentages i den aktuelle kontekst, udarter til en dualisme, som ikke svarer til den bibelske beskrivelse af virkeligheden, Guds relation til skaberværket og Guds frelse. For at kunne anvende Luthers toforadistinktion på den aktuelle situation (“opdatere” den) er det derfor nødvendigt at være bevidst om og medinddrage både Luthers og den aktuelle historiske kontekst.

Det har været målet at søge at svare på hvilke distinktioner indenfor hvilke helheder det, set i lyset af Luthers tænkning, er vigtigt at fremhæve i holistisk mission i dagens Danmark. Følgende “helheder” fremstår som vigtige:

- Kristne må aktivt lade sig forme til en teistisk (asekular) tilværelsesforståelse, herunder en fundamental tillid til Guds almagt og virke i skaberværket.
- Guds frelse er en allerede-endnu-ikke-realtitet, som vedrører hele skaberværket herunder mennesket.
- Kristne må lade sig forme til integritet, således at de overalt handler ud af samme karakter.
- Kirken må fremme et relationelt helhedssyn på mennesket, der modsiger individualismen og integrerer ånd, sjæl og krop.
- Indenfor disse helheder er det afgørende at erindre sig kompleksiteten i Guds forhold til skabningen. Følgende distinktioner må derfor anlægges:
- En eskatologisk distinktion: Gudsriget og frelsen er allerede brudt ind i verden, men er endnu ikke fuldendt.
- Guds rige og “verden”: Gud er Herre over hele skaberværket, samtidig er “verden” skabt god men i oprør mod Gud. Det er en dobbelthed som kommer til udtryk både indenfor kirken blandt de kristne (de helliges samfund, ikke blot institutionen) og udenfor den blandt ikkekristne.
- Mennesket må tage imod Guds frelse ved at tro evangeliet. Der går derfor et skel mellem kristne og ikkekristne, som ikke må nedtones.
- Jesus Kristus skiller sig ud fra alle andre mennesker og fra ethvert andet bud på skaberværkets redning. Kun gennem en trosrelation til Jesus Kristus kan mennesker tage imod det evige liv.
- Gud virker på forskellig måde i relation til kristne og i relation til ikkekristne. Forestillinger om gennemgribende “transformation” af samfund må derfor afvises.

Det er i en pluralistisk kultur og under

fragmenterede eksistensvilkår vigtigt for holistisk mission, at kirken former og legemliggør bibelens sammenhængende og holistiske beskrivelse af Gud, mennesket og skaberværket og relationen mellem dem. Samtidig er det i en relativistisk og postkonstantinsk kultur og samfundsorden nødvendigt at gøre klart skel mellem Gud

og mennesker, tro og ikketro, Kristus og alt andet. Luthers toforadistinktion tjener i denne sammenhæng som forbillede på en forpligtelse på de bibelske skrifter, betydningen af en sammenhængende fundamentalteologi og et engagement i den aktuelle konteksts problemstillinger.

NOTER

- 1 Der er blandt fortalerne for "holistisk mission" forskellige syn på blandt andet karakteren af Guds virke i verden. Det er imidlertid for indeværende dækkende at henvise til "holistisk mission" som en samlet missionsteologisk strømning.
- 2 Norbert Müller anlægger en tilsvarende fremgangsmåde i *Evangelium und politische Existenz: Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Forderungen der Gegenwart* (Müller 1983). Müllers kontekst er dog en anden, og hans problemfelt er således fredsskabelse.
- 3 Artiklen bærer præg af dens udspring som oplæg på temadagen om en opdatering af toregimentelæren. Min fremstilling af Luthers tænkning bygger således primært på Per Frostin, *Luther's Two Kingdoms Doctrine. A Critical Study* (Frostin 1994); William. J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms* (Wright, W.J. 2010); og et undervisningsforløb ved Asger Chr. Højlund, efteråret 2013.
- 4 Betegnelsen *toregimentelære* er af nyere dato. I 1922 anvendte Karl Barth som den første betegnelsen "die [...] Lehre von der zwei Reichen" (7). Det er imidlertid, ifølge Frostin, diskutabelt om det overhovedet giver mening at tale om en "lære" (*doctrine*), eftersom Luthers tale om distinktionen mellem åndeligt og verdsligt udtrykker et paradoks og er præget af inkonsistens (170). Derfor foretrækker jeg benævnelsen *toforadistinktionen* foreslået af Frostin (Frostin 1994, 171).
- 5 Jeg benævner derfor i det følgende genstanden for Braatens kritik toregimentelæren uden bestemmelse "moderne".
- 6 Orlando E. Costas argumenterer tilsvarende for, at syndens henholdsvis frelsens personlige og sociale side ikke kan adskilles (Costas 1982, 26).
- 7 Om forholdet mellem skabelse og eskatologi, se også Frostin 1994, 111-28.
- 8 Jf. Sider 1982, 133, som her er helt på linje med, hvad N.T. Wright siden har argumenteret for (Wright, N.T. 2000, 26).
- 9 W.J. Wright argumenterer for, at toforadistinktionen findes allerede i Luthers tidligste skrifter, og at Luther antager den under indflydelse af renæssance humanismen og i opgør med dennes skepticisme (Wright, W.J. 2010, 11.15). Den er dog, ikke mindre afgørende, udviklet og formuleret ind i samtidens kirkelige og samfundsmæssige situation (jf. Frostin 1994, 38).
- 10 Luther opererede dog også med dualistiske modsætninger: sande kristne – ikkekristne, gode – onde, retfærdig – synder, Gud – djævel.
- 11 Oversættelse citeret fra <http://calvinistinternational.com/2013/05/20/the-platonism-of-martin-luther/>, besøgt 18.12.2013.
- 12 I en anmeldelse af W.J. Wrights bog fastslår Robert Benne, at hvis Wright har ret i sin gengivelse af Luthers skelnen mellem det åndelige og det jordiske som absolut, så tager Luther fejl (Benne 2011, 229). Benne lader det stå åbent, om det er Wright eller Luther, der tager fejl.
- 13 Holistisk mission er blevet indgående behandlet i det foregående nummer af nærværende tidsskrift.

LITTERATUR

Benne, Robert (2011): "Martin Luther's understanding of God's two kingdoms: a response to the challenge of skepticism." *Lutheran Quarterly* 25, 2 Sum, 227-230.

- Braaten, Carl E. (1977): *The Flaming Center: A Theology of the Christian Mission*. Philadelphia: Fortress Press.
- Costas, Orlando (1982): *Christ Outside the Gate: Mission beyond Christendom*. Maryknoll: Orbis Books
- Frostin, Per (1994): *Luther's Two Kingdoms Doctrine. A Critical Study*. Studia Theologica Lundensia 48. Lund: Lund University Press
- Grimm, Harold J. (red.) (1979): *Luther's Works, vol. 31*. Philadelphia: Fortress Press.
- Højen, Peder Nørgaard (2001): "toregimentelæren", *Den Store Danske Encyklopædi*, 19. København: Gyldendal.
- Jørgensen, Jonas (2013): "Mission som holistisk transformation: Nedslag i den nyere protestantiske missionsteologiske diskussion om Integral Mission." *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 40 (3-4): 203-14.
- Kurt, Stephen (2011): *Tom Wright for Everyone: Putting the theology of N.T. Wright into practice in the local Church*. London: SPCK.
- Luther, Martin (1980): "Om lydighed mod den verdslige øvrighed (Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523)" i: *Luthers skrifter i Udvalg*, bd. 4, Aarhus: Forlaget Aros, 158-210.
- (2006): *Martin Luther om verdslig øvrighed*, på dansk ved Svend Andersen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag
- Munch, Morten (2013): "Holistisk mission i lyset af Guds rige og nyskabelsen i Kristus – med særlig inddragelse af Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger." *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 40 (3-4): 228-36.
- Müller, Norbert (1983): *Evangelium und politische Existenz: Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Forderungen der Gegenwart*. Berlin: Union Verlag.
- Nielsen, Andreas Østerlund (2012): *Missional Transformation: A Constructive Discussion Applying the Theologies of the Mission as Transformation Movement and Stanley Hauerwas*. Ph.d.-afhandling, Aarhus Universitet.
- (2013): "Helhed er mere end både-og: Er det tid til en teologisk opdatering?" *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 40 (3-4): 183-87.
- Pedersen, Carsten Hjorth (2002) *Pædagogik i kristent perspektiv*. København: Credo Forlag.
- Sider, Ronald J. (1993): *One-Sided Christianity?: Uniting the Church to Heal a Lost and Broken World*. Grand Rapids: Zondervan.
- Wright, Christopher J. H. (2006): *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Nottingham: InterVarsity Press.
- (2010): *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- (2013): *Guds Folks Mission: En Bibelteologi for Kirkens Mission. Fredericia: Lohse*.
- (2013a): "Holistisk mission og missionsbefalingen: Missionens fem kendetegn." *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 40 (3-4): 190-202.
- Wright, N.T. (2000): *The Challenge of Jesus*. London: SPCK.
- Wright, William J. (2010): *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms: A Response to the Challenge of Skepticism*. Grand Rapids: Baker Academic.

FORFATTEROPLYSNING

Menighedsfakultetet

Katrinebjergvej 75

DK-8200 Aarhus N

aon@teologi.dk

+45 73 56 12 57

+45 30 29 56 14

DET BLIVENDE ANLIGGENDE I TOREGIMENTELÆREN

TOREGIMENTELÆREN I EN POSTKONSTANTINSK TID



Professor, theol. dr. Asger Chr. Højlund

RESUMÉ: I denne opdatering af Luthers toregimentelære gøres der op med den gængse forståelse af de to regimenter som det, der tager sig af henholdsvis det åndelig og hinsidige og livet i denne verden. Imod en sådan statisk opdeling argumenter artiklen for en mere dynamisk, eskatologisk forståelse af det åndelige regimente som en foregribende udfoldelse af Guds rige - hvilket bringer Luther tæt på flere nyere, blandt andet amerikansk inspirerede, forståelser af kirkens forhold til staten, med baggrund i blandt andet Augustin. Men til forskel for disse er der grund til at fastholde Luthers positive forståelse af det verdslige regimente som en vigtig ramme for udøvelse af kristen næstekærlighed i en syndig verden. Det er dog vigtigt, at dette positive engagement i det verdslige regimente ikke fører til, at kirken igen søger magten, men at den i sit eget liv alene holder sig den tjenende og korsfæstede Jesus for øje.

Toregimentelæren er udfordret i dag. Her tænker jeg ikke så meget på den øjeblikkelige kirkeminister og hans mangel på forståelse for, hvad der er hans område, og hvad der ikke er det. Jeg tænker på den tid, kirken mere overordnet befinder sig i, og som af mange betegnes som postkonstantinsk – altså tiden, hvor det ægteskab mellem stat og kirke, der har kendetegnet kirkens liv igennem århundreder, er ved at være forbi.

En væsentlig ramme for dette ægteskab har været toregimentelæren – eller

en bestemt forståelse af den, nemlig at det verdslige regimente har ansvar for alt det ydre, mens det åndelige har ansvar for det evige og indre. Men hvis dette ægteskab nu står for fald, hvad så med rammen, toregimentelæren? Og spørgsmålet kan gå hen og blive endnu mere nærgående: Hvis toregimentelæren er en så grundlæggende del af luthersk tro og identitet, som nogle vil sige, hvad så med det lutherske? Kan luthersk tro ikke overleve uden ægteskabet mellem stat og kirke? Sagt på en anden måde: Kan luthersk tro kun overleve ved at fastholde

eller genoplive tanken om Danmark som et kristent land? Eller, som andre måske hellere vil sige det: ved at fastholde den tætte forbindelse mellem kirke og folk?

Og hvis dette ikke kan fastholdes eller genoplives, ja, måske til og med er et projekt, som man ikke har det alt for godt med, hvad så ikke bare med toregimentelæren, men med det lutherske? Hører det en svunden (eller forsvindende) tid til? Det er vel et ganske relevant spørgsmål at stille op til et reformationsjubilæum.

