

# Den kristne og øvrighedens brug af fysisk magt

## Abstract

The purpose of this paper is to determine whether the Christian may participate in the temporal authorities' use of violence. To help answer this question the paper involves the positions of Martin Luther and John Howard Yoder on this issue. Firstly, it is demonstrated that the early Luther allows the Christian to hold an office within the temporal authority on the sole condition that serving one's neighbor is the motivation for doing so. The later Luther seems to think of the Christian as a person who is a citizen of both the kingdom of God and the kingdom of the world, thereby rooting the motivation for serving in the temporal authority in the membership of the worldly kingdom rather than in the love for neighbor. Secondly, it is demonstrated how Yoder regards Jesus as the non-violent paradigmatic example of Christian involvement in the world. For Yoder this means that the Christian, walking in the footsteps of Jesus, must reject any kind of violent action. For Yoder any kind of temporal authority will always fail to meet the social-ethical demands of the kingdom of God. The Christian therefore cannot hold a temporal office. In discussing these two options the paper concludes that Yoder's position is based on a misreading of Romans 13:1-7. The use of violence by the temporal authority is permitted by God himself, therefore the Christian is free to hold a temporal office, as long as the motivation is love for neighbor.

## Indholdsfortegnelse

<b>1. Indledning</b>	<b>2</b>
<b>2. Martin Luthers position</b>	<b>2</b>
2.1 Valg af metode og skrifter	2
2.2 Adelsskriftet	3
2.3 Øvrighedsskriftet	4
2.4 "Kan soldater også have Guds nåde?"	6
2.5 Udlægning af bjergprædikenen	7
2.6 Delkonklusion	9
<b>3. John Howard Yoders position</b>	<b>9</b>
3.1 John Howard Yoders teologiske projekt	9
3.2 Jesu messianske mission	10
3.3 Discipelskab og afkald	12
3.4 Øvrighedens rolle i Guds plan	13
3.5 Delkonklusion	15
<b>4. Diskussion</b>	<b>15</b>
4.1 Medfører Jesu eksempel et nej til øvrighedens vold?	15
4.2 Romerbrevet kapitel 13	17
4.3 Kærligheden som motivation	19
4.4 Den kristne og krig	21
4.5 Delkonklusion	22
<b>5. Konklusion</b>	<b>23</b>
<b>Litteraturliste</b>	<b>24</b>

## 1. Indledning

Målet med denne opgave er at søge et svar spørgsmålet: Kan - eller bør - en kristen deltage i øvrighedens brug af fysisk magt?

Jeg søger svaret ved at tage udgangspunkt i to forskellige holdninger til dette spørgsmål, Martin Luthers og John Howard Yoders. Trods den store historiske afstand mellem de to tænkere er de relevante at sammenligne af mindst to grunde: For det første søger de begge at foretage en ret skelnen mellem kirke og øvrighed. For det andet begrundes deres position ud fra de bibelske skrifter. Det vil fremgå af opgaven, at de kommer frem til meget forskellige konklusioner, selvom de altså til en vis grad deler udgangspunkt.

Opgaven har følgende struktur: I afsnit 2 og 3 redegør jeg for henholdsvis Luthers og Yoders position. I afsnit 4 sammenligner og diskuterer jeg deres synspunkter, og formulerer et bud på et svar på opgavens hovedspørgsmål. I afsnit 5 opsummeres hele opgaven i en konklusion.

## 2. Martin Luthers position

### 2.1 Valg af metode og skrifter

Jeg har valgt at inddrage fire Lutherskrifter i min belysning af Luthers position. Af hensyn til opgavens begrænsede omfang vil jeg ikke foretage en udtømmende gennemgang af hvert skrift, men snarere fremdrage væsentlige pointer, som er karakteristiske for det pågældende skrift.

Skrifterne vil blive gennemgået kronologisk. Det skyldes, at Luthers tænkning om kirke og samfund gennemgår en vis udvikling undervejs i hans forfatterskab. I løbet af dette afsnit vil jeg vise, hvordan Luther tilsyneladende tænker forskelligt - eller i hvert fald betoner forskellige aspekter af sin holdning - på forskellige tidspunkter i hans forfatterskab. En kronologisk gennemgang giver altså de bedste betingelser for at give en nuanceret skildring af Luthers position.

Jeg har valgt ikke at komme ind på de nærmere historiske omstændigheder omkring hvert enkelt Lutherskrift. Det er en ulempe for min fremstilling, da Luthers forfatterskab er kendetegnet af, at mange af hans skrifter er skrevet til en bestemt person eller i anledning af en bestemt, historisk begivenhed. Men jeg har taget dette valg ud fra en skarp prioritering. For at kunne besvare opgavens hovedspørgsmål bedst har jeg valgt at fokusere først og fremmest på de argumenter, som Luther bruger til at begrunde sin position.

## 2.2 Adelsskriftet

I skriftet "Til den kristne adel af den tyske nation om reformation af kristenheden" (herefter: Adelsskriftet) fra 1520 argumenterer Luther for, at paven ikke har eneret til at indkalde og organisere et koncil. Med hjemmel i den nytestamentlige legemstanke anfører Luther, at alle døbte kristne, uanset samfundsklasse, sagligt set hører til den gejstlige stand (Luther 1520, 46f). Da den tyske adel hører til på Kristi legeme, kan ingen fratage dem retten til at gribe ind i kirkens forhold og arbejde for en reformation af kirken. Denne argumentationsrække rummer nogle interessante observationer for den problematik, som nærværende opgave beskæftiger sig med.

Det fremgår nemlig tydeligt, at Luther ser på øvrigheden som en del af menigheden, en del af kirken. Luther synes at omtale hele samfundet som én stor menighed, hvori øvrigheden indgår som et medlem blandt mange andre:

"Ligesom nu de, som man i vore dage kalder gejstlige eller præster, biskopper eller paver, ikke adskiller sig fra og ikke har større værdighed end andre kristne undtagen derigennem, at de skal forvalte Guds ord og sakramenterne, hvad der er deres gerning og kald, således har den verdslige øvrighed sværdet og risene i hånden til at straffe de onde og beskytte de fromme. En skomager, en smed, en bonde har hver sit kald eller sin gerning i deres arbejde, og dog er de alle i lige grad indviede præster og biskopper, og enhver skal i sit kald eller sin gerning tjene de andre, så at på den måde de mange slags gerninger alle stiler mod ét fælles mål: at gavne legeme og sjæl, ligesom legemets lemmer alle tjener hinanden." (Luther 1520, 48)

Det billede af kirken, som Luther tegner her, omfatter langt mere end gudstjenesten. Luther tænker ikke på en særlig forsamling, men på hele det samfund, som hans oprindelige læserskare befandt sig i. Øvrigheden fremhæves tilmed som et skoleeksempel på ét af Kristi lemmer, og kan tjene de andre lemmer ligeså vel som en håndværker, en bonde eller en præst kan gøre det i deres respektive roller.

For den tidlige Luther er den magtanvendelse, som repræsenteres af "sværdet og risene", altså fuldt ud legitim at benytte sig af for en kristen, såfremt altså det foregår som en del af en embedsøvelse. Luther skriver jo netop til den *kristne* adel. De er i Luthers tænkning blevet "et lem på kristenlegemet" (Luther 1520, 49). I Luthers optik bør deres motivation for at udøve øvrighedsembedet

udspringe af deres identitet som døbte kristne. Som nævnt er deres mål “at gavne legeme og sjæl, ligesom legemets lemmer tjener hinanden”.

Allerede fra og med Adelsskriftet kan der altså fra Luthers side svares et rungende ja til, at kristne kan tage del i øvrighedens brug af fysisk magt. Tjenesten som øvrighedsperson ligger ifølge Luther direkte i forlængelse af næstekærlighedsbuddet. Dette udfolder Luther yderligere i skriftet *Om lydighed mod den verdslige øvrighed* (herefter: Øvrighedsskriftet) fra 1523.

