

Kristen etik i et pluralistisk samfund

En ny kurs for dansk teologisk etik

Ph.d. cand.theol.

Jeppe Bach Nikolajsen

Menighedsfakultetet i Aarhus, Menighedsfakultetet i Oslo

Abstract: In recent decades, a growing number of theologians have discussed the challenges and opportunities facing the Christian church as Western societies have become increasingly pluralistic. In a number of articles and books, various issues relating to this situation have been discussed. In continuation of this conversation, the article demonstrates that a tradition for a strong emphasis on the universality of theological ethics has existed in the Danish theological tradition, which is exemplified by reference to Martin Luther, Nikolai Frederik Severin Grundtvig and Knud Ejler Løgstrup. Then, the article presents some empirical and theological arguments for the necessity of a stronger articulation of the particularity of theological ethics. Finally, the article shows how a theological position which expresses the particularity of theological ethics, while at the same time maintaining its universal basis, can contribute with some instructive and constructive perspectives on theological ethical reflections in a pluralistic society.

Keywords: Pluralistic society – theological ethics – Christian ethics – Martin Luther – Nikolai Frederik Severin Grundtvig – Knud Ejler Løgstrup – Alasdair MacIntyre.

1. Introduktion

Denne artikel tager udgangspunkt i en drøftelse, som de seneste årtier har udviklet sig på baggrund af nogle markante ændringer, som den vestlige verden er undergået. Et stigende antal teologer er således begyndt at forholde sig til konsekvenserne af pluraliseringen af de vestlige samfund. I en lang række bøger drøftes disse ændringers omfang og deres betydning for den kristne kirke og kristen teologi.¹

Jeg har tidligere præsenteret flere historiske eksempler på gamle europæiske monoreligiøse samfund. Et eksempel er tyske regioner i det sekstende århundrede, hvor den kristne tro ikke blot var funda-

1. Talrige artikler og bøger behandler dette emne. Den engelske teolog Alister E. McGrath har skrevet to artikler, som er illustrative eksempler på dette; se "The Christian Church's Response to pluralism" i *JThE* 35 (1992) og "The Challenge of Pluralism for the Contemporary Christian Church" i *JThE* 35 (1992).

mentet for kirken, men også for øvrigheden, og hvor det derfor også var utænkeligt, at jøder kunne varetage offentlige embedsstillinger. Et andet eksempel er bystaten Genève også i det sekstende århundrede, som var en kristen stat, hvor samtlige borgere var tvunget til at deltage i gudstjenester hver søndag, ligesom der også var tvungen nadvergang. Et tredje eksempel er Danmark i store dele af det sekstende til det nittende århundrede, hvor alle indbyggere – med få undtagelser – skulle tilhøre den lutherske statskirke, og hvor der også var dåbs- og gudstjenestetvang.²

Alt dette hører en fjern fortid til. I dag tager det vestlige samfund sig meget anderledes ud. Det domineres således ikke af én livsanskuelse, men af et væld af sameksisterende livsanskuelser. De tre danske teologer Svend Andersen, Niels Grønkjær og Troels Nørager anfører således:

Religionerne optræder i vore dage ofte i samfund, som kan kaldes *pluralistiske*. Dermed menes, at nutidens samfund ikke er præget af én eneste altdominerende livsopfattelse, men af en mangfoldighed af forskellige livsanskuelser og valg af livsstile. På religionens område viser pluralismen sig i form af *multireligiøsitet*. Multireligiøsitet betyder ikke kun, at der findes flere religioner, men at en flerhed af religioner er i berøring med hinanden, f.eks. på den måde at de findes inden for de samme samfund. I den forstand kan multireligiøsitet betragtes som et aspekt af multikulturalitet ... Multikulturalitet og dermed multireligiøsitet indebærer forskellige problemstillinger.³

Som det anføres her, så rejser pluraliseringen af det vestlige samfund en række problemstillinger, som i øvrigt ofte er indbyrdes afhængige. Denne artikel vil behandle en problemstilling, som angår kristen etik i et pluralistisk samfund.

På baggrund af de ovenfornævnte ændringer i den vestlige verden refererer en række vestlige teologer til, at det engang var kirken, som leverede præmisserne for det vestlige samfunds etiske drøftelser og forståelse af virkeligheden, mens kirken i dag i bedste fald blot er en stemme blandt mange andre. Her har amerikanske Roger A. Badham og svenske Ola Sigurdson med beklagelse anført følgende: "It is our contention that Protestant social ethics, as heir to medieval and Reformation theologies and Enlightenment moral theories, have

2. Ovenstående passage bygger på min artikel "Kirkens konstantinske fangenskab: Aktuell problemstilling og kritisk begrebsudvikling", *National kristendom til debat*, red. Jeppe Bach Nikolajsen (Fredericia: Kolon 2015, 13-15).

3. Svend Andersen, Niels Grønkjær og Troels Nørager, *Religionsfilosofi* (København: Gad 2002), 298-299 (kursiveringer originale).

continued to function under the rubric of universality. Mainline Protestant theology has largely refused to give up its role of speaking on behalf of the whole society”.⁴ I forlængelse af denne kritik kan det anføres, at det er en udfordring at udvikle en teologisk etik, som i højere grad udtrykker dens partikularitet og specielle karakter.⁵ Som en del af denne udfordring kan det fremføres, at det er vigtigt at få følgende problemstilling belyst: Hvordan kan en teologisk etik udvikles, som udtrykker dens specielle karakter uden at negligere dens almene bestemmelse med særlig henblik på dens relevans i et pluralistisk samfund?