I dag er der i hvert fald mange, der søger inspiration helt andre steder. Ofte steder, der på en påfaldende måde ligner Augustin og hans tale, ikke om to regimenter, men om to riger.¹ Det at være kirke handler her om meget mere end det at tage vare på det åndelige og det evige. Kirken er et folk, et rige, med Kristus som konge og derfor den, der udstikker retningslinjerne for vore liv. Og tilsvarende er det verdslige regimente her netop ikke et regimente, men et rige, med en anden herre og andre grundværdier og tænkemåder. Det rige er vi som kristne sat til at leve iblandt – vi skal ikke skille os ud. Men vi gør det som dem, der er bevidst om, at vi tilhører et andet rige, eller som titlen på en bog af en af de forfattere, man (også jeg) gerne læser, Stanley Hauerwas, lyder: at vi er *Resident Aliens*, bosiddende fremmede (sml. 1 Pet 1,1: dem “der bor [...] som fremmede blandt andre folkeslag”).

Med mit bidrag vil jeg gerne fastholde anliggendet i Luthers toregimentelære. Der er uden tvivl elementer i den, som hører en anden tid til, og som vi ikke kan overtage. Men midt i det er der et anliggende og nogle påmindelser, som jeg tror, det er vigtigt at have med sig, også i en tid, hvor kirkens situation ser anderledes ud, end den hidtil har gjort.

Et problem for det, jeg skal komme med, er unægtelig, at der er stor uenighed i tolk-

ningen af Luthers toregimentelære.² Det hele kan derfor let drukne i diskussioner af forskellige tolkninger. For at hindre det har jeg valgt at give dette form af nogle teser, tre i alt, som jeg prøver at udfolde ganske kort. Og da dette er et felt, jeg kun er begyndt at arbejde mig ind på, må de vel nærmest betragtes som arbejdsteser eller hypoteser. Så langt jeg har læst mig ind på det, er det sådan, det ser ud.

Vi er allerede i Kurt Christensens bidrag blevet præsenteret for Luthers toregimentelære i dens historiske udformning. Hvad er dens blivende anliggende, og har det nogen aktualitet i dag? Her vil min første tese være følgende.

1. Toregimentelæren er en påmindelse til kirken om at være kirke, det vil sige repræsentanter for og efterfølgere af den fattige, tjenende og lidende Kristus

Det kan måske lyde som en lidt overraskende tese og udlægning af toregimentelæren. Men spørger vi efter anliggendet i den *adskillelse* mellem de to regimenter, som det hele begyndte med, er min tese, at det er dette, der er et af dens vigtigste anliggender. Luthers betoning af adskillelsen af stat og kirke handler ikke om at give staten råderum, at frigøre det verdslige fra kirkens favntag og kvælergreb, sådan som man ofte møder det udlagt i moderne protestantisme – vi kommer helt sikkert til at høre noget i den retning op til reformationsjubilæet (og et jubilæum med det indhold har jeg ikke lyst til at være en del af). Luthers betoning af adskillelsen af stat og kirke handler først og fremmest om kirken og dens genopretning. Det var jo kirkens fornyelse, der var reformationens hovedanliggende. Fornyet af en kirke, der blandt andet var blevet korruperet af den magt, som kirken havde opnået.

Som en bekræftelse af denne tese kan man for eksempel læse skriftet *Til den kristelige adel af den tyske nation* fra 1520, det første af Luthers samfundsskrifter og det første, hvor han for alvor udfolder toregimentelæren.³ Det, der kendetegner dette skrift, er nemlig ikke mindst opgøret med en kirke, der bruger kravet om kirkens frihed til at skaffe sig selv privilegier og forsvare sine rettigheder og sin magt med alle midler. Og problemet med det er ikke bare den forargelse, det vækker, og den udnyttelse af folks penge, det medfører. Problemet er først og fremmest den modsigelse af selve kirkens væsen, der ligger i det. Som Luther skriver det et sted i det pågældende skrift:

Han (paven) er ikke statholder for Kristus i Himmelen, men alene for den Kristus, der vandrede på jorden. Thi Kristus i Himmelen, i sin herskerskikkelse, behøver ingen statholder, men sidder på tronen, og ser, gør, ved og formår alle ting. Men han behøver en statholder i tjenerskikkelse, sådan som han selv gik på jorden, med arbejde, prædiken, lidelse og død. De vender det om, fratager Kristus den himmelske herskerskikkelse og giver den til paven, og tjenerskikkelsen lader de ganske gå til grunde. Han kunne næsten være den falske Kristus, som skriften kalder Antikrist. Alt hans væsen, hans gerning og hans adfærd er jo imod Kristus og tjener kun til at ødelægge og tilintetgøre Kristi væsen og gerning (Luther 1520, 75f).

Det er kirkens opfattelse af sig selv som dem, der har det egentlige herredømme i verden, der ifølge Luther er miseren i det hele. Efter pavens opfattelse repræsenterer kirken Kristus i hans herskerskikkelse. Og da må kirken nødvendigvis også tilstræbe

et herredømme i verden, med hvad det indebærer af magt og midler til at opretholde dette herredømme. Kirken har jo som Kristi repræsentant nøglen til, hvordan virkeligheden skal indrettes. At kirken så uddelegerer en del af sin magt, nemlig det verdslige sværd, til staten, for at koncentrere sig om varetagelsen af det åndelige sværd – sådan som læren om de to sværd lyder (jf. Kurt Larsens artikel)⁴ – ophæver ikke, at det er kirken, der *har* magten. For det er stadig statens opgave at tjene kirken og dens sag, og dermed Kristi sag i verden. Kirken er og skal være en politisk faktor i verden.

Man skal passe på med at gøre sig for hurtigt færdig med denne opfattelse. Det er ikke bare renæssancens verdslige paver, man skal se for sig. Man bør også tænke på de paver, der i middelalderen stækkede kongers magt og mindede dem om, at de kun havde den af Guds nåde og som hans tjenere. Den adskillelse af guddommelig magt fra den verdslige myndighed, som hævdelser af kirkens selvstændighed og af kongens tjenende stilling medførte, og den spredning af magten det indebar, er ikke uden skyld i den fremvækst af Europa og europæisk kultur, der tager sin begyndelse i middelalderen. Og det er da tankevækkende, hvis det er reformationstidens og renæssancens opgør med kirken som en selvstændig størrelse over for staten, der er noget af grunden til, at vi i 1600-tallet får det magtfuldkomne enevælde, sådan som blandt andet William T. Cavanaugh hævder (Cavanaugh 2011, 7-24 og 46-47).⁵

Men det er ikke desto mindre med denne forståelse af kirken som repræsentant for den herskende Kristus, det ifølge Luther går galt. Den repræsentation har Kristus ikke brug for. Det herredømme er han virkelig selv i stand til at tage vare på. Luther tænker her, som vi vil se i næste

afsnit, uden tvivl på det herredømme, som han blandt andet øver gennem det verdslige regimente.

Der er derimod noget andet, Kristus har brug for kirken til. Og det er til at repræsentere ham i hans tjenerskikkelse, "sådan som han selv gik på jorden, med arbejde, prædiken, lidelse og død". Og det er det, der går til grunde, når kirken agerer som dem, der har det egentlige herredømme i verden.

Det er, så vidt jeg kan se, dette, der er den første og grundlæggende mening med betoningen af adskillelsen mellem de to regimenter. Den skal tjene til at bringe kirken tilbage til det, der er dens egentlige væsen og mening. Det kan kun ske ved, at den ikke har og ikke tilstræber at have magt i denne verden, men vælger, eller bliver tvunget til at vælge, en helt anden vej, nemlig Kristi vej i "arbejde, prædiken, lidelse og død".

Noget af dette har Luther lært hos Augustin (sådan opfatter han det i hvert fald selv) (Kinder 1969, 53f og 64-69). Kristi rige repræsenterer et anderledes rige end det verdslige rige, et rige hvor det handler om andre ting og der bruges andre midler end i det verdslige rige (Luther 1523, 163-164). Og det bringer ham i dette stykke overraskende tæt på teologer som John Howard Yoder og Stanley Hauerwas og deres indædte afvisning af en kirke, der allierer sig med den verdslige magt. Som blandt andet siger, at kirken, lige som Kristus, skal afvise Satans fristelser om at søge magten i verden og i stedet vælge troens, lydighedens og korsets vej. I verdens øjne ser den vej uanseelig og meningsløs ud. Hvor meget mere effektivt havde det ikke været, hvis Jesus havde gjort sin indflydelse gældende politisk? Men det er ikke desto mindre den vej, der leder til opstandelse (Yoder 1994, 228-242; Hauerwas 2011, 81-95 og 135-151, og 1989, 86-92).

Min påstand er, at det, i en anden tid,

er noget af det samme anliggende, Luther er ude i. Det er i det lys, hans tale om, at det i det åndelige regimente er evangeliet, der er fortegnet, og at Gud her kun øver sit herredømme gennem ordet og sakramenterne, skal forstås. Det handler ikke om, at de troende er en så usynlig og åndelig størrelse, at de kun kan have ordet og sakramenterne som synlige kendetegn i verden (Grane 1959, 71ff.) – en forståelse, der passer som hånd i handske med statskirkeligheden med dens negative syn på menigheden som et særligt folk. Det handler om, at den kirke, der går i Jesu fodspor, ikke har og ikke skal have anden magt i verden end den, som dens mester og Herre havde, nemlig evangeliets og det uanseelige ords magt.

Det er også derfor, korset optræder blandt kirkekendetegnene i Luthers skrift *Om koncilierne og kirken* (Luther 1539, 405f). Som både Regin Prenter og Anna Marie Aagaard har gjort opmærksom på, er det et kirkekendtegn, som man ikke havde det godt med i ortodoksiens tid (Prenter 1971, 17ff; Aagaard 1976, 141ff). De øvrige kendetegn - ordets forkyndelse, sakramenternes forvaltning, embedet og så videre gik fint i spænd med en kirke, der var tæt knyttet til fyrsten. Men hvordan kunne *korset* være kendetegn for en kirke, der havde fyrstens bevågenhed? Men det, at Luther anfører korset som kirkekendtegn, viser, at han ikke har den forståelse af kirken som en synlig ramme for de kristne som en usynlig størrelse, som fyrstekirken havde det fint med. Han forstår kirken som et konkret folk. Og vel at mærke et folk, der ikke har magten, men er trængt.

Her kunne der have været sagt en hel del om, hvad der sker, når denne kirke så alligevel allierer sig med magten, sådan som det på reformationstiden gik med de fleste lutherske kirker. Og nogle vil måske bruge netop dette som et argument imod



Det handler om, at den kirke, der går i Jesu fodspor, ikke har og ikke skal have anden magt i verden end den, som dens mester og Herre havde, nemlig evangeliets og det uanseelige ords magt



min tolkning af toregimentelæren. Det er for dem et vidnesbyrd om, at det åndelige regimente i luthersk teologi ikke handler om et folk eller en institution i verden (sådan som Augustin tænkte), men om den åndelige side ved det liv i verden, som har det verdslige regimente som sin anden side. Og svarer det ikke helt til, at spørgsmålet om kirkens organisationsform, om den for eksempel organiserer sig som fri- eller som fyrste- eller folkekirke, ifølge luthersk overbevisning hører til adiafora?

Man skal uden tvivl passe på med at gøre Luther til talsmand for en antikontstantinsk eller frikirkelig forståelse.⁶ Dertil var hans betoning af, at evangeliet var for alle, uden tvivl for stærk,⁷ ligesom han i det hele taget var et barn af sin konstantinske tid.⁸

Men som vi kommer ind på under det sidste punkt, ophæver det ikke tanken om kirken som et særligt folk, med et andet for tegn og en anden levevis end det verdslige regimente. Kirken er stadig det folk, der følger Kristus efter, "sådan som han selv gik på jorden", og derfor deler skæbne med ham "med arbejde, prædiken, lidelse og død".