### 2.3 Øvrighedsskriftet

I Øvrighedsskriftet kommer Luther nærmere ind på, hvad øvrighedens opgave overhovedet er, og hvorfra den har sin berettigelse. Luther henter først og fremmest sine argumenter i Skriften. Med henvisning til Rom 13 og 1 Pet 2,13-14 pointerer han, at øvrigheden har sin magt fra Gud selv. Ordningen kæder Luther sammen med “sværdets lov” (Luther 1523, 161), som har været gældende siden verdens skabelse. Luther synes at forstå Gen 9,6 som en sammenfatning af sværdets lov: “Den, der udgyder menneskets blod, skal få sit blod udgydt af mennesker”. Samme lov finder Luther “stadfæstet” i Moselovens princip om, at straffen for en forbrydelse skal svare til den forårsagede skade (ibid., 2 Mos 21).

Øvrigheden er ifølge Øvrighedsskriftet den instans, der skal sørge for, at sværdets lov til enhver tid holdes i hævd. Øvrigheden skal ikke holde sig tilbage fra at true med sin magt og om nødvendigt straffe. Men overordnet set har øvrigheden et positivt formål: Den skal “bevare freden” (Luther 1523, 168). Øvrigheden eksisterer ikke for sig selv, men for menneskelivets skyld. Den er en tjener. Den beskytter de svage og kæmper for retfærdigheden. Øvrighedens embede praktiseres ret, når personen, der forvalter det, ikke tænker på sig selv og sine egne interesser, men på folkets ve og vel. Voldsudøvelsen må aldrig være målet med embedet.

Hvad angår den kristnes relation til øvrigheden, gør der sig ifølge Øvrighedsskriftet to forhold gældende. For det første mener Luther, at en ægte kristen egentlig ikke har brug for øvrigheden. De ægte kristne hører til Guds rige og ikke til verdens rige:

“De har jo Helligånden i hjertet, den oplyser dem og gør, at de ikke øver uret over for noget menneske, at de elsker alle, finder sig beredvilligt og glad i uret, ja endog døden, fra enhver hånd. Hvor man blot er villig til at tåle uret og gøre dette, er der ingen strid, splid, domstol, dommer, straf, lov eller sværd.” (ibid., 163)

En ægte kristen lever ifølge Luther i fuld overensstemmelse med bjergprædikenens ord om altid at gengælde ondt med godt (Matt 5,38-42). Øvrigheden har intet at korrigere, intet at straffe i relation til sådan et menneske, for en sådan person gør af sig selv altid det, som loven kræver (Luther 1523, 164). Et sådant billede af et kristent menneske kan forekomme nærmest utopisk, og Luther medgiver da også, at "næppe én af tusind er en ægte kristen" (ibid., 165). Ingen mennesker, ej heller de kristne, besidder "af naturen" (ibid., 164) de gode intentioner, som et liv efter bjergprædikenen forudsætter. Men dette ændrer ikke for Luther ikke på, at en ægte kristen ikke kan andet end at leve i radikal lydighed mod bjergprædikenens forskrifter.

For det andet mener Luther, at den kristne kan deltage i øvrighedens brug af fysisk magt med største frimodighed. Det er i og for sig irrelevant, at den kristne ikke *selv* har brug for øvrighedens tugtelse, for den kristne er ikke styret af sine egne interesser: "fordi en ægte kristen på jorden ikke lever for sin egen skyld, men lever for sin næste og tjener ham, så gør han, som helt naturligt for ham, også det, som han ikke behøver, men som er til gavn og gode for hans næste" (Luther 1523, 168). Luther sidestiller det at tage et embede med enhver anden god gerning. Ganske som når en kristen hjælper de syge eller brødføder en sulten person, er det kærligheden, som er den bærende motivation (ibid.). "Selvom det ikke er nødvendigt for dig at få din fjende straffet, så er det nødvendigt for din syge næste" (ibid., 169). Hvad enten den kristne altså er i et embede eller agerer som privatperson, er det altid kærligheden og omsorgen for næsten, som skal motivere hans handlen.

Men Luther giver i Øvrighedsskriftet ikke en egentlig argumentation for, hvordan det specifikt kan gå til, at den kristne embedsperson kan blive fritaget fra bjergprædikenen. Jeg vurderer, at der er to grunde til dette. For det første betoner Luther stærkt, at Gud selv står bag øvrigheden. Guds vilje virkeliggøres i lige høj grad ved at være bøddel som ved at vende den anden kind til sin fjende. Det giver for Luther sig selv, at embedsmanden har fuld bemyndigelse til at bruge sværdet, når Gud selv har opfordret til det.

For det andet anser Luther den kristnes deltagelse i øvrigheden for en handling, der dybest set udtrykker den samme kærlighed til næsten, som den kærlighed, der forventes af den kristne i bjergprædikenen. Hvad enten du som privatperson vender den anden kind til din fjende eller du som øvrighedsperson straffer en forbryder, praktiserer du den samme kærlighed. Forskellen er blot, at din næste er identisk med forbryderen, når du er privatperson, men når du agerer

som øvrighedsperson, er din næste identisk med offeret for forbryderen. Næstekærligheden er altså den røde tråd, som går på tværs af hele den kristnes liv, omend næstekærligheden tager sig forskelligt ud alt efter konteksten, hvori den praktiseres.

#### **2.4 “Kan soldater også have Guds nåde?”**

I Øvrighedsskriftet taler Luther primært om øvrigheden som den instans, der straffer forbrydere og opretholder den daglige lov og orden. Men øvrigheden havde dengang - ligesom i dag - også en anden vigtig funktion, nemlig at føre krig. Det tager Luther op som et separat emne i skriftet *Kan soldater også have Guds nåde?* (herefter: Soldaterskriftet) fra 1526.

Luther medgiver i skriftet med sin tale om “krigens vilkår og love” (Luther 1526, 310), at niveauet af vold og brutalitet når et særligt grimt niveau under en krig. Man “hænger, radbrækker, halshugger, myrder” (ibid., 311) - det er krigens barske realiteter. Men Luthers mål med Soldaterskriftet er at vise, at hans argumentation for øvrighedens brug af sværdet i Øvrighedsskriftet også gælder for krigsførelse:

“For er en retmæssig krigsførelse andet end et middel til at afstraffe forbryderne og at opretholde freden? Når man straffer en tyv, morder eller ægteskabsbryder, er det en afstraffelse af en enkelt forbryder. Men hvis man fører en retmæssig krig, så straffer man på én gang en hel mængde forbrydere som laver lige så mange ulykker, som de er mange til. Hvis nu én anvendelse af sværdet er rigtig, så er også enhver anden ret og rigtig.” (ibid., 313)

For Luther sker der i krigen principielt ikke noget andet end i øvrighedens afstraffelse af røvere, voldtægtsmænd og andre forbrydere. Når en soldat går i krig, forsvarer han sin familie, beskytter de svage og bevarer freden (ibid., 310f). Anskuer man soldatertjenesten fra denne vinkel, bliver det tydeligt, at den i virkeligheden er “en kærlighedens gerning” (ibid., 310). Som vi har set, kan den kristne ifølge Luther indgå i et embede, så længe motivationen bunder i et ønske om at tjene næsten. Det gælder altså ligeså vel for soldatertjenesten som for andre embeder.

Krigsførslen kan imidlertid kun sanktioneres på bestemte betingelser. Luther tager i Soldaterskriftet stilling til tre forskellige scenarier: Når der føres krig mod en overordnet, når to ligemænd fører krig mod hinanden og når en overordnet bekriger en underordnet (ibid., 318-339). Fælles for Luthers vejledning til de tre

scenarier er, at Luther kun tillader krigsførsel i de tilfælde, hvor Guds ordning for freden i samfundet er truet.