I det følgende vil jeg med udgangspunkt i Martin Luther, Nikolai Frederik Severin Grundtvig og Knud Ejler Løgstrup tydeliggøre, hvorledes det i en dansk teologisk tradition har været almindeligt at betone den teologiske etiks almene bestemmelse. Dernæst vil jeg præsentere nogle empiriske og teologiske argumenter for nødvendigheden af en tydeligere artikulering af den teologiske etiks specielle karakter i en dansk teologisk tradition.⁶ Afslutningsvist vil jeg vise, at en teologisk etisk position, som udtrykker dens specielle karakter uden at negligere dens almene bestemmelse, præsenterer nogle relevante perspektiver på teologisk etisk refleksion i et pluralistisk samfund.⁷

4. Roger A. Badham og Ola Sigurdson, “The Decentered Post-Constantinian Church: An Exchange”, *CC* 47 (1997), 156.

5. Den britiske teolog Nigel Biggar anfører: “[Integrity] is not the same as distinctiveness. One is a virtue; the other is an accident of history”; se Nigel Biggar, *Behaving in Public. How to Do Christian Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans 2011), 8. I denne artikel er jeg med Biggars ord mere optaget af den teologiske etiks distinkthed end dens integritet. Jeg er dog ikke enig med Biggars forståelse af begrebet *distinctiveness*. For en redegørelse for min begrebsdefinition, som tydeligvis adskiller sig fra Biggars, se “The Formative Power of Liturgy: The Church as a Liturgical Community in a Post-Christendom Society”, *EJTh* 23 (2014), 167. I nærværende artikel anvender jeg da også udtrykket den teologiske etiks *specielle karakter* frem for distinkthed. Dette udtryk kan referere både til det forhold, at den teologiske etik tager udgangspunkt i og afspejler den kristne tro og til den teologiske etiks specifikt kristelige fordringer. Det er vigtigt at bemærke, at jeg med dette udtryk refererer til det sidstnævnte aspekt af dette udtryk i denne artikel.

6. De to svenske teologer Arne Rasmusson og Göran Bexell havde i øvrigt i 1990’erne en drøftelse af den teologiske etiks almene og specielle karakter i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, men her spillede pluralismeperspektivet dog ikke den rolle, som det vil gøre i denne artikel.

7. Det efterfølgende afsnit bygger i nogen grad på min artikel “I os selv er intet Godt. Hos os dog en Smule: Om menneskets gudbilledlighed hos Grundtvig og Luther”, *ICH* 33 (2006).

2. Den teologiske etiks almene karakter

Martin Luther udfolder en skabelsesteologi, som bliver meget betydningsfuld for hans teologiske etik. Luther anfører, at Gud har skabt verden og mennesket, at mennesket derfor uomgængeligt står i en relation til Gud og skylder Gud sit liv. Det er Gud, som giver alle livets goder såsom ægtefælle, børn og børnebørn, og det er Gud, som giver alt, som tjener til livets opretholdelse såsom føde og klæder.⁸ Svend Andersen fremfører således:

At alle disse ting er *skabte* vil sige, at mennesket hverken kan give sig selv dem eller selv sikre deres bevarelse. Som skaber er Gud netop også den, der *opretholder* ... Skabelse og opretholdelse bliver altså af Luther fremstillet som Guds fundamentale *gode handling* mod mennesker. Gud er i det hele taget den, fra hvem *alt godt* kommer (Andersen 1998, 122; kursiveringer originale).

Menneskets oprindelige tilværelse var uden frygt, sygdom eller død, hvor det stod i et ret forhold til skaberværket og sin skaber.⁹ Med syndefaldet blev troens retfærd imidlertid erstattet med syndens oprør. Forholdet mellem mennesket og Gud blev ødelagt, og det blev ikke længere muligt for mennesket at erfare den oprindeligt skabte tilstand.¹⁰ Dét til trods ophører Gud ikke med at opretholde verden og menneskelivet med alle dets goder. Når et menneske i tro anerkender Gud, som han er, og tilegner sig Kristi frelsergerning, vil dette menneske gøres retfærdigt, modtage Helligånden og naturligt gøre gode gerninger (Andersen 1998, 86). Den norske teolog Svein Aage Christoffersen påpeger, at begrebet *nåde* hos Luther almindeligvis fungerer som et soteriologisk begreb, som er knyttet til hans forsoningslære og retfærdiggørelseslære. Ikke desto mindre påviser han, at Luther også bruger begrebet *nåde* i en bredere betydning.¹¹ Ifølge Christoffersen opererer Luther således både med en skabelsesnåde og frelsesnåden. Selvom der fortsat må skelnes mellem skabelsesnåden og frelsesnåden, er skabelsesnåden alligevel "forbundet med den frelsende nåden i Kristus, fordi den grunnsynd som nåden i Kristus frelser oss fra, nettopp er vår manglende tro på Gud som det godes opphavsmann og giver" (Christoffersen 2011, 273). Guds bud handler netop om at

8. Svend Andersen, *Som dig selv. En indføring i etik*, 2. udg. (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1998), 122.