For toregimentelærens relevans i vor tid er denne forståelse vigtig. For så bliver en eventuel postkonstantinsk fremtid, med manglende magt til kirken, ikke noget vi skal frygte, men snarere noget vi skal se på som en mulighed. Så længe parløbet med staten er intakt, er der en stående risiko for, at man indretter sig efter staten og dens formål og kun ser sig selv om det åndelige supplement til det. Med et løsere forhold til staten er der mulighed for, at kirken og de kristne kan blive et tydeligere tegn på det rige, som er kommet med Jesus, og som Gud en dag vil fuldende.

2. Toregimentelæren er en påmindelse om, at Gud er skaberen, og dermed en påmindelse om ikke at tænke for småt og for snævert om Gud og hans gerning

Hvor den første tese handlede om kirken, handler denne tese om øvrigheden eller det verdslige område i bred forstand og har sin baggrund i Luthers tale om øvrigheden som en gudgiven ordening. Belæg for denne tese, hvis lutherske basis på en helt anden måde end den første er uomstridt, finder man ikke mindst i Luthers andet store øvrighedsskrift fra de unge år, *Om den verdslige øvrighed* (1523).

Øvrigheden eller de verdslige ordening er ifølge Luther ikke, sådan som den katolske kirkes lære om de to sværd lagde op til, sekundær og dermed noget, der kun har legitimitet, for så vidt den følger de direktiver, den får fra kirken. Øvrigheden har sin legitimitet fra Gud selv. Det er ham, der står bag den. Og den skal, som CA 28 siger det, betragtes som en Guds velgerning. Mens det, jeg har sagt under den første tese, falder sammen med meget af det, man kan møde hos Stanley Hauerwas og andre, der tænker som han, repræsenterer dette noget andet.

For Hauerwas er kirken og Guds gerning igennem kirken så at sige alt, hvad der er at sige om Guds forhold til verden. Det er i Kristus, Gud har åbenbaret sit væsen fuldt ud. Med hans liv, død og opstandelse ser vi verden i et nyt lys. Det er ham, der er verdens Herre, og det er hans rige, med tilgivelse og fred, der viser, hvad vi som skabninger er bestemt til. Denne verdens magter er tegn på en verden, der har vendt sig fra Gud, og derfor ikke det, vi som kristne skal sætte vores håb til, heller ikke når det drejer sig om livet i denne verden.⁹

Og det er bestemt ikke, fordi Luther er uenig i den betoning af verden som en fal-

den verden, der ligger bag denne forståelse. Det glemmer man ofte i det glade ja til det skabte liv, der lyder i den hjemlige teologi, ofte som et udtryk for en særlig luthersk forståelse.

Men på en helt anden måde end Hauerwas får Luther gjort gældende, at Gud sandelig ikke af den grund har overladt denne verden til sig selv, eller at han kun handler i den gennem kirken. For det første, fordi Gud ganske enkelt er skaberen, der hvert sekund holder alting oppe. Få har understreget det stærkere end Luther, tænk bare på skriftet *Om den trælbundne vilje* med den enormt stærke understregning af, at Gud "virker alt i alle, og ingenting bliver til uden ham, intet er virksomt uden ham" (Luther 1525, 213). Intet er uden for hans skabervirke, allermindst det, der har med denne verdens ledelse at gøre.

For det andet, fordi han som skaberen har omsorg for sit skaberværk. Selv om denne verden befinder sig i et oprør, og dette oprør bestemt også, og ikke mindst, omfatter denne verdens ledere, bruger Gud dem til at fremme sin gerning. Også de uretfærdige og egoistiske ledere er redskaber for noget godt for mennesker – bare ved at være myndigheder og dermed sikre bare en smule af de rammer, som vi mennesker er afhængige af, for at livet kan trives. Uden dette ville livet gå i opløsning (Luther 1523, 165 og 185).

Det, at myndighederne til dette også bruger magt og tvang, er ikke et udtryk for, at de tilhører et fremmed rige, som den kristne må holde sig på afstand af. Det er tværtimod en del af Guds husholdning i denne faldne verden, og derfor noget, som vi også som kristne både kan og skal tage del i (sml. CA 16). At holde sig borte fra det ville være at svinge kærligheden.

Kristi rige er ganske rigtigt et fredsrige, hvor man tilgiver hinanden og ikke tager

sig selv til rette, sådan som Bjergprædiken påbyder os (Luther 1523, 163, 175 og 188f). Men det rige forudsætter troen på evangeliet og kan kun fungere med den og det nye liv som forudsætning. Det kan derfor ikke overføres til samfundet. Men hvis man, som Hauerwas, af dette drager den slutning, at man så i grunden kun kan tjene i verden ud fra kirken og den virkelighed, den repræsenterer, ender man med at svinge det konkrete, syndige menneske – det menneske som lever i samfundet og har brug for den beskyttelse og orden af livet, som den verdslige øvrighed, med alle sine fejl og svagheder, er i stand til at give.

Så langt jeg har læst mig ind på de nytestamentlige tekster, der handler om forholdet til myndighederne (Rom 13,1-7; 1 Pet 2,13-17; 1 Tim 2,1-4; Tit 3,1-2), varetager Luther med dette et nytestamentligt anliggende (selv om rammerne for apostlene og Luther, før og efter Konstantin, unægtelig er forskellige!). Også for apostlene drejede det sig om at understrege, at troen på, at Kristus er denne verdens Herre, ikke betyder, at man må se med mistro på denne verdens herrer (fx Wright 2002, 716-723).¹⁰ Over for en sådan opfattelse trækker apostlene både på gammeltestamentlig og senere jødisk visdom, blandt andet ud fra deres erfaringer fra livet under fremmede herskere (med beretningerne om Daniel ved Nebukadnesers hof som et skoleeksempel) – en visdom, som netop har sin basis i troen på, at Gud er alle tings skaber og derfor har denne verdens forløb i sin hånd.¹¹

De nytestamentlige formaninger handler ikke om, at myndighederne har del i en speciel, halvguddommelig status, som det ville være helligbrøde at sætte sig op imod, sådan som det ofte blev forstået i den konstantinske æra, og som Luther sine steder kan komme tæt på at udtrykke sig (Luther 1530, 47f.). Det handler om at se også denne

ordning, med alle dens fejl og mangler og hårdhed og egoisme, som en del af Guds gerning i verden, og derfor som noget, der skal omfattes med respekt og forbøn (sml. 1 Tim 2,2, "bed for konger og alle i høje stillinger"), ja som noget de kristne aktivt skal understøtte. Det handler således om en tro på Gud, ikke på myndighederne (Käsemann, 341 og 344).

Heller ikke på dette punkt burde en efter-konstantinsk situation give problemer for toregimentelæren. Det gør den kun, hvis man misforstået ophøjer det verdslige regimenter til at udgøre selve rammen for livet i denne verden – sådan som man ganske rigtig ofte har gjort i kirkens lange samliv med staten, og som der bestemt også er tendenser til i en del lutherdom i dag, nemlig der, hvor man alene ser kirkens opgave i det åndelige, mens det er det verdslige regiments opgave at tage sig af alt det dennesidige.

Med en sådan forståelse kan en postkonstantinsk situation med en begrænsning af kirkens indflydelse i samfundet ganske rigtigt give problemer. For kan kirken virkeligt blive ved med at se på sig selv som det åndelige kit i et samfund, hvis formning af menneskers liv løsriver sig mere og mere fra kristendommen og ikke begrænser sig til det ydre, men også vil forme menneskers indre, altså nærmer sig en slags erstatningsreligion?

Men forstår man staten og Guds gerning igennem den ud fra den forståelse, jeg her har lagt frem, nemlig som Guds gode, men begrænsede redskab til at sikre gode ydre kår for mennesker, og ikke som selve redskabet til virkeliggørelsen af "det gode liv" i verden, sådan som forståelsen af samfundet var hos Aristoteles (Wolterstorff 2012, 100-102), og som megen konstantinsk forståelse har videreført, bare med et kristent fortegn, burde en postkonstantinsk

situation ikke give nogen problemer for toregimentelæren. Tværtimod kan denne situation være med til at bringe os tilbage til en både mere nøgtern og teologisk rigtig forståelse af de to regimenter og dermed også til et bedre forhold til og frimodig deltagelse i samfundet. Det bringer os så til den sidste tese.

3. Toregimentelæren misforstås, når den bruges til at tildele kirken rollen som dem, der kun tager sig af det åndelige og evige, mens livet i denne verden overlades til det verdslige regimenter. Toregimentelæren forudsætter, at kirken er et folk i verden

Her er det den omtalte misforståelse af toregimentelæren, jeg er ude efter, forståelsen af den som en fordeling mellem det ydre og det indre, det timelige og det evige; kirke og stat som to sider af samme mønt, det verdslige som det, der tager sig af livet mellem mennesker, og det åndelige som det, der har ansvaret for det evige.

I en parentes bemærket, er det en forståelse, som vel er temmelig tæt forbundet med det konstantinske: To styreformer i det samme, kristelige rige. Det er svært at forestille sig, at Paulus skulle have tænkt sådan - og således ment, at staten havde ansvaret for, hvordan de kristnes liv i verden formede sig! Som blandt andet Nicholas Wolterstorff helt rigtigt minder os om, var kristendommen på apostlenes tid ikke bare en religiøs anskuelse, men et distinkt samfund i samfundet (Wolterstorff 2012, 118-133).

Men det er ikke desto mindre en udbredt opfattelse i lutherdommen.¹² Herhjemme kender vi det for eksempel i afvisningen af, at der skulle findes en særlig kristelig moral.¹³

Som argumentet kan lyde: Det er udtryk for en katolsk misforståelse at tale om

særlige gerninger eller et særligt liv, som for eksempel at gå i kloster. Det er kun med til at gøre folk selvbevidste og få dem til at glemme, at de er syndere, der lever af syndernes forladelse. Det, som vi som kristne er kaldede til, er det helt almindelige liv i kald og stand.

Som dette ofte udlægges: Vi skal ikke svinge os op til det særlige. Vi skal erkende os som de syndere, vi er, og så leve livet i den sammenhæng, vi er sat i, i troskab mod de mennesker eller det folk, vi er en del af, med den synd, der uvægerligt klæber til et sådant helt almindeligt liv. Og det må vi så hen i kirken og høre tilgivelsens ord over, og så frimodigt gå tilbage til dette ufuldkomne liv med vores synders forladelse og leve det i taknemmelighed og ansvar.¹⁴

Efter denne opfattelse er det alene deri, det kristelige islæt i verden består. Det drejer sig ikke om konkrete anvisninger og retningslinjer for livet, men alene om Guds tilgivelse og troskaben og kærligheden i den konkrete situation. Det er også af den grund helt udelukket, at kirken skulle have noget på hjertet i politiske spørgsmål.

Det er blandt andet derfor, flertallet af biskopperne mente, at der kun var én ting at gøre, da folketinget vedtog, at par af samme køn kunne gifte sig, nemlig at lave et vielsesritual. For det ydre liv hører jo til det verdslige regiments område.

Det, man forsigtigt må spørge, er, hvor meget vi så har at indvende mod de tyske lutheranere, der i nazitiden mente, at når Gud nu havde ført det tyske folk på en sådan måde, at han i Tysklands skæbnetime efter 1920'ernes kaos havde ladet en mand som Hitler fremstå, så havde de kun at takke Gud for det og lade kirken være en del af det.¹⁵ Her var de på skabelsens område, hvor kirken ikke havde nogen særlig indsigt. Jeg er helt med på, at der er store forskelle mellem Tyskland dengang og

Danmark i dag. Men er der det i den grundlæggende forståelse af, hvad kirke og kristendom er der for?