En krig mellem to ligemænd er tilladt, så længe der er tale om en forsvarskrig. "Den, der begynder, har uret" (ibid., 331). Luther revser de fyrster, som begynder at føre krig, fordi de er besatte af "lyst til krig og ønske om kamp" (ibid.), og blot er ude efter "en anledning til at slås" (ibid., 335). En sådan uprovokeret krigshandling pådrager sig Guds vrede. Den forsvarende krigsherre har derimod ret og pligt til at beskytte sine egne undersåtter, når det sker. For den angribende part er krigen en "lystkrig"; for den forsvarende part er den en "nødkrig" (ibid., 334). Gud vil altid stå bag den forsvarende part.

Når der opstår oprør mod en øvrighedsperson, står Gud på øvrighedspersonens side. En overordnet har ikke blot ansvar for sig selv, men for samfundets beståen i det hele taget (ibid., 338). Derfor må og skal han føre krig mod sine underordnede, hvis de sætter sig op imod ham.

Luther argumenterer altså i Soldaterskriftet for, at krigen i nogle tilfælde vil være det mindste af to onder. Krigen i sig selv vil altid være destruktiv og modbydelig, men set i et større perspektiv er krigen "kun en lille kortvarig ufred, der afværger en uendelig, grænseløs ufred, en lille ulykke, der afværger en større ulykke" (ibid., 311). Luther besidder altså troen på, at den retfærdige krig kan reducere volden til det mindst mulige niveau.

## **2.5 Udlægning af bjergprædikenen**

I underafsnittet om Øvrighedsskriftet argumenterede jeg for, at Luther deri ikke giver nogen egentlig argumentation for, hvordan en kristen kan blive løst fra bjergprædikenen krav, når han er i embede, men at Luther tager det for givet, at en kristen kan deltage i et øvrighed, når nu øvrigheden er Guds egen ordning. I sin udlægning af bjergprædikenen giver Luther derimod problemstillingen koncentreret opmærksomhed.

Efter Luthers opfattelse er bjergprædikenen talt specifikt til kristne som privatpersoner (Luther 1532, 106). Bjergprædikenen siger altså ifølge Luther intet om, hvad der gælder, når en kristen er i et embede, men giver anvisninger til, hvordan en kristen skal forholde sig i sager, der udelukkende vedrører ham selv. Kristus er i bjergprædikenen ikke interesseret i "things like secular rule or government, power or punishment, anger or revenge" (ibid., 108). I sin udlægning af bjergprædikenen løser Luther altså den kristne embedsmand fra

bjergprædikenens krav ved at hævde, at bjergprædikenen kun vedrører en persons private anliggender.

Når det så derimod handler om den kristnes liv som privatperson, gælder det stadig, at den kristne i alt skal gengælde det onde med det gode: "if someone asks whether a Christian may go to court or defend himself, the answer is simply no" (ibid., 108). Om det rige, som den kristne lever i, gælder det, at: "Here only mutual love and service prevail, even toward people who do not love us, but who hate us, hurt and harm us" (ibid.). Alligevel synes Luther at tænke på en anden måde end i Øvrighedsskriftet. Hvor verdens rige ifølge Øvrighedsskriftet er noget, en kristen eventuelt kan deltage for næstens skyld, men i udgangspunktet ikke er en del af, taler Luther nu om den verdslige sfære som noget, den kristne hører med i fra fødslen:

"God himself has ordained and established this secular realm and its distinctions, and by His Word He has confirmed and commended them. For without them this life could not endure. We are all included in them; indeed, we were born into them before we became Christians. Therefore we must also remain in them as long as we are on earth, but only according to our outward life and our physical existence." (ibid., 109)

Følgelig kan Luther sige, at "a Christian has to be a secular person of some sort" (ibid., 109). Generelt har Luther udvidet sin opfattelse af, hvornår en person befinder sig i det verdslige regimente; nemlig i enhver situation, hvor han har ansvar for andre end sig selv: "outwardly, according to his body and property, he is related by subjection and obligation to the emperor, inasmuch as he occupies some office or station in life or has a home, a wife and children; for all these are things that pertain to the emperor" (ibid.). Den verdslige sfære omfatter altså i dette skrift mange andre ting end håndhævelsen af sværdets lov. Det betyder, at også kristne, som ikke bestrider et øvrighedsembede, på flere områder af deres liv vil befinde sig i den sfære, hvor bjergprædikenen ikke gælder.

Ifølge Luthers udlægning af bjergprædikenen er deltagelsen i øvrighedsembedet altså i højere grad end tidligere i Luthers forfatterskab noget, som ligger i direkte forlængelse af den kristnes færden i verden. Den kristne vælger ikke at bevæge sig over i den verdslige sfære, men befinder sig allerede i den fra fødslen. Luthers "ja" til at den kristne kan bestride et embede er altså kun blevet klarere gennem årene.



## 2.6 Delkonklusion

Luther holder gennem hele sit forfatterskab fast i, at den kristne kan deltage i øvrigheden og dens brug af fysisk magt. Da Gud ifølge Luther selv står bag øvrighedsordningen, kan den kristne deltage med frimodighed. I begyndelsen af sit forfatterskab lægger Luther vægt på, at den kristne følger bjergprædikenen og ikke selv har brug for øvrigheden, men kan tilslutte sig øvrigheden for næstens skyld. I Luthers senere forfatterskab synes deltagelsen i øvrigheden i højere grad at være begrundet ved, at den kristne er født som borger i verdens rige, og dermed kan deltage i øvrighedens som et oplagt udslag af dette borgerskab.

Luther mener også, at den kristne kan deltage i krig, da krigsførelse principielt set udfører den samme funktion som den politimæssige øvrighed. Selvom blodsudgydelserne er flere, er den overordnede funktion med krigen at reducere volden til mindst mulige niveau. Krigen er imidlertid kun legitim, når dens formål er at bevare freden. I praksis betyder det for Luther, at krigen enten skal være en forsvarskrig eller have til formål at stoppe et oprør.

## 3. John Howard Yoders position

### 3.1 John Howard Yoders teologiske projekt

John Howard Yoder påstår i sit Magnum Opus, *The Politics of Jesus*, er, at Jesu mission og forkyndelse har politisk og socialtisk relevans. Jesus selv er det paradigmatiske eksempel for, hvordan en discipel af Jesus skal anskue politik og etik. Yoder opsummerer bogen - og det Ny Testaments etik - således:

“A social style characterized by the creation of a new community *and the rejection of violence of any kind* is the theme of New Testament proclamation from beginning to end, from right to left. The cross of Christ is the model of Christian efficacy, the power of God for those who believe.” (Yoder 1994, 242, min kursivering)

Således står det klart, at Yoder står i klar opposition til Luther, hvad angår den kristnes deltagelse i øvrighedens brug af fysisk magt. Den kristne kan ikke være involveret i nogen form for voldelig handling, uanset om han er i embede eller ej. I det følgende vil jeg undersøge, hvordan Yoder begrunder denne position. For Yoder udspringer denne holdning af hans syn på Jesus som et ikke-voldeligt forbillede for den kristne. Derfor vil jeg begynde med at skildre Yoders forståelse af Jesu liv og gerning.