9. Martin Luther, *Text der Genesisvorlesung*, WA 42,47,8ff.

10. Luther, *Text der Genesisvorlesung*, WA 42,46,28-29; 47,31-32; 68,31ff.

11. Se Svein Aage Christoffersen, "Skapelsesnåde. Om den sansbare verdens erfaringsform", *NTT 112* (2011), 267.

anerkende Gud som livets giver og om livet sådan, som det bør leves, for at det må blive godt. Christoffersen mener således: "Derfor er det ikke slik at Gud bare krever i skapelsen og gir bare i åpenbaringen, eller slik at mennesket lever under Guds vrede i skapelsen og under Guds nåde i åpenbaringen. Mennesket lever under Guds nåde *både* i skapelsen og i åpenbaringen" (Christoffersen 2011, 274). Mange vil dog mene, at ifølge Luther frelses mennesket ved Guds frelsesnåde alene, mens al nødvendig etisk erkendelse kan opnås på baggrund af skabelsesnåden alene. Således forstået mener Luther altså, at retningslinjerne for et godt menneskeliv er åbenbaret ikke blot for kristne, men for alle mennesker. De er indpodede i menneskets natur, som med sin samvittighed og sin fornuft kan erkende dem. Den naturlige lov fremtræder således for kristne så vel som for alle andre. Dette betyder, at det ikke er ualmindeligt for lutherforskere at hævde, at Luther ikke opererer med en speciel kristen etik.¹² Den danske teolog Ulrik B. Nissen har eksempelvis anført, at når det gælder etikkenes fordring, eksisterer der ingen væsensforskel på teologisk og filosofisk etik hos Luther, men når det gælder efterlevelsen af denne fordring, eksisterer der imidlertid en altafgørende forskel.¹³ På samme måde pointerer den tyske teolog Paul Althaus, at der ikke eksisterer nogen forskel mellem *lex naturae* og *lex Christi* hos Luther.¹⁴ Et sådant synspunkt genfinder man hos den canadiske teolog Clarence Bauman, når han understreger, at der ikke eksisterer nogen *nova lex Christi* hos Luther, da al nødvendig etisk erkendelse ifølge Luther er givet med den naturlige lov.¹⁵

En lignende tanke finder vi hos Grundtvig, som også udvikler en skabelsesteologi, som bliver afgørende for hans teologiske etik. I en opsummering af sin skabelsesforståelse og sit menneskesyn anfører Grundtvig, at mennesket til forskel fra alt andet er skabt af stov og ånd i sin skabers billede.¹⁶ Mennesket er en forening af det legemlige og det åndelige, af det jordiske og det himmelske.¹⁷ Disse sider gennemtrænger hinanden og er afhængige af hinanden, og som udtryk

12. Det skal dog nævnes, at der eksisterer forskellige holdninger til denne sag; senere i denne artikel skal jeg fremhæve nogle betoning i Luthers teologi, som udfordrer et sådant synspunkt.

13. Ulrik B. Nissen, "Martin Luthers indholdsbestemmelse af den naturlige lov", *ICH* 23 (1996), 172-173.

14. Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1965), 42.

15. Clarence Bauman, "The Theology of 'The Two Kingdoms'. A Comparison of Luther and the Anabaptists", *MQR* 38 (1964), 49.

16. N.F.S. Grundtvig, *Nordens Mytologi i Værker i Udvalg*, bd. IV (København: Gad 1943), 408.

17. N.F.S. Grundtvig, *Sang-Værk*, bd. V (København: Gad 1984), 84.

for denne afhængighed anfører Grundtvig, at det åndelige formidles til mennesket på legemlig, sanselig vis. Det betyder eksempelvis, at Gud gennem sin skabelsesnåde opretholder en mulighed for en eksistensform for mennesket, så det gennem det sanselige kan modtage det åndelige. På denne måde bevirker menneskets skabthed en etablering af en forståelseshorisont for evangeliet. Det betyder eksempelvis, at Guds ord formidles til mennesket gennem hørelsen og talen (Grundtvig 1984, 389). I kraft af hørelsen og talen kan der ikke blot foregå kommunikation mellem mennesker, men også mellem mennesker og Gud selv (Grundtvig 1984, 374). Mennesket er skabt åbent for ånd og på den måde egnet til at tage imod Guds ord og til at respondere på dette.¹⁸ Sproget bliver som gudbilledlighedsrest en forudsætning for, at Gud kan kommunikere med mennesket og ved ordet gøre sin genløsningsgerning.

Syndefaldet betyder, at der påføres menneskelivet en *grundskade*.¹⁹ Hos Grundtvig finder man derfor en mangefacetteret udfoldelse af syndefaldets omfattende konsekvenser.²⁰ På grund af syndefaldet har mennesket behov for en nyskabelse til det, hvoraf det kom (Grundtvig 1984, 84). På grund af synden er der intet godt *i* mennesket isoleret set, men fordi Gud virker ved sin skabelsesnåde, er der dog noget godt *hos* mennesket (Grundtvig 1984, 84). Fordi Gud opretholder en eksistensform ved sin skabelsesnåde, har mennesket mulighed for at opleve tro, håb og kærlighed. Gudbilledligheden gik derfor ikke fuldstændig tabt ved syndefaldet, men blev blot formørket (Grundtvig 1984, 236-237). Gudbilledligheden blev altså ikke udsløttet, men spor af menneskets oprindelige godhed og herlighed som skabt i Guds billede forekommer fortsat (Grundtvig 1941, 146).