Men er det ikke sådan, Luther forstår det? Det var jo ikke kun ekstremisterne blandt lutheranerne, der tænkte sådan. Det var også højt estimerede, gode lutheranere som Paul Althaus og Werner Elert.¹⁶

En af forudsætningerne for denne tolkning er, at Luther skulle mene, at for eksempel Bjergprædikenens ord kun er ment som afsløring og ikke som anvisning. Men det er en helt uholdbar forståelse af Luther. Noget af det, der virkelig kan vække hans harme, er hans katolske modstanderes tale om, at Bjergprædikenens ord kun er rettet til dem, der "vil være fuldkomne", det vil sige dem, der går i kloster. "Deres giftige vranglære har på denne måde grebet om sig overalt, så at alle regner med, at disse ord af Kristus kun er råd for de fuldkomne og ikke uomgængelige bud for alle kristne overhovedet" (Luther 1523, 159; sml. 163, 167, 175 og 188). Vi er her tilbage ved noget af det, som vi indledte med, nemlig at kirken skal gå i den fattige og tjenende Kristi fodspor.

Men Bjergprædikenens ord er netop rettet til de *kristne*, det vil sige dem, der har troen og det nye liv (Luther 1523, 167). Det er kun der, det giver mening. Overfører man det til samfundet og lader det være en forskrift for livet der, går det galt.

Allerede det siger da noget om, at Luther på ingen måde har ment, at den kristnes liv skulle formes af samfundet. Den kristne skal *tjene* i samfundet og der påtage sig hverv, som indebærer andre ting end dem, Bjergprædikenen taler om. Det er en nødvendig del af næstekærligheden i en syndig verden. Men for deres eget vedkommende og i fællesskabet med andre kristne skal de *formes* af Kristus og leve efter Bjergprædikenens ord: "Blandt de kristne

hverken kan eller skal der være nogen øvrighed, men alle underordner sig på lige fod hinanden, som Paulus siger (Rom 12): Enhver skal regne den anden for sin herre, og Peter i 1 Pet 5: I skal alle underordne jer under hinanden. [...] Der er ingen overordnet blandt de kristne, bortset ene og alene fra Kristus selv. [...] Hvis det ikke er den slags mennesker, så er det heller ikke ægte kristne” (Luther 1523, 188f).¹⁷ Det er derfor efter min mening en klar fejlfortolkning at gøre Luther til talsmand for en forståelse, hvor kirken kun handler om det åndelige og det evige og ikke også drejer sig om et liv i denne verden som et særligt folk.

Det er ganske rigtigt ikke et liv, der kan overføres til samfundet. Her gælder der så at sige et andet regelsæt (selv om også det har sin rod i Guds omsorg for mennesker).¹⁸ Det liv, som de kristne skal leve indbyrdes, kan ikke overføres til det liv, et samfund må indrette sig med, hvor det er retten, og ikke tilgivelsen, der skal råde (en ret, som den kristne dog for sin del *ikke* skal benytte sig af). Men det er ikke det samme som at sige, at der er vandtætte skotter, ja nærmest modsætning imellem de to, sådan som toregimentelæren ofte udlægges – med stregheden som kendetegn for det ene og tilgivelsen for det andet. Det viser sig for det første i, at det ifølge Luther var en præsts fornemste pligt at kritisere fyrsterne (Luther 1530, 49f, sml. Luther 1523, 159f, 178ff) – noget Luther selv benyttede sig flittigt af. Nok havde fyrsterne deres mandat fra Gud og ikke fra kirken. Men det betød så også, at de skulle øve deres tjeneste i ansvar for Gud, og ikke ophøje sig selv til guder. Hvad det netop var præstens opgave at minde dem om.

Og for det andet viser det sig i, at det i de anvisninger, Luther kommer med over for fyrsterne, ikke så sjældent er mildheden, der står i højsædet. Det er ikke myn-

dighedernes fornemste opgave at gennemtvinge sin vilje eller ret. Der skal vises skønsomhed. Er der en undersåt, der står i gæld, handler det ikke om at holde på sin ret og inddrive gælden, men om at give undersåtten mulighed for at leve og komme på fode igen. Luther var som bekendt også meget imod, at de stærke pengefolk krævede renter af deres lån (Luther 1523, 189-199 og 1529, 87-90).¹⁹

Alt dette handler bestemt ikke om, at samfundet skal styres ved hjælp af evangeliet. Det handler om statsmandskunst. Om at få livet til at gro. Og der *skal* magt til i samfundet, hvis ikke det onde skal få frit spil. Men det siger alligevel noget om, at det, der ligger til grund for tjenesten i samfundet, er den samme kærlighed, som den man står i under det åndelige regimente.

Selv om situationen unægtelig er anderledes i en sekulariseret tid som vor, hvor myndighederne ikke er tilbøjelige til at lytte til, hvad kirken har at sige, betyder det ikke, at kirken skal holde sig tilbage i forhold til myndighederne. Ikke sådan, at de kristne skal søge at genoplive det ægteskab mellem stat og kirke, som har været, og som blandt andet skulle sikre, at borgerne blev opdraget i kristen tro og moral. Det ægteskab skal vi ikke beklage, at vi er kommet fri af. Det med sikringen af kristen tro og moral må kirken virkelig selv tage ansvar for. Men sådan, at kirken og de kristne bliver ved med at minde samfundet om, hvor afgørende troen på Gud som denne verdens og menneskets skaber er for livet mellem mennesker, og hvor galt det går, når dette glemmes.

Og så tror jeg, ligesom Hauerwas og andre, at kirkens vigtigste bidrag til livet i samfundet er det liv, den selv udfolder. Ikke at vi skal vende samfundet ryggen. Her er der al grund til at følge Luthers opfordring til frimodigt at gå ind i samfundet og gøre

**Det er derfor efter min mening en klar fejl-
tolkning at gøre Luther til talsmand for en for-
ståelse, hvor kirken kun handler om det ånde-
lige og det evige og ikke også drejer sig om et
liv i denne verden som et særligt folk**

sin tjeneste der som en vigtig del af kærligheden til næsten. Men sammen med det skal de kristne, som enkeltmennesker og som fællesskab, pege på en anden virkelighed og med deres liv, med Bjergprædikenen som grundmodel, være med til at synliggøre den.

Det er ganske rigtigt et liv, det hverken er muligt eller rigtigt at overføre til samfundet. Og det vil sandsynligvis også kun møde hovedrysten hos dem, der kun regner med denne verdens "hårde kendsgerninger". Men som det tegn på Guds kommende virkelighed, det er, vil det både stå som en dom over det, vi mennesker har gjort med vores liv, og som et håb for dette livs fornyelse, et håb, som alene Gud kan gøre til virkelighed.

Konklusion

Det kan være svært at konkludere på noget, der har karakter af teser – de er jo i sig selv et forsøg på at konkludere. Men lad os alligevel prøve at sammenfatte det, der her er sagt, ved at gribe tilbage til udgangspunktet, nemlig spørgsmålet om den lutherske lære om de to regimente hører en svunden eller svindende tid til og derfor må opgives i en postkonstantinsk tid, hvor stat og kirke driver fra hinanden.

Så vidt jeg kan se, fører de stikprøver i Luthers forståelse af de to regimente, vi her har haft mulighed for at se på, ikke til, at vi må svare bekræftende på det spørgsmål – hvis det vel at mærke er min forståelse af Luthers to-regimentelære som noget, der forudsætter kirken som et folk, der er den rigtige, og ikke forståelsen af den som hhv. den synlige og den usynlige side af en og samme virkelighed. Tværtimod vil jeg hævde, at Luthers toregimentelære kan vise sig at rumme vigtige ressourcer for kirken netop i en postkonstantinsk tid.

Det kan den for det første ved sin be-

toning af adskillelsen af de to regimente. I en tid, hvor kirken for alvor bliver skilt fra magten, kan det hjælpe os til at se, at kirken er kaldet til at gå en helt anden vej end magtens vej. At det netop er ved at følge Jesus efter, "sådan som han selv gik på jorden, med arbejde, prædiken, lidelse og død", at den for alvor kan udfylde sin gudgivne plads og mening – noget der let kunne fortone sig, hvor kirken havde alt for stor magt i samfundet. At kirken derfor ikke skal frygte den postkonstantinske situation, men se på den som en mulighed.

Det tab af indflydelse og mulighed for at påvirke et helt folks tænke måde og liv, som dette medfører, har også sine negative konsekvenser – det ville være forkert at lukke øjnene for det. Uanset hvad man måtte sige om det konstantinske ægteskab mellem stat og kirke, gav det en forståelse af, at samfundslivet og dets ledelse var noget, der stod under en højere myndighed, som var godt for mennesket. Hvad der sker for de værdier, der skal holde et samfund sammen, hvor denne forståelse forsvinder, er vel for alvor ved at blive synligt i disse år.

Men her melder den anden grund til igen at se nærmere på Luthers toregimentelære netop i en postkonstantinsk tid sig, nemlig dens betoning af engagementet i samfundet. Luther har grundlæggende en positiv forståelse af det verdslige regimente og det vil sige politik og samfundsstyre i al almindelighed. Kirken skal ikke betragte det med mistro og kun give det sin anerkendelse eller gå ind i dens arbejde, når det står i et eller andet forhold til kirken og tjener dens sag. Den repræsenterer ved sit forsøg på at skabe rammer for menneskeligt samliv et gode, uanset hvor megen ufuldkommenhed og dårligdom det vil være præget af i denne syndens verden. Det betyder ikke, at kirken ikke kan blande sig i samfundets ledelse og kritisere dens dispositioner, sådan som Lu-

thers toregimentelære ofte er blevet udlagt. Tværtimod er det kirkens pligt at kritisere, hvor der er grund til det, og gøre sit til, at det politiske liv kan leve op til sit formål, nemlig at værne mennesket. Men det kan den med en luthersk forståelse gøre uden de tanker eller ønsker om at komme til at spille den dominerende rolle i samfundet, som en mere augustinsk præget forståelse

(hvad enten den får et hauerwask eller et katolsk nedslag) let forleder til. I kraft af sin mere begrænsede og nøgterne forståelse af opgaven for den politiske ledelse som det at skabe de nødvendige rammer for menneskeligt samliv i en syndig verden kan den sætte mennesker fri til at tage del i samfundet, sådan som det er.