### 3.2 Jesu messianske mission

Det er Yoders påstand, at Jesus med sin undervisning og sine handlinger ikke blot forholdt sig til åndelige anliggender og til et liv efter døden, men også til sine tilhøreres forhåndenværende sociale og politiske virkelighed. Allerede i begyndelsen af Lukasevangeliet beskrives Jesu messianske projekt ifølge Yoder i stærke, politisk ladede vendinger (Yoder 1994, 21-24). Maria priser Gud, fordi han har "styrtet de mægtige fra tronen" og "ophøjet de ringe" (Luk 1,52). Zakarias proklamerer i anledningen af hans søns, Johannes Døberens, omskærelse, at Gud nu har "forløst sit folk", og vil frelse sit folk fra dets fjender (Luk 1,68.71). Den messias, der forventes her, er for Yoder ikke en frelser i kultisk eller dogmatisk forstand, men snarere skikkelse, som vil udfordre det foreliggende sociale system.

Yoder læser endvidere ordene "Du er min elskede søn" (Luk 3,22) som Guds officielle indsættelse af Jesus til sin messianske tjeneste (Yoder 1994, 24f). I konteksten af evangelieteksten kan ordene ikke have reference til Jesu status som Guds søn i metafysisk-trinitarisk forstand, mener Yoder. Ordene alluderer til Ps 2,7, som omtaler en *konge*, ikke i åndelig forstand, men en virkelig konge med ret og autoritet til at regere (ibid.). Følgelig forstår Yoder også Djævelens fristelser af Jesus i lyset af hans messianske kongestatus (Luk 4,1-13). Jesus bliver nemlig fristet til at være konge på Satans præmisser i stedet for at vælge den vej, som hans fader har beredt for ham (Yoder 1994, 25-27). At give efter for tilbuddet om at få overdraget al Djævelens magt og herlighed (Luk 4,6f) ville ifølge Yoder have været ensbetydende med at tilslutte sig zeloternes militære udgave af Israels genoprejsning. Når Satan stiller som betingelse, at Jesus skal tilbede ham, ønsker Satan egentlig, at Jesus skal gøre sig selv til en national krigshelt. Satan er voldens chefideolog, som fra kulissen sørger for at vedligeholde den voldelige cyklus af voldeligt oprør fra neden og voldelig undertrykkelse fra oven.

Yoder ser Jesu mission sammenfattet i hans oplæsning fra Es 61 i synagogen i Nazareth (Luk 4,18f). Med citatet proklamerer Jesus, at hans tjeneste angår de fattige, tilfangetagne og undertrykte, og at han "er kommet for at udråbe et jubelår fra Herren" (Dansk oversættelse 1992: "nådeår"). Yoder argumenterer for, at evangeliernes tale om Guds rige i omfattende grad skal forstås på baggrund af jubelåret og de dertilhørende principper for frisættelse af fanger og slaver, gældseftergivelse med mere (Yoder 1994, 30; 3 Mos 25). Jesus varsler altså med sin programklæring "a new possibility of human, social and

therefore political relationships” (Yoder 1994, 52). I hans rige giver de rige til de fattige, fangerne sættes fri og de stærke tager sig af de svage i stedet for at undertrykke dem. (ibid., 32)

Det er ifølge Yoder, fordi Jesus selv demonstrerer denne nye livsform, at han ender på korset (ibid., 144f). Som foregangsmand for en ny og genuin måde at være menneske på bliver myndighederne nødt til at knuse ham. Hans radikale og udadledige livsførelse gør ham til en trussel for den orden, som de forhåndenværende magter hviler på, og han afslører myndighedernes hykleri:

“Preaching and incorporating a greater righteousness than that of the Pharisees, and a vision of an order of social relations more universal than the Pax Romana, he permitted the Jews to profane a holy day (refuting thereby their own moral pretensions) and permitted the Romans to deny their vaunted respect for law as they proceeded illegally against him. This they did in order to avoid the threat to their dominion represented by the fact that he existed in their midst so morally independent of their pretensions. He did not fear even death. Therefore the cross is a victory, the confirmation that he was free from the rebellious pretensions of the creaturely condition.” (ibid., 145)

For Yoder signalerer Jesu korsdød først og fremmest *sejr* over de andre politiske magthavere. På korset kulminerer den demonstration af Guds rige, som er målet med Jesu komme. “The cross is not a detour or a hurdle on the way to the kingdom, nor is it even the way to the kingdom; it *is* the kingdom come” (ibid., 51, min kursivering). På korset realiserer Jesus det, han har varslet i sin programerklæring i synagogen i Nazareth. Skønt han blev uretfærdigt dømt, tilgiver han sine bødler og beder for dem (ibid.) Han viser, at han er så meget mere værdig til kongetitlen end alle andre herskere.

Det er centralt at forstå Yoders brug hans brug af termen “politisk” om Jesus. Med “politisk” mener Yoder netop ikke, at Jesus melder sig som kandidat til øvrighedsmagten i det første århundredes Palæstina ved siden af Herodes, Pilatus, ypperstepræsten eller zeloterne. Jesus er politisk i den forstand, at hans rige udgør et *alternativ* til den gældende politiske og sociale orden. Med sit messianske program erklærer Jesus sine konkurrenters krav på magten ugyldige. Yoder begrundet en sådan opfattelse i, at Jesus ikke ville have mødt så megen modstand fra myndighederne, hvis han blot forholdt sig neutral over for dem:

“This is another of those points where spiritualistic-apologetic exegesis has always emphasized that the Jews, or the Romans, or the Zealot-minded disciples, had Jesus all wrong; he never really meant to bother the established order. [...] [But] then it would need to be explained why a Jesus whose main concern is to be apolitical would be misunderstood in just this way instead of some other way, and would not protect everyone against such a radical misperception of his intent. [...] Both Jewish and Roman authorities were defending themselves against a real threat.” (ibid., 49)

Havde Jesus ønsket at signalere accept over for myndighedernes autoritet, ville han ikke have vækket deres mistænksomhed i en sådan grad, som han gjorde. Både den politiske og religiøse elite var bange for den retning, som bevægelsen omkring Jesus var på vej i - og med god grund, mener Yoder. Til en vis grad havde myndighederne faktisk forstået, hvad Jesus ville. Hvis de troede, at han ville samle det jødiske folk til et oprør, tog de naturligvis fejl. Men i og for sig havde de opfattet korrekt, at Jesu messianske projekt indebar en falsifikation af deres krav på magten. Dermed forstår Yoder altså Jesus som i opposition til den daværende øvrighed, omend hans opposition ikke var af voldelig karakter.

### **3.3 Discipelskab og afkald**

Ét af de begreber, som ifølge Yoder kan benyttes til at karakterisere forholdet mellem Kristus og den kristne, er “discipelskab” (Yoder 1994, 113f). Yoder understreger, at en discipel af Jesus også vil møde fjendskab fra verden, og at det indbefatter lidelse og modstand at udleve discipellivet (Yoder 1994, 120-125). Når Jesus siger, at enhver, der overvejer at blive hans discipel, må “hade” sin mor, far, ægtefælle, børn og endda sit eget liv (Luk 14,26f), er det ifølge Yoder ikke vigtigt, hvordan ordet “hade” skal klassificeres rent psykologisk (Yoder 1994, 37). Pointen er, at en kristen in spe må overveje sin beslutning meget nøje, før han tilslutter sig discipelkredsen: “Jesus is here calling into being a community of *voluntary* commitment, willing for the sake of its calling to take upon itself the hostility of the given society” (ibid.). Når en person tilslutter sig den kristne menighed, skal det ske frivilligt og i vished om, at han dermed kan risikere at blive regnet for en fjende af myndighederne. Yoder fremhæver den efterfølgende lignelse som en illustration af dette: Ligesom en bygmester må beregne omkostningerne ved sit byggeprojekt, inden han går i gang, må disciplen være forberedt på omkostningerne ved at følge Jesus (Luk 14,28-31). At Jesus var konsekvent i sin beskrivelse af de hårde vilkår for discipelskab, forstærker for

Yoder tesen om, at der i Jesu budskab lå et opgør med de til enhver tid regerende myndigheder. Et opgør, som også Jesu disciple skulle videreføre ved at udleve Jesu radikale socialetik.