Selvom Grundtvig præsenterer en stærk betoning af Guds virke gennem sin skabelsesnåde, er syndefaldets konsekvenser så markante, at menneskets behov for Guds frelsesnåde ikke ophæves. Et vigtigt ærinde for Grundtvig bliver dog at skabe en sammenhæng mellem skabelse og genløsning. Genløsningen ændrer altså ikke alt, men styrker mennesket i at leve dets menneskeliv (Grundtvig 1984, 83). Genløsningen muliggør, at mennesket kan dannes, så det vokser frem mod at ligne den sande gudbilledlighed (Grundtvig, 1984, 90). Derfor eksisterer der ifølge Grundtvig på den ene side en forskel på det medfødte og det genfødte menneskeliv på grund af fornyelsen i Kristus, mens der på den anden side ikke er tale om, at det genfødte

18. Harry Aronson, *Mänskligt och kristet. En studie i Grundtvigs teologi* (Lund: Bonniers 1960), 41.

19. N.F.S. Grundtvig, *Den christelige børnelærdom*, 4. udg. (København: Nyt Nordisk Forlag 1941), 116-117.

20. Se fx N.F.S. Grundtvig, *Sang-Værk*, bd. V (København: Gad 1984), 85.

menneske må efterleve helt nye og anderledes livslove.²¹ Danske Ole Nyborg skriver derfor: "Al kristelig kærlighed udspringer af og er en organisk og harmonisk videreudvikling af naturlige impulser og følelser og af den naturlige kærlighed. Den kristelige kærlighed er ikke noget, som er modsat eller kvalitativt forskelligt fra den naturlige sanselige [kærlighed]."²² Nyborg anfører derfor, at ifølge Grundtvig er alt, hvad mennesket behøver at vide om nogen etisk lov, skrevet i menneskets hjerte, bevidnet af dets samvittighed og selvindlysende for dets fornuft.²³

Grundtvig så Luther som "den ypperste Fader i Kristo siden Apostlenes Dage",²⁴ og han ønskede således at videreføre den lutherske tradition.²⁵ Som jeg har fremhævet tidligere, er det ikke ualmindeligt at hævde, at der hos Luther ikke eksisterer en væsensforskel på teologisk og filosofisk etik, når det gælder etikkenes fordring, mens der eksisterer en altafgørende forskel, når det gælder efterlevelsen af denne fordring. Noget lignende kan anføres om Grundtvig. Både Luther og Grundtvig fastholder, at mennesket frelses ved Guds frelsesnåde alene, mens al nødvendig etisk erkendelse kan opnås på baggrund af skabelsensnåden alene.

Dette finder man også udfoldet hos Løgstrup. Hos Løgstrup er udgangspunktet, at menneskets relation til andre mennesker udtrykker et gensidigt afhængighedsforhold. Han argumenterer ved hjælp af en række fænomenologiske analyser for, at mennesket uomgængeligt er udleveret til andre i sin interpersonale tilværelse.²⁶ Mennesket kan simpelthen ikke henvende sig til andre uden denne selvudlevering. Løgstrups mener nu, at denne selvudlevering kan bruges positivt, men også kan misbruges, og at der i dette alternativ ligger en etisk fordring, som byder mennesket at tage vare på andre menneskers liv. Dette betyder, at mennesket ikke har behov for nogen guddommelig åbenbaring for at kende til kravet om at tage vare på andre menneskers liv.²⁷ I sit sene forfatterskab udfolder Løgstrup, at de suveræne livsytringer fuldblyder den etiske fordring.²⁸ Disse livsytringer

21. Jf. J.P. Bang, *Grundtvigs arv* (København: Kirkeligt Samfunds Forlag 1930), 118-119, 126, 128.

22. Ole Nyborg, *Grundtvig og kærligheden. Kærlighedsforståelsen i N.F.S. Grundtvigs prædikener* (København: Det Teologiske Fakultet 2013), 69.

23. Ole Nyborg, "Grundtvig, dyden og kærlighed", *GS 61* (2010), 108.

24. Citeret i Henning Høirup, *Fra døden til livet* (København: Gad 1983), 29.

25. Jf. Svend Bjerg, *Gud først og sidst. Grundtvigs teologi* (Frederiksberg: Anis 2002), 153-161.

26. K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1956), fx 17-18, 22-28.

27. K.E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard* (København: Gyldendal 1968), 116.

28. Han giver første gang en større fremstilling af dette i *Opgør med Kierkegaard* (1968) og senere i eksempelvis *Norm og spontanitet* (1972) og *Skabelse og tilintetgø-*

er spontane. Løgstrup forstår hermed følgende: “[H]vad et menneske gør spontant, gør det utvunget og uden bagtanker”.²⁹ Og andetsteds udfoldes denne forståelse mere konkret: “Spontan er barmhjertigheden, fordi det mindste afbræk, den mindste beregning, den mindste reduktion af den til middel for andet, ødelægger den totalt, ja gør den til det modsatte af hvad den er, til ubarmhjertighed” (Løgstrup 1972, 19). Ud over at være spontane, karakteriserer han også livsytringerne ved at være suveræne:

I alt hvad vi tænker, føler og foretager os, lever vi, som allerede berørt, i en grundindbildning, der er lige så grotesk som den er selvfølgelig, nemlig at vi skylder os selv vor tilværelse. Vor magt til at være til er vor egen. Og det er ikke en indbildning, der fra tid til anden overmander os, men det er den vi trækker vejret med, åndeligt talt. Men når den indbildning er så fundamental som den er, skulle man tro, at den udvirkede sig i en forfalskning af hele vor tilværelse. Men det gør den ikke, og gjorde den det, ville menneskeheden for længst være gået til grunde. Det besynderlige er, at på trods af og tværs igennem vor uudrydelige indbildning baner livsytringerne sig vej.³⁰