NOTER

- 1 Af teologer, der tænker i de baner, kan nævnes de to fremtrædende amerikanske kritikere af det konstantinske ægteskab mellem stat og kirke, Stanley Hauerwas og John Howard Yoder (se litteraturlisten; slægtskabet til Augustin er ganske vist ikke noget, de skiltes med, men rigtigt set af Wolterstorff 2012, 35-46). Men det er den samme kritik, i en lidt anden form og med et udtalt udgangspunkt i Augustin, man møder i den postmoderne fortrinsvis anglokatolske bevægelse, *Radical Orthodoxy*, med fremtrædende navne som John Millbank, Catharine Pickstock og Graham Ward (se Højlund 2007). Se også den amerikanske katolske teolog, William T. Cavanaugh (2011, fx 46-68). Mine to kollegaer Jeppe Bach Nikolajsen og Andreas Østerlund Nielsens ph.d.-afhandlinger (hhv. 2010 og 2012) har hhv. Yoder og Hauerwas som vigtige inspirationskilder og giver gode indføringer i deres forståelse.
- 2 Blandt de seneste præsentationer af de mange tolkninger kan nævnes Wright 2010, se især s. 17-43. Se også Schrey 1969, for eksempel ix-xvii. Det er ikke mindst brugen af Luthers toregimentelære under nazitiden som en begrundelse for det verdslige områdes *Eigengesetzlichkeit* og afvisning af enhver kirkelig indblanding i politiske forhold, der har givet anledning til beskæftigelsen med Luthers toregimentelære. Et af hovedspørgsmålene har derfor været, om Luthers forståelse af det åndelige regimente alene handlede om troen og den enkeltes forhold til Gud, eller det også rummede et konkret liv i verden med politiske konsekvenser. Et af de interessante skel i forskningen synes her at gå mellem dem, der tolker Luthers toregimentelære
- 3 i forlængelse af Augustins forståelse af de to riger, som udsagn om en spændingsfyldt, eskatologisk virkelighed, med det verdslige regimente som en foreløbig ordning og det åndelige som den virkelighed, der allerede nu er på vej til at sætte sig igennem, selv om den først fuldendes ved Kristi komme (således Heckel og Kinder), og dem, der tolker den mere ontologisk og skabelsesmæssigt, som et udtryk for, at realiteten består af en synlig og en usynlig sfære, og at de to regimenter dermed ikke skal forstås som to folk eller institutioner, der står over for hinanden, men som to aspekter på den ene og samme virkelighed (således for eksempel Ebeling, Schrey og Wright 2010, 11-16, 38f). Det er interessant, at mens Heckel i Schrey 1969 karakteriseres som en noget ekstrem position, er det Heckels tolkning, Lyby følger i sin fine indledning til Svend Andersens oversættelse af Luthers skrift *Om den verdslige øvrighed* (Lyby 2006).
- 4 Jeg er helt med på, at vi allerede møder nogle af dens grundtanker i sermonen *Om den dobbelte retfærdighed* (Luther 1519, 19-21). Wright anfører endnu tidligere spor af toregimentelæren hos Luther (Wright 2010, 115-118).
- 5 En lære, der går tilbage til et brev fra pave Gelasius I til kejser Anastasius fra 494.
- 6 Forståelsen af staten, først den enevældige og senere den demokratiske, som noget, der indtager det guddommelige plads, er i det hele taget et grundtema i *Radical Orthodoxy's* kritik af det moderne, se ikke mindst Millbank 1993 (sml. Højlund 2007).
- 7 Selv om Kinder (1969, 64f) hævder, at Luther med sin augustinsk-eskatologiske forståelse af kirken søger bag om "die konstantinische

- Wende” til en mere nytestamentlig kirkeforståelse.
- 7 Sml. at det i Luthers skrift *Den tyske messe* bliver den anden gudstjenesteform, den der “holdes offentligt i kirkerne for alle mennesker, iblandt hvilke der er mange, som endnu ikke tror eller er kristne” - der bliver den foretrukne hos Luther og i de lutherske kirker, og ikke den tredje form, “som skulle være den rigtige skik efter den evangeliske ordening” for dem, “der for alvor vil være kristne og bekende evangeliet med hånd og mund” (Luther 1526, 79)
 - 8 Et eksempel på det har vi i Luthers opfordring til fyrsterne om at sikre sand forkyndelse og hindre sekternes virksomhed (se for eksempel Luther 1530, 52 og 61-64). I Luther 1523 afviser Luther, at fyrsterne skal bekæmpe kætterier (se for eksempel 185f).
 - 9 Se for eksempel Hauerwas 1989: “For Barth taught that the world ended and began, not with Copernicus or even Constantine, but with the advent of a Jew from Nazareth. In the life, death, resurrection, and ascension of Christ, all human history must be reviewed” (24). “So discipleship, seen through this eschatology, becomes extended training in letting go of the ways we try to preserve and give significance to the world, ways brought to an end in Jesus, and relying on God’s definition of the direction and meaning of the world – that is the kingdom of God” (88f). “For us, the world has ended. It drives us back to a completely new conception of what it means for people to live with one another. That completely new conception is the church” (92).
 - 10 N.T. Wright er ellers kendt for sin forståelse af de første kristnes bekendelse til Jesus som Kyrios som er et opgør med kejseren som Kyrios (sml. Morten Hørning Jensens artikel).
 - 11 Sml. Dunn 1988, 761: “Here again Paul draws on the resources of Jewish wisdom. ... Prov. 8,15-16: “By me kings reign, and rulers decree what is just; by me princes rule, and nobles govern the earth”; Wisd Sol 6,3 reminds boastful rulers, “Your dominion was given you from the Lord, and your sovereignty from the Most High”; similarly Sir 1,4; 17,17; Ep. Arist. 224, Josefus, War 2,140...”. Sml. Käsemann 1974, 342.
 - 12 Således i en vis udstrækning Wright 2010, for eksempel 36-43 og 114f. Se også Ebeling 1981 og Schrey 1969.
 - 13 En grundanskuelse i dansk etik igennem store dele af det 20. århundrede, med K.E. Løgstrup som en af de kendteste eksponenter, men med bred klangbund i for eksempel grundtvigsk-tidehverv.
 - 14 I en amerikansk kontekst synes Reinhold Niebuhr (1892-1971), som havde en enorm indflydelse i amerikansk teologi fra 30’erne og til over midten af århundredet, at have stået for mange af de samme synspunkter. Sml. Hauerwas’ beskrivelse af og opgør med Niebuhr i Hauerwas 2002, 87-140.
 - 15 Sml. tese 5 i det lutherske Ansbacher Ratschlag fra 1934 (et modskrift mod Barmen-erklæringen): “In dieser Erkenntnis danken wir als glaubende Christen Gott dem Herrn, dass er unserem Volk in seiner Not den Führer als ‘frommen und getreuen Oberherren’ geschenkt hat und in der nationalsozialistischen Staatsordnung ‘gut Regiment’, ein Regiment mit ‘Zucht und Ehre’ bereiten will. Wir wissen uns daher vor Gott verantwortlich, zu dem Werk des Führers in unserem Beruf und Stand mitzuhelfen.“
 - 16 Se Wright 2010, 31-36. Både Althaus og Elert var medforfattere til Ansbacher Ratschlag.
 - 17 I øvrigt er det villigheden til at lide uret, det ikke tage sig selv til rette, ydmygheden og så videre, Luther især betoner i sin udfoldelse af det liv, Bjergprædikenen pålægger en kristen.
 - 18 At det verdslige regimente har sin basis i omsorgen kommer særligt stærkt til udtryk i Luthers Store Katekismus med udledningen af det verdslige regimente af forældremyndigheden og dermed med en betoning af myndighedernes forpligtelse til, ligesom forældrene, at sørge for “næring, hus og gård, beskyttelse og tryghed” (Luther 1529, 70).
 - 19 Luther har viet et helt skrift til dette: Von Kaufhandlung und Wuchern (åger) fra 1524.

LITTERATUR

Cavanaugh, William T., *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

- Dunn, James D.G., Romans 9-16 i Word Biblical Commentary 38B, Dallas: Word Books Publishers, 1988.
- Ebeling, Gerhard, *Luther: Einführung in sein Denken*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Pauls Siebeck) 1981: 198-218.
- Grane, Leif, *Confessio Augustana*, København: Gyldendal 1959 (og senere).
- Hauerwas, Stanley, og William H. Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Nashville: Abington Press, 1989.
- Hauerwas, Stanley, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids: Brazos Press, 2002 (2001).
- Hauerwas, Stanley, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011 (1983).
- Heckel, Johannes, "Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre: Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers", i *Theologische Existenz heute* 55 (1957)
- Højlund, Asger Chr., "Er du den som kommer? Radical Orthodoxy som en fornyelse af teologien?" i: *Ichthys* 34, nr. 1 (2007): 12-23.
- Kinder, Ernst, "Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther. Erwägungen zu einem Vergleich der 'Zwei-Reiche-Lehre' Augustins und Luthers", i *Reich Gottes und Welt: Die Lehre Luthers von den zwei Reichen* (red.: Heinz-Horst Schrey), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969: 40-69
- Käsemann, Ernst, *An die Römer. 3.*, überarbejtede Auflage, i *Handbuch Zum Neuen Testament* 8a, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1974.
- Luther, Martin, 1519, *Om den dobbelte retfærdighed* (Sermo de duplici iustitia), i *Martin Luther. Skrifter i Udvalg. Troen og livet.*, København: Credo forlag 1992: 9-21.
- Luther, Martin, 1520, *Til den kristne adel af den tyske nation om reformation af kristenheden* (An der Christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung), i *Luthers skrifter i udvalg*, bd. 4, Aarhus: Forlaget Aros 1980: 42-154.
- Luther, Martin, 1523, *Om lydighed mod den verdslige øvrighed* (Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei), i *Luthers skrifter i udvalg*, bd. 4, Århus: Forlaget Aros 1980: 158-210.
- Luther, Martin, 1525, *Om den trælboundne vilje* (De servo arbitrio) i *Luthers skrifter i Udvalg*, bd. 5, Aarhus: Forlaget Aros 1983.
- Luther, Martin, 1526, *Den tyske messe* (Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts), i *Luthers skrifter i udvalg*, bd. 2, Aarhus: Forlaget Aros 1980: 77-104.
- Luther, Martin, 1529, *Den store katekismus*, i *Martin Luther. Skrifter i udvalg. Den store katekismus*, København: Credo forlag 1996.
- Luther, Martin, 1530, *Udlægning af Sl. 82* (Der 82. Psalm ausgelegt), i *Luther's Works* vol. 13, Saint Louis: Concordia Publishing House 1956: 39-72.
- Luther, Martin, 1539, *Om koncilierne og kirken* (Von den Konziliis und Kirchen), i *Luthers skrifter i udvalg*, bd. 2, Aarhus: Forlaget Aros 1980: 272-435.
- Lyby, Torkild C., "Luthers øvrighedsskrift i historisk belysning", i *Martin Luther, Om den verdslige øvrighed*, på dansk ved Svend Andersen, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2006.
- Milbank, John, *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford & Cambridge: Blackwell 1993 (1990).

- Nikolajsen, Jeppe Bach, *Redefining the Identity of the Church: A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Leslie Newbigin and John Howard Yoder*, ph.d.-afhandling, MF Norwegian School of Theology 2010.
- Nielsen, Andreas Østerlund, *Missional Transformation: A Constructive Discussion Applying the Theologies of Mission as Transformation Movement and Stanley Hauerwas*, ph.d.-afhandling, Faculty of Arts, Aarhus University 2012.
- Prenter, Regin, "Umiskendelig kirke" i: *Præsteforeningens Blad*, årg. 61, 1971: 17-25.
- Schrey, Heinz-Horst, "Einführung" i: *Reich Gottes und Welt: Die Lehre Luthers von den zwei Reichen* (Ed.: Heinz-Horst Schrey), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969, ix-xvii.
- Yoder, John Howard, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, Second edition (1972).
- Yoder, John Howard, *The Christian Witness to the State*, Scottdale, Pennsylvania & Waterloo, Ontario: Herald Press 2002 (1964).
- Wolterstorff, Nicholas, *The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012
- Wright, N.T., *The Letter to the Romans*, i *The New Interpreters Bible*, Vol X, Nashville: Abington Press, 2002.
- Wright, William J., *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms: A Response to the Challenge of Scepticism*. Grand Rapids: Baker Academic 2010.
- Aagaard, Anna Marie, *Tema og tolkninger*, Aarhus: Aros 1976.



Fremtidens danske religionsmodel
Lisbet Christoffersen, Hans Raun Iversen, Niels Kærgård
og Margit Warburg (red.)
Anis Forlag 2012
392 sider

Anmeldt af **Jeppé Bach Nikolajsen**

Religionspolitik og særligt forholdet mellem kirke og stat er til debat i velsagtens alle nordiske lande i dag. Forrige år udgav Anis Forlag bogen *Fremtidens danske religionsmodel*, hvor den såkaldt danske religionsmodel drøftes. Udtrykket *den danske religionsmodel* defineres i bogen således: "Religionsmodellen er det institutionaliserende og historisk betingede aftryk, som religionssystemets udvikling og interaktion med staten og samfundet gennem historien har efterladt os med" (s. 14, teksten er kursiveret i originalteksten). Og endvidere hedder det: "Vi taler her om 'religionsmodeller' på samme måde, som der tales om 'velfærdsmodeller' og 'arbejdsmarkedsmodeller' i den samfundsfaglige debat" (s. 15). Litteraturlisterne til antologiens artikelbidrag afslører, at religionspolitik ikke kun drøftes i aviser og på tv, men også på et akademisk fagligt plan. Antologien bidrager således til et angiveligt voksende fagfelt i Norden.