Når Yoder kan sige nej til, at den kristne kan benytte sig af et embede, hvor der bruges vold, sker det altså på baggrund af en sådan forståelse af vilkårene for den kristnes liv i verden. Modstand er ikke noget, der lejlighedsvis eller eventuelt kan forekomme, men et grundlæggende vilkår for den kristne. Den kristne tager aldrig hævn, vender den anden kind til voldsmanden, velsigner sine fjender, låner ud uden at kræve pengene tilbage og så videre. Den kristne forventer ikke at kunne leve et sikkert og trygt liv i ly af øvrighedens beskyttelse, men opererer ud fra den forudsætning, at Gud selv er hans eneste nødvendige beskytter (jf. Yoder 1994, 76-86). Den kristnes nej til at deltage i krigsførsel eller politimæssig øvrighed er ideelt set for Yoder blot ét ud af mange områder, hvor den kristne vælger en anderledes livsstil.

### **3.4 Øvrighedens rolle i Guds plan**

Den kristne kan ifølge Yoder ikke tage del i nogen form for udøvelse af vold, heller ikke når det sker på vegne af øvrigheden. Det betyder dog ikke, at øvrigheden ingen form for berettigelse har. Yoder tillægger imidlertid øvrigheden en helt anden status og betydning inden for Guds plan, end det er tilfældet for Luther. Det kommer til udtryk i Yoders tolkning af Rom 13,1-17.

Yoder lægger vægt på, at Rom 13 skal læses i sammenhæng med med Rom 12, og at de to kapitler udgør "one literary unit" (Yoder 1994, 196). Således er Rom 13,1-17 indrammet af to passager (Rom 12,1-21 og 13,8-10), hvor kærligheden er det gennemgående tema. Yoder pointerer, at passagen 13,1-7 ikke kan læses isoleret, men bør forstås i lyset af både denne umiddelbare kontekst. For Yoder betyder det for eksempel, at man bør rette opmærksomhed mod brugen af ordet "hævne" (gr. *ekdikēā*) i 12,19 og 13,4. I 12,19 formaner menigheden til ikke at hævne sig; det er derimod øvrighedens opgave at være en "hævner" over for den, der gør det onde (13,4). Yoder læser det som et tydeligt vidnesbyrd om at kristne skal opføres sig anderledes i forhold til øvrigheden; kirken og øvrigheden har to vidt forskellige *modus operandi* (Yoder 1994, 198). Yoder påpeger, at der ikke noget sted i passagen opfordres til, at de kristne skal deltage i det, som øvrigheden har til opgave at gøre (ibid., 198; 203f). Tekstens pointe er ifølge Yoder, at de kristne i Rom skal *underordne* sig myndigheden, men ikke skal være involverede i den. (jf. Boyd 2005, 169)

Når der i Rom 13,1 står, at myndighederne er "forordnet" (gr. *tassá*) af Gud, skal det ifølge Yoder ikke forstås sådan, at Paulus her skriver, at øvrigheden er skabt eller indsat af Gud. Ifølge Yoder oversættes ordet *tetagmenai* bedst med "ordne", "bringe i orden", "arrangere" el.l. (Yoder 1994, 201f; jf. Boyd 2005, 19f). Verdens myndigheder var oprindeligt en del af Guds gode skabning, men de har ifølge Yoder gjort oprør mod Gud og har nægtet at udføre deres rolle i overensstemmelse med Guds gode skabervilje (Yoder 1994, 140-142). Derfor "ordner" Gud dem, ligesom en bibliotekar ordner en stak bøger (ibid., 201f). Ligesom bibliotekaren ikke nødvendigvis kan stå inde for det, der er skrevet i bøgerne, kan Gud godt arrangere verdens herskere efter sin vilje, uden at han af den grund sanktionerer, hvad de foretager sig:

"God has mandated that the state uphold a measure of order. What is peculiar to this "relative order" is that evil is applied to itself, so to speak. People protect themselves - motivated by selfishness and using violence - against the violence and the selfishness of other people. This does not mean that God considers either the violence or the selfishness to be a good thing, or that God wills them. [...] However, since humanity has fallen away from God, God permits human evil to keep itself under control by using evil against itself. [...] This order of the sword that has ruled humanity from earliest times is not God's form of justice or redemption; nevertheless it represents an expression of God's grace aimed at redemption, by keeping God's fallen creation in existence" (Yoder 2003, 18)

Egentlig burde den syndige verden for længst have lagt sig selv i ruiner, men Gud opretholder verden ved at lade voldsmændene rase ud mod hinanden, således at ondskaben i et vist omfang begrænser sig selv. Formålet er - foruden at skåne den skabte verden fra total selvdestruktion - at styre begivenhederne på en måde, der giver kirken plads til udføre sin mission. Det er kirken, ikke verdens riger og imperier, som bærer den ultimative mening med historiens gang (Yoder 2002, 13). Paradoksalt nok skal kirken netop af samme grund ære og bede for myndighederne:

"The reason for Christian prayer in favor of the political authorities is that "God our Saviour desires all men to be saved and to come to the knowledge of the truth" (1 Tim. 2). The function of the state in maintaining an ordered society is thereby a part of the divine plan for the evangelization of the world." (Yoder 2002, 13)

Når kirken underordner sig øvrigheden, bidrager den til, at Guds mission vil ske fyldest i verden. Ikke fordi øvrigheden egentlig fortjener nogen særlig æresbevisninger, men fordi kirken på den måde anerkender øvrighedens rolle i Guds plan. Yoder understreger dog med bogen *The Christian Witness to the State*, at kirken altid vil stå i et kritisk forhold til øvrigheden. Staten vil aldrig nå et niveau af etisk integritet, som lever op til Guds riges normer (Yoder 2002, 32). Kristne skal omgå øvrigheden med respekt og høflighed, men samtidigt altid påpege områder, hvor staten kan agere mere retfærdigt og mindre undertrykkende (ibid.).

### **3.5 Delkonklusion**

Ifølge John Howard Yoder har Jesu liv og død stor sociale og politisk relevans. Yoder mener, at evangelierne skildrer Jesus som en messiansk konge, der fremfører sig selv som et alternativ til sin samtids politiske autoriteter. Jesus demonstrerede i sit liv og i sin død på korset en ny måde at være menneske på, som indebærer en radikal omstrukturering af alle sociale relationer. Denne livsform er karakteriseret ved en afvisning af enhver form for vold og udøvelse af magt over andre.

Den kristne er en discipel af Jesus, og skal følge i Jesu ikke-voldelige fodspor. Det er derfor udelukket, at den kristne kan deltage i øvrighedens brug af fysisk magt. Tværtimod må den kristne altid være parat til at møde modstand fra verden, herunder fra de politiske autoriteter. Den kristne står altså altid i (ikke-voldelig) opposition til de politiske myndigheder, ligesom Jesus gjorde.

Kristne skal dog alligevel underordne sig øvrigheden, fordi øvrigheden indgår i Guds plan. Selvom Gud ikke billiger, at øvrigheden bruger vold imod vold, "ordner" han øvrigheden, så den tjener til, at verden ikke går helt til grunde som følge af menneskers vold og destruktion. Gud bruger dermed øvrigheden til at understøtte kirkens mål om at bringe evangeliet til hele verden.

## **4. Diskussion**

### **4.1 Medfører Jesu eksempel et nej til øvrighedens vold?**

John Howard Yoder opfatter Jesus som det paradigmatiske eksempel for den kristnes færden i verden. Da Jesus afviste volden som middel til at fuldføre sin messianske mission, er det for Yoder givet, at en kristen også må afvise enhver form for voldelig praksis.