Ifølge Løgstrup kan tillid og oprigtighed betragtes som suveræne livsytringer. Disse livsytringer sætter sig suverænt igennem og er på denne måde noget ikke noget, som man beslutter sig for. I sin udfoldelse af dette bliver Løgstrups skabelsteologi tydelig. Det hedder eksempelvis, at “livsytringerne udspringer af den magt til at være til, som vi ikke selv er” (Løgstrup 1978, 90), og “[at den evige og guddommelige magt] opretholder vor tilværelse med livsytringer, der bryder igennem vor grundindbildning” (Løgstrup 1978, 90). Løgstrup forfægter således en skabelsteologisk fundering af etikken. Derfor kan den danske filosof Bjørn Rabjerg skrive, at for (den sene) Løgstrup er en speciel åbenbaring ikke “nødvendig for forståelsen af livet bestemt som et liv i fællesskaber. Det kan lade sig gøre med menneskets egne skabte erkendemuligheder at forstå, hvad livet er, og hvad etikken indebærer.”³¹

Ikke blot Grundtvig, men også Løgstrup vedkender sig den lutherske tradition. De overtager den dog ikke blindt, men viderefører den på hver sin måde. Grundtvig viderefører eksempelvis den lutherske

relse (1978); jf. Svend Andersen, *Løgstrup* (Frederiksberg: Anis 2005), 68.

29. K.E. Løgstrup, *Norm og spontanitet* (København: Gyldendal 1972), 19.

30. K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (København: Gyldendal 1978), 89-90.

31. Bjørn Rabjerg, *Tro og forståelse. En analyse af forholdet mellem teologi og filosofi i K.E. Løgstrups tænkning i perioden 1931-1968* (upubliceret afhandling fra Aarhus Universitet 2013), 127.

tradition med et teologisk sprog, mens Løgstrup ønsker at anvende et rent filosofisk humant sprog. Dét til trods skriver danske Helge Grell: "Læser man Grundtvig i dag med kendskab til K.E. Løgstrups forfatterskab, kan man næppe undgå gang på gang at overraskes over en tydelig overensstemmelse i tankegang, når det drejer sig om tydningen af tilværelsen og om menneskesynet".³² I forlængelse af dette synspunkt kan det anføres, at hos både Grundtvig og Løgstrup spiller skabelsteologien en afgørende rolle for deres teologier. Dette sker dog ikke på baggrund af en underkendelse af menneskets behov for en frelsesnåde. Løgstrup skriver eksempelvis: "Det betyder ikke, at tilværelsens nåde i livsyttringerne overflødiggør evangeliets nåde" (Løgstrup 1968, 114). Hvor mennesket gives mulighed for at opleve sand tro, håb og kærlighed ved skabelsensnåden hos Grundtvig, gives mennesket mulighed for at opleve sand barmhjertig og kærlighed, de såkaldte suveræne livsyttringer, ved tilværelsens nåde hos Løgstrup. Hvor skabelsens nåde udgør en forståelseshorisont for evangeliet hos Grundtvig, udgør tilværelsens nåde en forståelseshorisont for evangeliet hos Løgstrup. Ifølge både Grundtvig og Løgstrup er hos mennesket en smule godt på grund af skabelsens og tilværelsens nåde, selv om der intet godt er i mennesket isoleret set.

Som antydnet ovenfor har der eksisteret en stærk tradition i dansk teologi for at betone den teologiske etiks almene karakter, mens betoningen af den teologiske etiks specielle karakter ofte har haft trange kår, særligt i anden halvdel af det tyvende århundrede. Efter min mening er den samfundsmæssige virkelighed imidlertid ved at indhente denne tendens. Her er det interessant, at de to danske teologer Niels Henrik Gregersen og Viggo Mortensen begge har anført, at Løgstrup fortsat har et vigtigt bidrag at yde til dansk teologi, men at det danske samfund i dag tager sig markant anderledes ud end på hans tid. Gregersen anfører derfor, at teologien i dag må forholde sig til nye udfordringer, som Løgstrup ikke har tematiseret, og at en sådan udfordring blandt andet kommer fra den religiøse pluralisme.³³ På samme måde anfører Mortensen, at teologien i dag må forholde sig til nye udfordringer, fordi pluralismen i dag råder.³⁴ Dersom en dansk teologisk etik ikke skal afspejle en virkelighed, som ikke læn-

32. Helge Grell, *Skaberordet og billedordet* (København: Grundtvig-Selskabet 1980), 166.

33. Niels Henrik Gregersen, "K.E. Løgstrup 1905-2005. Om forholdet mellem religionsfilosofi og dogmatik", *DTT* 68 (2005), 182-183.

34. Viggo Mortensen, "At affinde sig med pluralismen er åndelig dovenskab: Løgstrup og det multireligiøse", *Menneskets ondskab og livets godhed. Løgstrup filosofi om tilværelsen* (Aarhus: Aarhus Universitet 2011), 164-165.

gere eksisterer, er det efter min mening nødvendigt, at den bevæger sig i en ny retning. Det skal vi se på nu.