Antologien består af en introduktion og en afslutning og af hele 21 artikelbidrag, som er forfattet af blandt andet teologer, sociologer, økonomer og jurister. Bogen er opdelt i fire hovedafsnit. Den første hovedsektion omhandler *Den danske religionsmodel i komparativ belysning*, og her fremstilles og drøftes også nordiske, europæiske

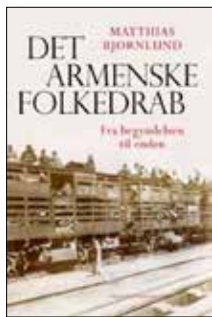
og nordamerikanske religionsmodeller. Den anden hovedsektion vedrører *Indsigter fra den danske religionsmodels historie*. Her behandles eksempelvis Grundtvigs religionsbegreb og de større danske politiske partiers religionspolitik i historisk perspektiv. Den tredje hovedafsnit handler om *Den danske religionsmodels strukturerer i dag*. Her finder man eksempelvis en artikel om de økonomiske forhold mellem den danske stat, den danske folkekirke og de fra folkekirken såkaldte fravigende trossamfund. Og her finder man også en artikel om den juridiske og administrative regulering af trossamfund i Danmark. Den fjerde og sidste hovedsektion omhandler *Fremtidsperspektiver for den danske religionsmodel*. Her gives eksempelvis en fin introducerende artikel om Det Rådgivende Udvalg vedrørende Trossamfund. Her finder man også en interessant artikel med titlen *Staten, folkekirken og dansk sekularisme* af Hans Boas Dabelsteen fra Institut for Statskundskab ved Københavns Universitet, som sætter lighedstegn mellem dansk sekularisme og *folkekirkelighed*, og som argumenterer for, at den såkaldte *folkekirkelighed* kan betragtes som en konsekvens af en dansk sekulariseringspolitik.

Særligt en artikel i antologiens sidste sektion er efter min mening interessant.

Artiklen er forfattet af Niels Reeh fra Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier ved Københavns Universitet og har titlen *Om statens interesser i danske religionsmodel*. Her anføres det blandt andet, at det for en stat er “en alvorlig sag at ændre på en grundlæggelse større som religionsmodellen, uden at man forsøger at gøre rede for de politiske følger heraf” (s. 330). Videre anfører Reeh, at en stat særligt har tre hensyn i sin religionspolitik, nemlig at sikre en indre social orden, at sikre et godt forhold til andre stater og at bruge religion til at fremme produktion og økonomisk vækst (s. 330). Derfor anfører Reeh da også: “For en stat har dette en oplagt interesse, hvis det skulle vise sig, at en eller flere religioner giver lavere udgifter i sundhedssektoren, og staten vil da have en interesse i at favorisere religioner med lavere sundhedsudgifter” (s. 335). Og artiklen afsluttes da også således: “Følgerne af dette er dog noget mere risikable set fra et statsligt perspektiv, idet staten mister kontrollen med folkekirken. Konsekvensen af en adskillelse synes at blive, at man skaber en folkekirke, der vil kunne agere selvstændigt politisk både i forhold til Folketingets beslutninger (og eksempelvis kritisere disse som ukristelige) og i forhold til andre religioner” (s. 336). En sådan tilgang til religion og en religiøs institution som folkekirken bør efter min

mening få religiøse mennesker på mærkerne. Thorvald Stauning tilskrives udsagnet: “Hold de hellige i ro, ellers er Fanden løs.” Måske det er på tide, at teologer begynder at arbejde med religionspolitiske problemstillinger fra et egentligt kirkeligt og teologisk perspektiv. Måske det er på tide, at kirken ikke blot forstås på samfundsmæssige præmisser, men at kirken gør sig klart, at den også må forstå samfundet og øvrigheden på teologiske præmisser. Dette bidrager antologien desværre ikke markant til.

Som antydet ovenfor afslører antologien nogle interessante betragtninger angående den danske religionsmodel. Den danske religionsmodel fremstilles ikke som *sådan-gør-vi-nu-engang-i-Danmark-og-det-står-ikke-til-at-ændre*, men der åbnes op for drøftelser, også drøftelser af mulige ændringer. På trods af ovenstående kritiske bemærkning, er der efter min mening grund til at glæde sig over denne antologi. Den bidrager til at kvalificere den danske religionspolitiske drøftelse. Det er fint med religionspolitisk drøftelse i aviser og på tv, men det er også vigtigt, at der leveres mere tungtvejende bidrag til debatten. Det er vigtigt, at en række danske forskere ikke blot publicerer i internationale tidsskrifter, men også bidrager til den hjemmelige debat. Antologien anbefales hermed.



Det armenske folkedrab: fra begyndelsen til enden
Matthias Bjørnlund
 København: Kristeligt Dagblad, 2013

Anmeldt af **Peter V. Legarth**

Det har været en skræmmende og meget bedrøvelig oplevelse at læse Bjørnlunds bog om det armenske folkedrab. Jeg har i anledning af 150-året for nederlaget i 1864 læst flere bøger om krigen mellem Danmark og Preussen og kan i den anledning varmt anbefale Buk-Swientys detaljerede fremstillinger af det dramatiske begivenhedsforløb i april 1864 i Dybbøl og juni 1864 på Als. Men i 1864 var det dog to stater, der stod over for hinanden, men i Osmannerriget var det en stat, der brutalt øvede massakrer på en værgeløs befolkning inden for rigets egne grænser.

Historikeren Matthias Bjørnlund har skrevet en vigtig bog om de ufattelige massemord, som blev begået imod armenierne for ca. 100 år siden. Det er ikke en videnskabelig afhandling i klassisk forstand med indledning, korpus og konklusion, en tese, en metodediskussion etc. Men man bliver ved læsningen af denne bog imponeret over den historiske forskning, som ligger til grund for fremstillingen. Bogen er ganske enkelt næsten frygtindgydende grundig i dens dokumentation. Slutnoter og bibliografi fylder mere end 100 tætskrevne sider,

men bogen kan sagtens læses uden konsultation af det omfattende kildemateriale. Det fremgår, at der ligger et tidkrævende og nøjeregnende detailarbejde bag denne fremstilling. Sigtet er ikke propagandistisk men en fortælling om begivenheder, som behøver maksimal opmærksomhed.

Præntentionen er omfattende: en beskrivelse af det armenske folkedrab *fra begyndelsen til enden*. Man studser lidt over dette høje ambitionsniveau, men løftet bliver faktisk opfyldt. Det hører også til bogens fortjenester, at den er skrevet med engagement, men afbalanceret af nuanceringer. Forfatterens position i opfattelse af folkedrabet kommer til udtryk langt henne i bogen (197). Jeg havde gerne set, at bogens profil var blevet udtrykt tidligere i fremstillingen.

De første regulære myrderier fandt sted i Osmannerriget i 1894-96 under sultan Abdülhamid II. Det beskidte arbejde blev udført af kurdiske stammefolk, tyrkere fra underklassen eller muslimske flygtninge, som angreb armenierne med aktiv eller passiv støtte fra soldater og gendarmere, ikke sjældent efter fredagsbønnen, hvor imamer

havde holdt anti-kristne brandtaler. Angrebene startede og sluttede ofte med et trompetstød fra minaretten eller fra byens udråber; alt sammen et vidnesbyrd om, at massakrerne var organiserede (74). Det er vanskeligt at dokumentere, at sultanen gav ordre til disse uhyrligheder, men sådanne grusomheder lod sig i hvert fald ikke gøre i et totalitært styre uden sultanens stiltiende accept. Og de europæiske stormagter kendte til disse tildragelser, men uden at gribe til seriøse forholdsregler. Man regner med, at 80.000-300.000 mennesker blev dræbt, 60.000-100.000 flygtede, og titusinder blev med eller mod deres vilje islamiseret (78f).

Sultanen blev styrtet ved en revolution i 1908. Det var de såkaldte ungtyrkere, som nu kom til magten. Der blev ganske vist gjort forsøg på en kontrarevolution, og denne udmøntede sig bl.a. i en massakre i Kilikiens Adana-provins, hvor 20.000-30.000 armenierne blev dræbt (128f). Man opfattede armenierne som en trussel, og følgelig skulle de ryddes af vejen.

Ungtyrkerne kom som sagt til magten. I begyndelsen var de frihedselskende, men det varede kun kort tid. Deres program ændrede sig fra en osmannisk semipluralisme til en rendyrket tyrkisk nationalisme (138). Riget bestod af mange forskellige folkeslag, men nu skulle tyrkerne til magten. De ville centralisere, modernisere, tyrkificere og homogenisere samfundet. Der skulle derfor træffes forholdsregler imod angiveligt illoyale kristne, som mentes at forråde staten. Det gik hårdt ud over grækere, der blev udsat for en regulær etnisk udrensning i 1914. *Tyrkiet for Tyrkerne* blev mottoet, og dette levnedede ikke plads for de kristne i riget, kun for tyrkiske muslimer (159).

Bogens anden del omhandler selve udryddelsen af armenierne i 1915 og det efterspil, som denne grusomme gerning fik eller rettere ikke fik. Massakren blev bevidnet

af en række missionærer, bl.a. fire danske (165). Fremgangsmåden for ungtyrkerne var systematisk mistænkeliggørelse, brutale husundersøgelser, afvæbning, dehumanisering, drab og falske tilståelser fremtvunget under tortur. Sigtet var gruopvækkende: eliminering af de kristne armeniere fra det muslimske tyrkiske imperium. Kvinder fik valget mellem deportation (dødsparader) eller omvendelse til islam. Mændene og drengene blev skudt; de overlevende drenge blev tvangsomskåret. Karen Marie Pedersen fortæller om disse dødskaravener: En familiefader, omgivet af sine børn, råber, da han ser os: 'Vi har taget vort kors op og følger efter Jesus!' [...] Alle vil trykke vores hænder til afsked, mens tårerne løber dem ned ad kinderne, og de siger: 'Vi går i døden, bed for os' Det er, som vort hjerte vil breste; at skulle se denne jammer og intet kunne gøre! Nogle forsøgte sig med en omvendelse til islam på skrømt, men missionærerne fordømte for det meste dette og kaldte det en *fornægtelse af Herren*.

Det handlede om en total og planlagt udryddelse (183). Der er eksempler på, at Allah blev anråbt for at velsigne de forsamlede muslimer i deres bestræbelse på at dræbe kristne (186).

I 1918 mistede ungtyrkerne magten, men landets nye magthavere (præsident Kemal Mustafa Atatürk), havde ingen reel vilje til opgør med ungtyrkernes ideologi. Det udbredte had til de få overlevende armeniere levede videre (194).

Folkedrab er den overlagte udryddelse af en befolkningsgruppe på grund af denne gruppes etniske, racemæssige eller religiøse identitet. Det er hævet over enhver tvivl, at armenierne blev udsat for et folkemord. Forud havde de kristne udgjort 25% af befolkningen i den tyrkiske nationalstat; efter massakrerne kom antallet ned på 1%, hvilket stadig er tilfældet i dag (197).

Uanset om misgerningen var resultatet af en plan fra ungtyrkernes side, eller det var resultatet af en proces og af ydre omstændigheder, var der under alle omstændigheder tale om et folkedrab. De to millioner osmanniske armeniere blev reduceret til mindre 100.000 armeniere, der var bosat i Konstantinopel. Her var ikke tale om en krigsforbrydelse eller en borgerkrig, men om et folkedrab (198).