At Jesus bevidst frasagde sig voldelige midler, står klart ud fra evangelierne. Han afviste at blive hjulpet af sværdet, og benyttede sig ikke af guddommelig militær assistance, selvom han havde muligheden (Matt 26,51-53). Det vigtige spørgsmål er da, om Yoder har ret i, at den kristne af den grund også må afvise enhver form for vold. Jeg vil i dette afsnit argumentere for, at Jesus ikke nødvendigvis havde til hensigt at udelukke den kristne fra at deltage i et øvrighedsembede.

Yoder påpeger med rette, at Jesus umuligt kan gøres til en apolitisk figur. Jesus minder i evangelierne mere om en figur, der er i gang med at organisere en revolution. I forbindelse med Peters messiasbekendelse bekræfter Jesus sin messianske identitet, og bekendtgør derefter for sine disciple, at hans vej nu går mod Jerusalem, epicentret for messianske forventninger (Matt 16,13-23). Jesus fører store grupper af mennesker ud i ørkenen, hvilket i samtiden vanskeligt har kunnet opfattes på andre måder end, at han var ved at organisere en menneskemængde til optøjer. Da Jesus senere ankommer til Jerusalem, arrangerer han - ved begyndelsen på den højtid, der fejrede Israels befrielse fra slavetilværelsen - et indtog, som kun kunne forstås som en messiansk-kongelig hyldelse til ham selv (Matt 21,1-11). Jesus gør sig altså ikke umage med at udstråle ubetinget anerkendelse af de eksisterende politiske myndigheders autoritet. (Wright 1990, 12f)

Men da Jesus så faktisk kommer i konfrontation med myndighederne i Jerusalem, står det klart, at han ikke ønsker at være en politisk messias i den forstand, som mange har håbet på. Spørgsmålet rejser sig da, om Jesus - som Yoder tænker - med sin overgivelse og død erklærer de politiske magter ugyldige? Må konsekvensen af Jesu død på korset blive, at øvrigheden ikke har (eller aldrig har haft) en rolle i verden, som er i overensstemmelse med Guds vilje? Interessant nok er det ikke ved at henvise til selve evangelieberetningerne, at Yoder begrundet et sådant synspunkt. Jesus giver nemlig ikke en eksplicit tolkning af sin død, som kan underbygge tesen om, at Jesus på korset afviser, at alle politiske myndigheders krav på magten er ugyldige. Yoder henviser i stedet til steder som Kol 2,15, hvor Paulus omtaler magterne og myndighederne som afvæbnede og besejrede af Kristus (Yoder 1994, 147f). Men selv hvis Paulus her faktisk refererer til politiske magter, giver det ikke sig selv, at Jesu "sejr" over magterne medfører, at de nu burde nedlægge sig selv.

At betvivle, at Jesus med sin død opløser politiske autoriteters gyldighed, behøver ikke føre til, at hele Jesu tjeneste tolkes spiritualistisk og irrelevant for alt



det, der ikke vedrører et menneskes indre forhold til Gud. Det er muligt at følge Yoders demonstration af Jesu sociale relevans langt hen ad vejen og samtidigt bekræfte, at øvrigheden har en berettiget plads i verden. Hvor Yoder mener, at de sociale implikationer af Jesu tjeneste udelukkende kan realiseres i menigheden, kan man spørge, om ikke mange af de samme implikationer kan fremføres som relevante i forhold til øvrigheden? Et eksempel på dette er Johannes Døberens svar til soldaterne, der spørger, hvad de skal gøre for at bære de frugter, som omvendelsen kræver (Luk 3,7-14). Johannes svarer, at de skal forvalte deres embede uden at mishandle eller plyndre nogen. Johannes applicerer altså Jesu etik på et embede, der indebærer brugen af vold. Det er påfaldende, at Johannes ikke befaler soldaterne at træde tilbage fra soldaterembedet, men efter alt at dømme tager for givet, at det er muligt at indgå i øvrighedsembede på en måde, der stemmer overens med Jesu etik.

#### **4.2 Romerbrevet kapitel 13**

Som det er fremgået af afsnit 2 og 3, spiller læsningen af Rom 13,1-7 en central rolle for både Luther og Yoder i deres argumentation henholdsvis for og imod, at den kristne kan deltage i øvrighedens brug af fysisk magt. Derfor vil jeg nu dedikere et særskilt afsnit til at diskutere denne passage.

Rom 13,1-7 hører ikke til i centrum af den paulinske teologi (Legarth 2014, 16). Passagen figurerer i slutningen af Romerbrevet, efter at Paulus har gjort rede for sine hovedanliggender i kap. 1-11. Alligevel er passagen central i netop den del af Paulus' teologi, som vedrører menighedens forhold til det omkringliggende samfund. Yoder (1994, 194f) argumenterer for, at det Ny Testamente har mange væsentlige udsagn om staten, men at Rom 13,1-7 ikke hører til de mest centrale af disse. Derimod kan det indvendes, at hvor Paulus andre steder taler om magter eller myndigheder, kan det være vanskeligt at afgøre, om disse faktisk skal forstås som en reference til politiske autoriteter (Ef 3,10; Kol 1,16). Nogle vil ganske vist læse ordet "myndigheder" i Rom 13,1-7 i en mere åndelig forstand, men den hypotese svækkes gevaldigt ved, at Paulus ikke eksplicit omtaler myndighederne som dæmoniske eller onde (Legarth 2014, 12f). Derfor giver det mening at konstatere, at Rom 13,1-7 er "de mest omfattende [vers], når det gælder Paulus' beskrivelse af menighedens forhold til øvrigheden" (ibid., 16).

Rom 13,4 beskriver øvrigheden som "Guds tjenere". Det er bemærkelsesværdigt, eftersom Paulus referer til en hedensk øvrighed. I

Romerriget var religion og politik generelt ikke adskilt. Kejseren regnede sig selv som en repræsentant for guderne, og opfordrede sine undersåtter til ophøjelse af ham selv gennem kejserkulten. Tilmed menes Romerbrevet at være skrevet kort efter, at kejser Claudius fordrev jøderne fra Rom i en decideret etnisk udrensning. Når Paulus opfordrer de kristne til at underordne sig myndighederne, sker det altså næppe, fordi autoriteterne i Rom har været særligt forbilledlige i Paulus' øjne. (Legarth 2014, 17f)

Ifølge Yoder fremstiller Paulus øvrigheden negativt, i og med at den beskrives som voldelig og straffende. Yoders forsøg på at fremstille øvrighedens brug af sværdet som negativt i Rom 13 forekommer dog at være lidt af et kunstgreb. Argumentationen hviler hovedsagligt på brugen af ordet "hævne" i 12,9 og 13,4, og på hans tolkning af ordet "ordne"/"forordne" i 13,1. Det er ganske vist påfaldende, at Paulus kan give øvrigheden tilladelse til at hævne, mens dette samtidigt forbydes de kristne. Men denne observation behøver ikke føre til den konklusion, at Paulus forsøger at fremstille øvrigheden negativt. Paulus har formuleret sig meget uklart, hvis han har ønsket at fremstille øvrigheden negativt. Som Luther påpeger, beskriver Paulus øvrigheden som "Guds ordning" (13,2) og "Guds tjenere til dit eget bedste" (13,4). Den gennemgående tone i passagen er, at øvrigheden "er sat til at udvirke Guds vilje" (Legarth 2014, 19). Alle syv vers i passagen taget i betragtning kan det kun konkluderes, at øvrighedens magtudøvelse er noget positivt og gudvillet. I dette lys forekommer det langt mere sandsynligt, at *tetagmenai* skal oversættes med "indsat" frem for "ordnet". Selvom ordet isoleret set er åbent over for mere end én oversættelse, gør konteksten det helt oplagt at forstå ordet som et udtryk for, at Gud har indsat øvrigheden som en kontrollerende instans i samfundet (BDAG, art. τασσω).