3. Den teologiske etiks specielle karakter

Som jeg redegjorde for i introduktionen til denne artikel, sameksisterer et væld af livsanskuelser i de vestlige samfund i dag. Eksempelvis har indvandring, individualisering og globalisering bevirket en pluralisering også af det danske samfund. Efter min mening betyder denne pluralisering, at den kirkelige hegemoni er blevet gradvist svækket gennem længere tid. Pluraliseringen implicerer således, at kirken ikke længere udgøres af *alle*, men kun af *nogle*. Det betyder, at folk og kirke i den nuværende samfundssituation ikke længere kan betragtes som ét og det samme, som det engang var tilfældet. Det betyder desuden, at den danske folkekirke “må forstås som en kirke, der på den ene side er vævet ind i og spiller en væsentlig rolle i det danske samfund, og som på den anden side fremstår som en del af en afgrænset religiøs tradition, der ikke kan stå for hvad som helst”.³⁵ Som følge af en ikke blot kulturel, etnisk, religiøs, men også etisk pluralisering af det danske samfund, som kan dokumenteres ved hjælp af henvisninger til empiriske værdiundersøgelser, kan der altså gives *empiriske* argumenter for nødvendigheden af en tydeligere artikulering af den teologiske etiks specielle karakter i en dansk teologisk tradition, dersom den lutherske teologi skal kunne tjene den lutherske kirke midt i de muligheder og udfordringer, som den står over for i dagens Danmark.³⁶ I det følgende vil jeg i tillæg hertil præsentere nogle *teologiske* argumenter for nødvendigheden af en tydeligere artikulering af den teologiske etiks specielle karakter i en dansk teologisk tradition. Som det fremgår af denne artikel, fokuserer jeg her på de lutherske aspekter af dette.

De seneste år har den danske teolog Asger Chr. Højlund i flere artikler fremhævet nogle betoning i Luthers teologi, som efter min mening er af afgørende betydning for en videreførelse af den lutherske tradition i det enogtyvende århundrede. Når det gælder ekklesiolgien tilslutter Højlund sig den norske teolog Harald Hegstad og de

35. Jeppe Bach Nikolajsen, “Folk og kirke er ikke længere ét og det samme”, *KD* den 19. april 2015.

36. For præsentation og behandling af sådanne empiriske undersøgelser, se eksempelvis Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge* (Oslo: Universitetsforlaget 2010); se også Lars Østnor (red.), *Etisk pluralisme i Norden* (Kristiansand: Høyskoleforlaget 2001).

danske teologer Anna Marie Aagaard og Regin Prenter, når han tager afstand fra en forståelse af kirken, hvor den “i egentlig forstand er en principielt *usynlig* størrelse med forkyndelse og sakramenter som eneste synlige fremtrædelsesform ... [uden] plads til nogen menighed.”³⁷ I stedet anfører Højlund, at kirken er et *konkret* folk, et folk af levende mennesker af kød og blod. Derfor kan Luther i *Von den Konziliis und Kirchen* skrive:

[Vi vil] denne gang enfoldigt blive ved barnetroen, som siger: Jeg tror på en hellig, kristelig kirke, de helliges fællesskab. Der forklarer troen klart, hvad kirken er, nemlig et fællesskab af hellige, det vil sige en flok eller forsamling af de mennesker, som er kristne og hellige. Det hedder en kristelig, hellig flok eller kirke.³⁸

Og senere i samme tekst kan Luther derfor også skrive: “Nu er der mange folk i verden, men de kristne er et særligt, kaldet folk og hedder ikke slet og ret *ecclesia*, kirke eller folk, men *Sancta, Catholica, Christiana*, som betyder et kristeligt, helligt folk, og har Helligånden, som daglig helliger dem.”³⁹ Følgelig slutter Højlund: “Kirken er et *communio sanctorum*, et fællesskab af mennesker, men det, der konstituerer dette fællesskab, er Kristus selv og hans nærvær, og løftet om det nærvær er på en særlig måde knyttet til, at de samles. Når de samles i hans navn, er det ham, der giver. Det er ham, der igen og igen sætter ... fri ved sit evangelium” (Højlund 2015, 160). Den ændrede kirkelige og samfundsmæssige situation kræver nye teologiske betoning. Her bliver en betoning af kirken som et konkret folk af afgørende betydning, eftersom pluraliseringen af det danske samfund implicerer, at kirken ikke længere udgøres af *alle*, men kun af *nogle*. Det betyder, at kirken er en legemliggørelse af den kristne tradition, og at den følgelig er kaldet til at legemliggøre et kristent

37. Asger Chr. Højlund, “Kirken som et konkret folk”, *Missional kirke i et pluralistisk samfund*, red. Jeppe Bach Nikolajsen, 2. udg. (Fredericia: Kolon 2015), 157 (kursivering tilføjet); jf. Harald Hegstad, *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien* (Trondheim: Tapir Akademisk 2009); Anna Marie Aagaard, *Identifikation af kirken* (Frederiksberg: Anis 1991); Anna Marie Aagaard, *Tema og tolkninger* (Aarhus: Aros 1976), 141-148; Regin Prenter, “Umiskendelig kirke”, *PB* (1971); Regin Prenter, *Kirkens lutherske bekendelse. En aktuel theologisk udlægning af den augsburgske bekendelse* (Fredericia: Lohse 1978).

38. Martin Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50,624,13-15 [dansk oversættelse ifølge *Om koncilierne og kirken i Luthers skrifter i udvalg*, bd. 2 (København: Gad 1963), 387].

39. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50,624,26-30 [dansk oversættelse ifølge Luther 1963, 387] (kursivering tilføjet).

fællesskab, en kristen tilværelsesforståelse og en kristen levevis, som altså ikke deles af alle i samfundet.