For tyrkerne var folkedrabet en ubekvem realitet, men det var det desværre også for de europæiske stormagter, der foretrak et godt forhold til det nye økonomisk og strategisk vigtige Tyrkiet frem for at holde tyrkerne fast på deres ansvar. Der var undtagelser, men generelt måtte humanitære hensyn vige for eksporten og de politiske alliancer. Og dette har desværre ikke ændret sig i dag. Tyrkerne fastholder forarget, at der ikke har været noget folkedrab, men armenierne fortjente det alligevel! (254). Benægtelsen, fortrængningen og

fejringen af gerningsmændene holder såret fra 1915 åbent. Der er ingen afslutning, hverken politisk eller psykologisk.

Bjørnlund beskriver med stor dygtighed og viden armeniernes situation i Osmanerriket omkring år 1900. Sproget flyder let og bogen spændende at læse. Der er store mængder af detaljer, men de overordnede linjer tabes ikke af syne, tankegangen og pointerne er lette at følge.

Det er en vigtig bog, Matthias Bjørnlund har skrevet. I 2015 er det 100-årsdagen for den værste udryddelse i 1915. Det er skandaløst, at tyrkerne fortsat nægter at se virkeligheden i øjnene. Hvordan ville vi reagere, hvis den tyske regering og den tyske offentlighed benægtede holocaust? Følgagtigheden over for tyrkerne er skændig og gådefuld, men den, der ønsker sig information om det tyrkiske folkedrab på armenierne, vil finde al den fornødne information i Matthias Bjørnlunds anbefalelsesværdige bog.

HOLISTISK MISSION

EN REPLIK TIL ANDREAS ØSTERLUND NIELSEN

Asger Chr. Højlund

Det seneste nummer af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke (DTTK) bragte en artikel af Andreas Østerlund Nielsen, ”Integritet er det bedste motiv for holistisk mission”, som efterfølgende blev drøftet på et forskerseminar på Menighedsfakultetet. Jeg mener, at det kan være gavnligt, at denne drøftelse også får spalteplads i offentligheden og derfor en replik her.

Sagt meget kort er artiklen ude i et ærinde, som jeg et stykke vej har sympati for. Men det rummer nogle skævheder, som jeg synes er problematiske. Lad mig begynde med en kort beskrivelse af ærindet, sådan som jeg har forstået det. Ærindet er at gøre op med en bestemt frelsesforståelse med dertil hørende missionsforståelse (de to hører uløseligt sammen), nemlig en forståelse, der lægger al vægt på det evige liv. Det evige liv bruges som den afgørende motivation til at tro på Kristus. Selv om denne tro også får implikationer i dette liv, er det menneskets evige skæbne, frelse eller fortabelse i evig forstand, der er det altafgørende, når vi taler om frelse.

En følge af denne frelsesforståelse bliver et meget stærkt fokus på den enkelte. Frelsen er hele tiden et spørgsmål om den enkeltes frelse, den enkeltes evige skæbne, den enkeltes møde med Gud. Også det er en skævhed, et typisk moderne fænomen. Tidligere hørte den enkelte uløseligt sammen med andre: familie, socialt fællesskab osv.

Det fører ifølge Nielsen også til en problematisk egocentricitet i frelsesforståelsen. Det handler om mig og mit. Det handler om opfyldelsen af mine evige behov – en beskyldning man ofte har rettet

mod vækkelsesbevægelserne, for eksempel fra grundtvigsk-tidehversk hold. Det bliver mennesket og dets frygt for at gå fortabt, der kommer til at stå i centrum, ikke Gud og hans gerning, eller næsten. Den beskyldning deler Andreas.

Denne frelsesforståelse fører til en missionsforståelse, som Nielsen også gør op med. Sagt meget kort handler det om en missionsforståelse, som lægger den afgørende vægt på forkyndelse og evangelisation, på det at få mennesker til at tage skridtet og gribe evangeliet i tro. Som i en amerikansk-præget evangelikal kontekst kobles sammen med en effektivitetstænkning, som får mission til at handle om, hvordan man kan få flest muligt til at tage det skridt. Talen om menighedsplantning hører ifølge Nielsen også inden for denne tænke måde.

Over for det ønsker Nielsen at sætte en frelsesforståelse, som ikke først og fremmest fokuserer på det evige og den enkeltes delagtighed i evig frelse, men på dette at komme ind i en ny virkelighed - her og nu, men med evighedsperspektivet som en integreret del af det. Frelsen er begyndt – selv om den endnu ikke er brudt fuldt ud. Og heller ikke kommer til at gøre det på denne side af døden. Her gælder der et “al-lerede-endnu ikke”.

Nielsen gør ikke så meget ud af at sige, hvad denne frelses udgangspunkt er. Der siges ikke meget om Kristus og hans gerning. Til gengæld gør han meget ud af at tale om den som denne nye realitet. At blive frelst er at komme ind i en ny virkelighed. Eller rettere – for Andreas er vel noget ne-

gativ over for det momentane i at ordet “at komme” – frelsen består i at blive integreret i den virkelighed, som Jesus har bragt med sig. Det drejer sig om, at denne virkelighed bliver en integreret del af vores liv. Frelsen får på denne måde mest karakter af vækst.

Det er det, der ligger bag brugen af ordet holistisk mission. Frelsen er ikke bare en åndelig ting. Det er en ubibelsk, moder-nistisk opdeling af mennesket. Frelsen er noget, der berører hele mennesket. Og den berører ikke bare den enkelte, den berører fællesskabet. Frelsen er noget relationalt. Heri er relationen til Gud tænkt med. Men de andre relationer, mennesket står i, betyder lige så meget. Man kan ikke isolere en enkelt af de relationer, mennesket står i, som den afgørende (s. 250).

Hos nogle af talsmændene for en holi-stisk missionsforståelse fører det med sig, at evighedspektivet næsten forsvinder, eller i hvert fald bliver meget underbetonet. Der ønsker Andreas ikke at ende. Det er af artiklens formål at udfolde en missionsforståelse, hvor man undgår det. Og det gør han ved at sige, at evighedspektivet i Det Nye Testamente ikke så meget er en motivation for at bringe evangeliet ud til andre, som en motivation for den kristne til at lade den nye virkelighed præge en.

Og hvad siger jeg så til det? Jeg kan godt følge dig et stykke vej, når det gælder dit opgør med en alt for ensidig vægtlægning på evighedsspørgsmålet i frelsesforståelsen. Det er en stærk tradition, du er oppe imod. Og jeg mener måske, at der skal gås med noget større varsomhed, end du gør. Har spørgsmålet om fortabelsens mulighed virkelig kun relevans for den kristne? Men jeg må indrømme, at også jeg reagerer, når jeg f.eks. hører en sige, at den eneste grund til, at vedkommende er kristen, er det evigt liv. Hvis ikke der var mulighed for at gå fortabt, ville hun ikke være kristen. Det er

slet ikke det, der er den afgørende grund til at jeg er kristen. Når jeg er kristen, er det, fordi jeg har lært Gud at kende igennem Jesus. Jeg har mødt sandheden. Som en uomgængelig virkelighed. Og samtidig som en fantastisk nådesfyldt virkelighed. Jeg kunne ikke forestille mig et liv uden den.

Det har med livet her og nu at gøre – og med evigheden. Som en helhed. Du skal ikke have utak for at have taget det op. Og det kan sagtens for mig føre til nogle af de samme vægtlægninger i mission, som du er ude efter. Igen: næppe så ensidigt. Jeg vil i mødet med andre i høj grad spejle efter troen – som en afgørende ting og et afgørende skridt. Men den virkelighed, der skal føre mennesker til tro, er også for mig meget bredere end forkyndelsen og kaldet til omvendelse. Det er i lige så høj grad, om ikke højere, mødet med troens virkelighed i et konkret liv.

Så din tale om “en bevægelse mod stadig større personlig og fælles integritet” frem for “missiologisk målrettethed” (s. 252), kan jeg godt følge – sml. også talen om “kærlighed til Gud og næsten” som “en mere fundamental beskrivelse af, hvad kristne og kirken er kaldet til at gøre, end ’evangelisation’ og ’socialt ansvar’” (s. 252). Men jeg har samtidig nogle spørgsmål til dig. Og de er for mig ikke uvæsentlige. De hænger ikke mindst sammen med den utroligt lille plads, tro som modtagelse af en gave, syndstilgivelse, Jesus som den, der bærer mig med sit liv – altså stedfortrædelse, eller hvad man vil kalde det – har i din beskrivelse af frelsen.

I din artikel forbindes syndernes forladelse så vidt jeg kan se ensidigt med det, du kalder for “Motiv 1” for mission: betoningen af evighedspektivet. Og når du så – med nogen ret – vil lægge afstand til det (eller den ensidighed, det kan medføre), så kommer du også til at kaste et mistæn-

somhedens skær over talen om syndernes forladelse. Så bliver det til, at frelse *ikke* er syndsforladelse, *men* en konkret virkelighed, et liv.

Se for eksempel afsnittet med overskriften "Frelse er frihed til tjeneste" (s. 250). Fortegnet for frelsen her er "Jesu herredømme". Ikke i betydningen: et tilhørsforhold, en udfrielse fra et andet herredømme (se f.eks. Luthers udfoldelse af den anden trosartikels bekendelse til Jesus som Herre i hans lille katekismus), men i betydningen: et lydighedsforhold. Det drejer sig om "en opgave". Ikke om "at tage imod frelsen", men om at "blive involveret i en frelsens tjeneste". Eller som det hedder længere nede: Frelsen handler ikke om at modtage liv, men om at give liv.

Det viser sig i fortsættelsen også i udlægningen af, hvad tro er for noget. Tro er ikke "en modtagelse af et privilegium, men en indføring i en ny realitet" (s. 251). Den er "i højere grad tilpasning til en ny realitet end tilegnelse af en individuel redning".

Ordet "individuel" kan måske dække dig ind i forhold til kritik. For også jeg er skeptisk over for den alt for individualistisk betoning. Men hvad hvis man strøg ord "individuel" og talte om frelsen som modtagelse af redning. Er troen da stadig mere en tilpasning end en modtagelse?

Og sådan synes jeg, du stiller tingene op igen og igen. Vigtige ord som syndstilgivelse, gave, modtagelse osv., kobles sammen med ord som privilegium, noget, der eksklusivt gælder mig, noget der handler om evigheden alene, og får dermed noget negativt over sig. Og over for det stilles - ikke et liv i tro, et liv båret af Kristus, men

- tjeneste, vækst i hellighed osv. Men er der ikke en plads imellem de to, som du helt forbigår? Nemlig et liv her og nu (og i evigheden) - med Kristi liv og gave og troen på det som vedvarende udgangspunkt og omdrejningspunkt?

Min fornemmelse er, at du i din iver efter at understrege det holistiske (jf. også din introduktion til det samme nummer af DTTK, med afvisningen af at operere med et både-og af forkyndelse og socialt ansvar for i stedet at tale om dem som en enhed, hvor det ikke er muligt at skelne) underkender gudsrelationens betydning. Sådan som jeg læser din artikel, bliver gudsrelationen for dig kun en blandt flere relationer. Og så bliver det for mig helt skævt. Gudsrelationen er for mig at se det afgørende og bærende i det hele. Det er den, der er blevet brudt - med konsekvenser på alle planer. Og det er den, der er blevet genoprettet i Kristus - med konsekvenser på alle planer.

Det bemærkelsesværdige er, at du i en anmeldelse af Chris Wrights bog om mission i det samme nummer af DTTK, midt i din begejstring over bogen, ser den samme skævhed hos Chris Wright: "Fra et luthersk, korsteologisk perspektiv vil Wrights fremstilling dog kunne beriges med et stærkere blik for, hvordan Gud gøre mennesker og verden hel gennem afmagt og tilgivelse". Eller misforstår jeg dig? Tænker du også her mere på tilgivelse som et fortegn for vores liv, end for Guds forhold til os?

Det jeg mangler i din artikel og i din frelsesforståelse, er hvad vi med Luther ville kalde gaveaspektet i den kristne tro. Det som bærer alt det andet.