Derfor må jeg også afvise Yoders tanke om, at Gud ikke billiger øvrighedens brug af vold. Der er for meget i passagen Rom 13,1-7, der taler for, at det er Guds eget ønske, at øvrigheden skal straffe de onde ved brugen af sværdet. Men udover at mangle basis i Skriften mangler tanken også en indre logisk sammenhæng. Ray Gingerich beskriver problemet således:

"Yoder himself did not believe, nor did he wish to communicate to others, that God is the agent or initiator of wrathful violence and revenge. God only channels violence, God only delegates it - meaning, of course, but never quite saying so: God determines who gets destroyed and who is saved through the instrumentality of this violence. Implicit and assumed throughout this entire theology is the

usefulness of violence in human affairs - if not in fact the necessity of violence - to overcome violence." (Gingerich 2003, 433)

Yoder synes at modsige sig selv i spørgsmålet om, hvorvidt Gud er voldelig. På den ene side er den ikke-voldelige Jesus den eneste norm for kristen etik, på den anden side bruger Gud volden i sin plan for verden. Hele Yoders tænkning synes at være gennemsyret af den antagelse, at vold kun avler vold - Gud billiger ifølge Yoder ikke øvrighedens brug af vold, fordi en sådan gengældelse blot øger den ustandselige onde spiral af hævn over hævn. Men samtidigt kan Yoder altså også sige, at Gud kan reducere den samlede mængde af vold gennem øvrighedens brug af vold. Hvordan kan øvrighedens brug af sværdet på én gang både øge og reducere volden? Her synes Yoders logik at være svag.

Paulus' anerkendelse af øvrighedens legitimitet i Rom 13,1-7 bliver kun desto mere radikal, når den sammenholdes med, at den romerske øvrighed næppe har været en særlig eksemplarisk øvrighed. At Paulus kan omtale en et usympatisk styre som en ordning fra Gud, vidner om, at også en fejlbarlig myndighed i et vist omfang opfylder meningen med ordningen. Selvom de romerske myndigheder er sølet til af verdens synd og uretfærdighed - og endda promoverer afgudsdyrkelse - kan de alligevel kvalificeres som en del af Guds ordning.

#### **4.3 Kærligheden som motivation**

På baggrund af ovenstående argumentation er jeg positiv over for Luthers tilgang til spørgsmålet om den kristnes deltagelse i øvrighedens brug af fysisk magt.

For Luther spiller det tilsyneladende ingen stor rolle, at Rom 13,1-7 er indrammet af to passager, 12,1-21 og 13,8-10, som handler om kærlighed. Alligevel synes Luther i visse henseender at have ramt nerven i Rom 13,1-7. I 12,1-21 beskriver Paulus, hvordan kærligheden konkret praktiseres i den Kristusbekendende menighed, hovedsagligt i de indbyrdes relationer men også i forholdet til dem udenfor (12,17f). I 13,8-10 tager kærlighedstemaet op igen, og kæder kærligheden nært sammen med de ti bud. Der er god grund til at tro, at Paulus ikke tilfældigt har placeret passagen om forholdet til øvrigheden som en del af et afsnit om næstekærlighed. Tanken synes at være, at kærligheden, evnen til at ikke blot at tænke på sig selv, er det gennemgående i hele afsnittet fra 12,1 til og med 13,10. Uanset hvor den kristne befinder sig, om det er i menigheds fællesskab eller i ude i samfundet, bør overskriften for hans livsstil være kærlighed.

Det er nemlig efter samme mønster, at den tidlige Luther former sin etik. Det er Luthers påstand, at den kristne kan og skal være motiveret af kærligheden til næsten, uanset om han agerer som privatperson eller er i et embede. Selvom øvrigheden har gudgivne beføjelser, som den kristne ikke har fået givet, er det den samme omsorg for næstens ve og vel, som går på tværs af den kristne embedsmands liv, uanset om han er i sin uniform eller ej.

Luthers distinktion i Øvrighedsskriftet mellem den ægte kristne og den verdslige person kan dog virke en anelse rigid. Luther holder meget hårdt fast i, at den ægte kristne til enhver tid vil have de reneste intentioner og efterleve bjergprædikenen. Og det er i det hele taget denne minoritet af ægte kristne, som Luther har i tankerne, når han argumenterer for, at en kristen kan indgå i øvrigheden. Således kommer Luthers vejledning om deltagelse i øvrigheden til at være baseret på et næsten utopisk niveau af uselvskhed og kærlighed til næsten. Det kan ikke med sikkerhed siges, om Luthers vejledning overhovedet gælder, hvis man som kristen ikke kan genkende sig selv i beskrivelsen af en "ægte kristen". Her ville det have gavnet, om Luther havde benyttet sig af et sprog for, at den kristne forbedres gradvist gennem en længerevarende helliggørende proces.

Men Luther har fat i det rigtige grundprincip, idet han karakteriserer kærligheden som normgivende overskrift for livet som kristen. Yoder synes i stedet at gøre ikke-vold til den ultimative rettesnor for den kristne. Problemet en sådan etik er, at den udelukker at bruge vold, også i de tilfælde, hvor det at bruge vold faktisk kan være en kærlig handling - som for eksempel når der er brug for, at nogen vil tage volden i brug for at fange en forbryder. Da er det, som Luther påpeger, en kærlighedsgerning at melde sig til det embede, der kan løse opgaven og stoppe uretfærdigheden.

Men der er grund til at være mere skeptisk over for den retning, som Luther bevægede sig i på dette område i løbet af 1520'erne. Fra at den kristnes identitet og etik først og fremmest er defineret af hans tilhørsforhold til Kristus, bevæger Luther sig over i en forståelse af, at der i den kristne findes to personer, en kristen og en verdslig person. Den etik, som den kristne følger i det verdslige, er på dette tidspunkt i Luthers forfatterskab blevet til en etik, som i højere grad står alene uden en stærk forbindelse til den kristnes identitet som discipel af Jesus. Dermed er grunden lagt for, at den kristen etik kan opfattes som to helt forskellige ting, alt efter om den kristne agerer som kristen eller verdensperson. Den tidlige

Luthers tilgang rummer en stærkere betoning af, at kærligheden er den gennemgående norm for hele den kristnes liv, og er derfor at foretrække.

#### **4.4 Den kristne og krig**

For Luther er krigsførelse en forlængelse af den politimæssige øvrighed. Selvom krigen indebærer brug af vold i et større omfang, kan brugen af sværdet være lige så berettiget i en krig som i den daglige håndhævelse af rigets love. Jeg har ovenfor argumenteret for, at øvrigheden ifølge Rom 13 faktisk er indsat af Gud, og at den kristne kan deltage i øvrighedens brug af fysisk magt, så længe motivationen for at indgå i embedet er at tjene næsten. Derfor kan jeg følge Luthers argumentation og sige ja til, at den kristne kan deltage i en krig.

Men ligesom Luther vil jeg også argumentere for, at en kristen ikke kan deltage i enhver krig. En krig kan være startet på det forkerte grundlag, for eksempel ud fra et ønske om at opnå mere magt og dominans. Da er krigen ikke legitim. Luthers overvejelser om, hvornår en krig er retfærdig, er ganske interessante som principielle retningslinjer. Men når principperne anvendes på det virkelige liv, kan Luthers enkle regler hurtigt komme til kort, især i dag, hvor samfundet både på lokalt og globalt plan er blevet mere komplekst end i det 16. århundrede. Man kan for eksempel spørge, om den danske modstandskamp under den tyske besættelse i 2. verdenskrig var en forsvarskrig eller en oprørskamp? Det samme spørgsmål kan stilles til den palæstinensiske modstand mod Israel. Eller hvad med de danske/amerikanske krige i Irak og Afghanistan i 00'erne? Kan de karakteriseres som forsvarskrige, eller var de snarere udslaget af en vestlig trang til at erobre og dominere? Selvom Luther giver nogle udmærkede overvejelser, kommer de hurtigt til kort som fyldestgørende vejledning til nutidens krige og konflikter.