Når det gælder kirkens legemliggørelse af et kristent *fællesskab*, har jeg andetsteds anført følgende, som belyser dette:

Dåben initierer mennesker ind i et nyt folk, som transcenderer alle sociale og kulturelle barrierer, og som legemliggør en særlig form for fællesskab. Den nytestamentlige term *koinonia* er ikke et udtryk for kirken som sådan, men udtrykker et aspekt ved kirken. I Det Nye Testamente udtrykker *koinonia* fællesskab med Kristus (1 Kor 1,9), fællesskab med andre i den lokale menighed (1 Joh 1,3,6-7) og fællesskab med andre menigheder (2 Kor 8,4). *Koinonia* implicerer også fælles kærlighed (Joh 13,34-35), at dele glæde og sorg (1 Kor 12,26) og at dele finansielle ressourcer (Rom 15,26).⁴⁰

Desuden vil kirken også legemliggøre en kristen *tilværelsesforståelse*. I den kristne kirke samles kristne således for at forstå og fortolke virkeligheden i lyset af de bibelske skrifter, åbenbaringen i Kristus og den kristne tradition. Når kristne derfor bekender troen på, at verden er skabt af Gud, vil dette naturligvis ikke vinde genklang blandt ateister, som har en anden tilværelsesforståelse.

Endelig vil kirken også legemliggøre en kristen *levevis*. Dette er ikke fremmed for Luther. Han kan derfor skrive: “[Kristelig hellighed] er til, når Helligånden i mennesker skaber tro på Kristus og derved helliger dem ... det vil sige, den skaber et nyt hjerte, sjæl, legeme, gerning og væren, og den skriver Guds bud, ikke på stentavler, men i kødhjerner”.⁴¹ Dette betyder, at *troen* er et altafgørende udgangspunkt for den kristne etik. Et kristent liv i hellighed finder altså kun sted, når troen er til stede i et menneske. Uden kristen tro, intet kristent liv. Slet og ret. Uden tro vil livet nemlig være et liv i lovtrældom ifølge Luther. I denne betydning er den kristne etik kun for kristne. Luther kan derfor også skrive: “Kristus holder *udelukkende* sin prædiken for sine kristne og vil undervise dem i, hvilken slags mennesker de skal være”.⁴² Bjergprædikenen er altså ikke tiltænkt som etisk anvisning på, hvordan et samfund bør indrettes. Nej, den er etisk vejledning for den kristne kirke. På denne måde fungerer den kristne kirke som

40. Jeppe Bach Nikolajsen, “Den missionale kirke i et pluralistisk samfund”, *Missionale kirke i et pluralistisk samfund*, red. Jeppe Bach Nikolajsen, 2. udg. (Fredericia: Kolon 2015), 128.

41. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50,626,15-18 [dansk oversættelse ifølge Luther 1963, 389].

42. Martin Luther, *Wochenpredigten über Matthäus 5-7*, WA 32,388,34-36 [egen oversættelse; kursivering tilføjet].

et socialt *locus* for den kristne etik.⁴³ Bjergprædikenen er med andre ord en vigtig ressource for den kristne etik, og kirken er kaldet til at give krop, om man så må sige, til den etik, som her kommer til udtryk. Dette siger dog fremdeles ikke noget, om den teologiske etik så også fordrer en særlig levevis. Det skal jeg snart vende tilbage til. Her kan det til en begyndelse gøres klart, at en påpegning af troen som forudsætning for en kristen etik må være et vigtigt element i en artikulering af en teologisk etik.

Ikke blot Bjergprædikenen, men Jesu forkyndelse fra først til sidst udtrykker et kald til omvendelse, at mennesker må lade deres liv få ny retning og nyt indhold (se fx Matt 11,21-23; 22,1-8; Luk 13,3-5).⁴⁴ Det er jo netop dette, som udtrykkes med det nytestamentlige begreb *metanoia*. Når et menneske bliver kristen, er det således ikke ualmindeligt, at dette får konsekvenser for dette menneskets livsførelse og tilværelsesforståelse. Dette giver dårlig mening, hvis ikke et kristent liv i en vis udstrækning er et særpræget liv. Men hvad indebærer det så at leve et sådant kristent liv? Luther giver en række konkrete eksempler på, hvad der karakteriserer et helligt kristent liv, som han nogle gange kalder det. Det indebærer eksempelvis, at kristne "ikke er fjendtlige mod nogen, ikke rummer vrede, had, misundelse eller hævnnergerrighed mod vor næste, men gerne tilgiver, låner, hjælper og råder."⁴⁵ Det betyder også, at kristne ikke skal forsvare sig selv, ikke samle sig skatte, ikke kræve sin ret og ikke bekymre sig om dagen i morgen. Kristne skal derimod leve et liv i kærlighed, tilgivelse og tjeneste.⁴⁶ Ifølge Luther må Bjergprædikenen altså være fortegn for det liv, som kristne er kaldet til at legemliggøre i verden. En betoning af den kristne levevis som en i vis udstrækning anderledes levevis er altså også et vigtigt bidrag til en artikulering af den teologiske etiks specielle karakter.

Det er endvidere bemærkelsesværdigt, at et liv i efterfølgelse af Kristus ifølge Jesus indebærer villighed til at udholde de samme efterfølgelser, som han selv erfarede (jf. fx Luk 9,23). For både Jesus og Paulus synes lidelse med al tydelighed at være et kendetegn ved kristnes liv i verden. Den amerikanske teolog Stanley Hauerwas stiller i den sammenhæng følgende interessante spørgsmål: Vil lutherske teo-

43. Dette synspunkt finder man ikke så tydeligt udtrykt hos Luther. En mulig forklaring på dette er hans kamp mod anabaptisterne, som fremførte et sådant synspunkt. Selvom Luther som nævnt ikke fremstiller dette så klart, vil jeg alligevel mene, at det må være en konsekvens af hans tænkning.