EN REPLIK TIL ASGER CHR. HØJLUND

Andreas Østerlund Nielsen

Tak til Asger Højlund for respons på min artikel "Integritet er det bedste motiv for holistisk mission" om forholdet mellem holistisk mission og forståelse af frelsen (soteriologi). Det giver mig anledning til at vedgå nogle af svaghederne i artiklen og forsøge at imødegå mulige misforståelser.

Jeg har med artiklen ønsket at formulere en skitse af en (evangelikal) systematisk-teologisk soteriologi, der harmonerer med de bibelske skrifers samlede og sammenhængende beskrivelse af helhedskarakteren af Guds mission i verden. Som et skridt hertil rejser jeg en kritisk drøftelse – i lyset af talen om holistisk mission – af den soteriologi, jeg selv bringer med mig fra min kirkelige og teologiske tradition. Ved at opstille det som to divergerende soteriologiske "motiver" har jeg søgt at tydeliggøre forskellene. Derved kan det imidlertid komme til at fremstå som om, jeg vil hævde, at positioner, der inkluderer det "traditionelle" motiv I, på ethvert punkt tager fejl, mens det holistiske motiv II er uden fejl og mangler. Jeg har, som jeg gør opmærksom på, valgt at opstille to "rendyrkede" positioner for at klargøre problemstillingen. Dermed kan nogen måske opleve fremstillingen af motiv I som en karikatur. Det er naturligvis beklageligt. Betegnelsen "antropocentrisk" hjælper, skønt den ikke er ment polemisk, heller ikke på sagen; "personal" eller "individerorienteret" havde været bedre. Jeg håber dog, at den velvillige læser har kunnet abstrahere herfra og lade artiklen være en anledning til at overveje egen forståelse af frelsen i lyset af de to opstillede motiver.

Jeg vil i det følgende svare kort på de spørgsmål og kritikpunkter, som Asger Højlund rejser.

Betyder relationen til andre mennesker lige så meget som relationen til Gud? Det spørgsmål rejser sig naturligt af nogle af formuleringerne i afsnittet "Frelsen angår mennesket som et socialt væsen" (s. 249). Lad mig derfor slå fast: Gud er Gud, og afvisning af Gud er bespottelse af Gud; alt liv kommer fra Gud, uden at være blevet forsonet med (og af) Gud kan mennesker ikke leve, men vil gå fortabt. De sociale relationer ethvert menneske eksisterer i, har ikke en sådan betydning. Pointen i afsnittet er imidlertid, at mennesket er et socialt – eller rettere: relationelt – væsen; denne påstand får også betydning for forståelsen af frelse. I note 6, gør jeg således opmærksom på, at synd ikke bør ses som ét element blandt andre, og at gudsrelationen er "forudsætningen for frelsen i alle dens dimensioner."

Har spørgsmålet om fortabelsens mulighed virkelig kun relevans for den kristne? Joh 3,16 lader ikke i tvivl om, at Guds hensigt med at give sin Søn var, at enhver som tror ikke skal fortabes, men have evigt liv. Det er jo et rent motiv I, som dér fremstilles. Fortabelsen bruges imidlertid sjældent (hvis overhovedet?) som motiv for disciple-nes eller de første kristnes missionsvirke. Det er jo bemærkelsesværdigt, i lyset af den plads fortabelse siden ofte har haft, når der skulle motiveres til mission. Spørgsmålet er altså, hvorvidt fortabelsen er motivation for mission. Det udelukker på ingen måde, at vi "spejder efter troen" og vedholdende beder om, at flere må komme til tro. Det står heller ikke i modsætning til, at der er et afgørende punkt (som i mange tilfælde erfares som en proces), hvor vi ved tro og dåb kommer ind i Guds rige og træder ind i frelsens realitet.

Syndstilgivelse fylder meget lidt i beskrivelsen af frelsen (ifølge motiv II), og Gudsrelationen underkendes. Det er korrekt at syndstilgivelsen underbetones, og det skyldes givetvis den opsatte modstilling til motiv I. Tilgivelse af synd er fundamental, og må være det også for et holistisk soteriologisk motiv. Al ondskab, nød, og dødsrod og årsag er jo oprør mod Gud, synd. Kun gennem Guds nådige tilgivelse kan vi mennesker bringes ind i frelsens realitet, eftersom alt liv udgår fra Gud. Jeg er altså helt enig i, at Gudsrelationen er det bærende. Det spørgsmål, som jeg gerne vil rejse (og som i artiklen lidt for hurtigt har udmøntet sig i en konklusion) er, hvordan forholdet er mellem Gudsrelationen og menneskelivet, og mellem Gud og verden. Her har jeg en front mod individualisering (som berørt ovenfor) og mod spiritualisering. Er det korrekt at tale om Gudsrelationen, troen og frelsen som noget særskilt "åndeligt" med en primær status, der efterfølgende har "konsekvenser" på alle planer? Jeg vil under ingen omstændigheder undsige, at Gud er transcendent og uafhængig af skaberværket, eller at der pågår en kamp mellem Gud og djævelen, eller at livet er mere end vi kan måle og veje. Jeg spørger blot, om vi kan komme til at tale om disse ting på en måde som i højere grad bygger på Platonisk idealisme end på de bibelske skrifteres beskrivelse af virkeligheden og relationen mellem Gud og verden? Hvordan taler vi bedst om, at vi mennesker, som er skabt til at være mennesker af kød og blod på den skabte jord, er skabt i Guds billede til at være den transcendent, evige og almægtige Guds tilgivne børn med løfter om evigt liv på en nyskabt jord (med en nyskabt himmel)?

Det Lutherske "gaveaspekt" mangler i den fremsatte soteriologi (motiv II). Metaforen "gave" anvendt om frelsen vækker

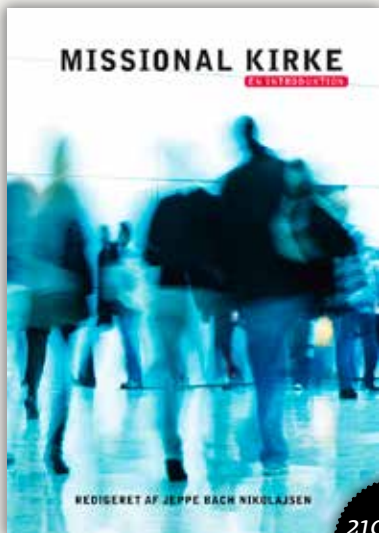
en række associationer: Frelse er noget, der bliver givet af én, nemlig Gud, til en anden, nemlig mennesker; at frelsen er et noget der kan gives fra én til en anden; at frelsen er gratis og uden medfølgende krav om gengældelse; at frelsen må modtages med tak; at frelsen er noget som modtageren herefter er i besiddelse af og kan gøre brug af. Det meste af dette, er jeg ganske enig i: Frelsen er Guds værk i Kristus forud for os, som Gud har både lovet og sikret for dem, som tror på ham (jf. note 2, Kristus er frelsens subjekt). Problemet er, hvis "gave"-metaforen leder til, at Guds frelse opfattes som en "ting", eller, med Lesslie Newbigins ord, som et "privilegium", som jeg kommer i besiddelse af, for min egen skyld. Det er imidlertid uheldigt, at jeg indledningsvist anvender ordet "opgave", hvorved frelsen gøres til et arbejde, hvorved man fortjener sig noget. Jeg mener, at David J. Bosch har en vigtig pointe, når han skriver, som jeg citerer ham for: "It is not simply to *receive* life that people are called to become Christians, but rather to *give* life" (s. 250), for bør frelsen ikke også forstås i lyset af Jesu udsagn om, at det er ved at miste sit liv, at man vinder det? Luther omtaler synd som at være indkroget i sig selv; tilsvarende vil jeg tale om tilgivelse som at blive rettet udad mod Gud og andre, og derved – som et relationelt væsen – blive levendegjort ved at blive elsket og elske.

Det er mit håb, at artiklen – med disse præciseringer – kan være en anledning til at overveje, hvorvidt der er overensstemmelse mellem den soteriologi, som danner grundlag for og formidles i den aktuelle kirkelige forkyndelse og undervisning, og det aktuelle, konkrete liv og virke i kirker og kirkelige organisationer; eller om der i lyset af Bibelens samlede beskrivelse af helheden i Guds mission er behov for justeringer.

JEPPE BACH NIKOLAJSSEN (RED.)

Missional kirke - en introduktion

KOLON



210 sider
199,95 kr.

»Med et sprogligt udtryk lånt fra Martin Luther King Jr. vil jeg konkludere, at Jeppe Bach Nikolajsens danske folkekirke både er et termometer, der aflæser tidens tegn, og en termostat, der ændrer på samfundet. Og det er ikke så ringe endda, for nu at sige det på jysk. Læs den bog!«

Anna Marie Aagard,
tidl. docent ved Aarhus Universitet, i DTTK

»Traditionelt er mission ofte blevet forstået som det kristne Vestens forsøg på at kristne den øvrige ikke-kristne verden. Nu er der imidlertid fremvokset en dybere forståelse af, at mission er en del af kirkens væsen og må være en del af kirkens liv i alle kulturer, på alle steder og til alle tider. Denne forståelse bliver behandlet i en række indsigtfulde kapitler i denne bog skrevet af fremragende teologer. Bogen kan bidrage til at forny og inspirere enkeltmennesker og menigheder til mission i vor tid. Den anbefales på det varmeste!«

Tormod Engelsen,
professor i missionsvidenskab,
Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo



»I den sidste halvdel af det tyvende århundrede er forståelsen af, at kristen mission er en deltagelse i Guds mission, vokset frem både blandt ortodokse, protestantiske og katolske kristne. Jeg håber, at denne bog kan blive startskuddet på en proces, der kan føre til en bevidsthed om, hvad mission i

Danmark indebærer. Det er afgørende, at lokale menigheder over hele Danmark reflekterer over dette. Denne bog er vigtig i denne sammenhæng. Den fortjener at blive læst og drøftet!«

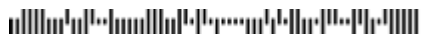
Jonas A. Jørgensen,
generalsekretær i Dansk Missionsråd



»Antologien fortjener at blive læst, og den synes velegnet til fælles læsning og overvejelse i studiekredse på sogne- og provstiplan.«

Jørgen Christensen,
formand for Stiftsudvalget for Mission, Roskilde Stift, og medlem af styringsgruppen for Folkekirkens Mission under det Mellemkirkelige Råd





INDHOLD

INTRODUKTION

Teologisk tidsskrift med 40 år på bagen
Peter V. Legarth og Jeppe B. Nikolajsen

3

Kære DTTK: Tillykke med de 40 år
Kurt E. Larsen

5

Toregimentelæren – så aktuel som nogensinde
Andreas Ø. Nielsen og Morten H. Jensen

9

ARTIKLER

Gud og denne verdens magter
Religion og politik hos Paulus
Peter V. Legarth

11

Toregimentelæren i praksis
Forholdet mellem kirke og stat i Danmark
Kurt E. Larsen

23

Den kristnes politiske ansvar ifølge toregimentelæren
– på Luthers tid og i dag
Kurt Christensen

34

Med Dietrich Bonhoeffer på väg mot en
förnyad evangelisk-luthersk tvårikeslära
Thorbjørn Johanson

42

Helhed og distinktioner hos Luther
og i holistisk mission
Andreas Ø. Nielsen

54

Det blivende anliggende i toregimentelæren
Toregimentelæren i en postkonstantinsk tid
Asger Chr. Højlund

67

ANMELDELSER

Fremtidens danske religionsmodel
Jeppe Bach Nikolajsen

83

Det armenske folkedrab: fra begyndelsen
til enden
Peter V. Legarth

85

DEBAT

Holistisk mission
Asger Chr. Højlund

88

En replik til Asger Chr. Højlund
Andreas Østerlund Nielsen

91