Retfærdig krigsførelse er et vanskeligt og dilemmafyldt problemfelt, ikke blot hvad angår hvornår der skal føres krig, men også hvordan krigen bør føres. Det kan derfor ikke lade sig gøre inden for denne opgaves snævre omfang at give et egentlig kvalificeret diskussion af så stort et emne. Jeg vil imidlertid argumentere kort for, hvordan kirken generelt kan tænke sin rolle i situationer, hvor den øvrighed, som kirken står under, er på vej ud i en krig.

Selvom man ikke går ind for, at kirken skal bestemme over øvrigheden, kan kirken godt varetage den opgave at korrigere staten, når staten åbenlyst bevæger sig i en forkert retning. Luther anså dette for at være en central opgave for præster (Luther 1530, 49f). N.T. Wright beskriver opgaven således:

“the church must affirm that the creator God intends the world to be ruled by properly constituted authorities, but insists that they be held to account, and that it is part of the task of the church to do this, to speak the truth to power, to affirm power in its proper use and to critique it in its regular abuse.” (Wright 2013, 62)

Dette gælder for så vidt alle øvrighedens funktioner, og ikke kun den måde, hvorpå øvrigheden fører krig. Ligesom profeterne kritiserede kongerne i GT, når de svigtede de svage, kan kirken råbe vagt i gevær, når øvrigheden undertrykker befolkning i stedet for at tjene den. Derved bidrager kirken til, at Jesu etik i et vist omfang også appliceres på øvrigheden.

#### **4.5 Delkonklusion**

Jesus var i sit liv og færden i høj grad politisk, idet han på flere måder gav indtryk af at være en messiasfigur, som var ved at organisere et oprør. Men Jesus frasiger voldelige midler, og bliver ikke den slags messias, som mange har regnet med. Det behøver dog ikke føre til Yoders forståelse, nemlig at Jesus i sin død erklærer de politiske autoriteters krav på magten ugyldige.

Paulus beskriver i Rom 13,1-7 øvrigheden som Guds tjenere. Øvrigheden er Guds ordning, og det opfattes af Paulus som noget positivt, at øvrigheden bruger vold, når den straffer de onde. Derfor må Yoders teori om, at Gud ikke billiger øvrigheden, afvises. Yoders tanke om, at Gud bruger øvrigheden i sin plan, selvom han ikke billiger dens brug af vold, er ulogisk. Den giver indtryk af, at øvrigheden på én gang både reducerer og øger volden.

Luther har derimod formået at formulere et syn på den kristnes deltagelse i øvrighedens brug af vold, som er i overensstemmelse med Rom 13,1-7. Den tidlige Luther lægger vægt på, at den kristne kan deltage i øvrigheden, så længe det sker ud fra et ønske om at tjene næsten, og en sådan tilgang harmonerer godt med Paulus' beskrivelse af kærligheden i Rom 12-13. Den sene Luther har derimod åbnet for meget op for, at etikken løsrives fra den kristnes identitet som discipel af Jesus, og den tidlige Luthers tilgang er derfor at foretrække.

Den kristne kan også deltage i øvrighedens krigsførsel, på betingelse af, at krigen tjener til at bevare freden. Luthers overvejelser om, hvornår krig er retfærdig, kan her inddrages som nogle principielle retningslinjer, men kan ikke tjene som en fyldestgørende vejledning til krigsscenerier i den moderne verden. Jeg argumenterer i stedet for, at kirken skal være bevidst om, at den har et ansvar for at holde øvrigheden ansvarlig for sine handlinger, både i krigsførelse

og i øvrighedens andre anvendelser af vold. Derved kan den i et vist omfang gøre Jesu etik gældende over for øvrigheden.

## 5. Konklusion

Jeg har i nærværende opgave gjort rede for Martin Luthers og John Howard Yoders holdninger til den kristnes deltagelse i øvrighedens brug af fysisk magt. Luther argumenterer tidligt i sit forfatterskab for, at den kristne er borger i Guds rige og derfor ikke selv har brug for øvrigheden, men kan bidrage til den for næstens skyld. Senere ser Luther i højere grad den kristnes deltagelse i øvrigheden som et naturligt udslag af, at den kristne fra fødslen er borger i både Guds og verdens rige. Luther mener også, at den kristne skal deltage i en krig, hvis krigen har til formål at bevare freden.

Yoder forstår Jesus det ikke-voldelige, paradigmatisk eksempel for den kristnes liv i verden. Ifølge Yoder indebærer Jesu messianske mission en radikal omstrukturering af alle sociale relationer. På korset kulminerer denne mission, og Jesus besejrer de politiske autoriteter. Det betyder, at deres krav på magt erklæres ugyldige. Den kristne kan derfor ikke deltage i nogen som helst form for voldelig handling.

Jeg er i min diskussion af Luthers og Yoders positioner kommet frem til, at Luther bedst har forstået den centrale passage Rom 13,1-7. Deri gør Paulus det klart, at øvrigheden er Guds egen orden, og at det er Guds vilje, at øvrigheden skal bruge vold, når den straffer de onde. Derfor kan også den kristne deltage i både den politimæssige øvrighed og i krigsførelse, så længe det sker ud fra et ønske om at tjene næsten. Jeg har desuden argumenteret for, at kirken må påtage sig ansvaret for at korrigere øvrigheden, når den svigter sin gudgivne opgave.

## Litteraturliste

### Fælles pensum fra BA-forløb

Luther, Martin

- 1520 "Til den kristne adel ad den tyske nation om reformation af kristenheden", in: *Luthers skrifter i udvalg*, bd. IV (1980), Aros, Aarhus, 35-119
- 1523 "Om lydighed mod den verdslige øvrighed", in: *Luthers skrifter i udvalg*, bd. IV (1980), Aros, Aarhus, 155-199
- 1530 "Psalm 82", in: *Luther's Works*, vol. 13 (1956), Concordia Publishing House, 41-72
- 1532 "The Sermon on the Mount", in: *Luther's Works*, vol. 21 (1968), Concordia Publishing House, Saint Louis, 3-195

Yoder, John Howard

- 1994 *The Politics of Jesus*, 2. udgave, Eerdmann, Grand Rapids & Cambridge
- 2002 *The Christian Witness to the State*, Herald Press, Scottdale & Waterloo

### Individuelt pensum

Boyd, Gregory A.

- 2005 *The Myth of a Christian Nation*, Zondervan, Grand Rapids

Gingerich, Ray

- 2003 "Theological Foundations for an Ethics of Non-Violence: Was Yoder's God a Warrior?", in: *Mennonite Quarterly Review* 77, 2003, nr. 3, 417-435

Luther, Martin

- 1526 "Kan soldater også have Guds nåde?", in: *Luthers skrifter i udvalg*, bd. IV (1980), Aros, Aarhus, 307-357

Yoder, John Howard

- 2003 *Discipleship as Political Responsibility*, Herald Press, Scottdale & Waterloo



## Supplerende litteratur

Legarth, Peter

2014 "Gud og denne verdens magter. Religion og politik hos Paulus", in: *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 2014, nr. 1, 11-22

Luther, Martin

1529 "On War Against the Turk", in: *Luther's Works*, vol. 46 (1967), Fortress Press, Philadelphia, 155-205

Wenham, Gordon

1987 *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary vol. 1, Word Books, Waco

Wright, N.T.

1990 "The New Testament and the 'state'", in: *Themelios*, vol. 16, issue 1, 11-17

2013 *Creation, Power and Truth*, S.P.C.K., London