44. Jf. Asger Chr. Højlund, *Men han gav afkald. Bidrag til kristologien* (Fredericia: Kolon 2007), 200, 204.

45. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50,643,12-14 [dansk oversættelse ifølge Luther 1963, 407].

46. Luther, *Wochenpredigten über Matthäus 5-7*, WA 32,389,36; 390,1ff.

loger virkelig hævde, at Jesu budskab blot handler om, at vi skal acceptere, at vi er accepteret? Hvis dette virkelig var Jesu centrale budskab, hvorfor blev han så klynget op på et kors?⁴⁷ Hauerwas og mange andre samtidige etikere vil derimod referere til, at der eksisterer en speciel kristen etik, og at korset vil og må være et kendetegn på den kristne kirke og kristnes liv. I forlængelse af dette har jeg andetsteds anført følgende kritiske kommentar:

For Paulus tilhører kristne Kristus, og der eksisterer således en uløselig enhed mellem kristne og Kristus. Kristne er ét med Kristus; kristne er sammenvokset med Kristus; kristne har livsfællesskab med Kristus; kristne har skæbnefællesskab med Kristus (jf. fx Rom 6,5); kristne skal endog dele Kristi lidelser (Rom 8,17; 2 Kor 1,5; Fil 3,10), ja, Paulus siger ligefrem, at kirken må fylde det, der mangler i Kristi trængsler, ud med sine egne trængsler (Kol 1,24). Efter min mening skylder teologer, der plæderer for, at kirken hvileløst må tilpasse sig denne verden, at redegøre for, hvad det er for en lidelse, som kirken vil opleve, hvis den ikke besidder noget særpræg ... Den lidelse, som Jesus og Paulus omtaler, er jo ikke bare lidelse i almen menneskelig forstand. Både Jesus og Paulus taler om en lidelse, som er knyttet til dét at høre Kristus til og følge ham efter.⁴⁸

Som Jesus bar et kors, må kristne altså være villige til at bære et kors. Det er dog ikke fremmed for Luther at operere med korset som et kirkekendetegn. Han kan derfor skrive: “[D]et hellige, kristelige folk må bære al ulykke og forfølgelse, al anfægtelse og ondt ... fra djævelen, verden og kødet, sørge skjult, være usikker, forskrækket, i det ydre være fattig, foragtet, syg og svag.”⁴⁹ Nu er lidelse ikke et mål i sig selv, men det er vel blandt andet, fordi den kristne levevis ikke altid er konform med omgivelserne, at forfølgelse er et kendetegn på et kristent liv. En anerkendelse af den kristne levevis som ind bærende forfølgelse underbygger således også en betoning af den kristne levevis som en i vis udstrækning anderledes levevis; også dette må være et vigtigt element i en artikulering af den teologiske etiks specielle karakter.

47. Stanley Hauerwas anførte dette i en prædiken i Duke Chapel, som er tilknyttet Duke Divinity School, den 28. februar 2013.

48. Jeppé Bach Nikolajsen, “Kirkens mulighed for at genvinde sig selv. John Howard Yoders antikonstantinske teologi”, *National kristendom til debat*, red. Jeppé Bach Nikolajsen (Fredericia: Kolon 2015), 168.

49. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50,641,35-642,4 [dansk oversættelse ifølge Luther 1963, 405].

4. Den teologiske etik og det pluralistiske samfund

I det følgende vil jeg vise, hvorledes den position, som jeg her antyder, præsenterer nogle relevante perspektiver på teologisk etisk refleksion i et pluralistisk samfund. Som det fremgår af ovenstående, har jeg præsenteret en række argumenter for, at der legitimt bør kunne tales om en kristen etik og endog en speciel kristen etik i en vis udstrækning, som centrerer sig omkring de tre anliggender, som kan udtrykkes med de tre græske begreber *pistis*, *metanoia* og *stauros*. For det første har jeg anført, at troen er et altafgørende udgangspunkt for den kristne etik. For det andet har jeg anført, at Jesu omvendelsesforkyndelse dårligt giver mening, om ikke det får konsekvenser for et menneskets livsførelse og tilværelsesforståelse at begynde at følge Kristus efter. For det tredje har jeg anført, at talen om korset som kirkekendtegn og dermed den forfølgelse, som kristne må forvente at opleve, også giver meget dårlig mening, om ikke det kristne liv udtrykker et særpræg. Det er ikke ualmindeligt at mene, at den specielle åbenbaring betyder, at den kristne tro rummer elementer, som ikke kan erkendes ved hjælp af den almene åbenbaring. Efter min mening burde det heller ikke være ualmindeligt at mene, at den specielle åbenbaring også betyder, at den kristne levevis almindeligvis vil udtrykke et vist særpræg.⁵⁰ Det er dog vigtigt at gøre sig klart, at den kristne etik ikke kan bestemmes én gang for alle. Det vil være en pågående udfordring at afdække, hvilke fordringer en kristen etik indebærer. Og der vil ganske givet være markant uenighed om dette. Det er desuden vigtigt at være sig bevidst, at denne såkaldte kristne etik ikke altid vil være forskellig fra eller på alle måder adskille sig fra andre etiske positioner i et pluralistisk samfund. Forskelligheden vil altså være forskellig fra tid til anden og fra kontekst til kontekst. Forskelligheden vil altså være variabel. Differensen vil med andre ord være dynamisk.⁵¹ Nu hævder jeg ikke, at Luther betoner ovenstående i samme grad, som jeg har gjort det her. Ikke desto mindre vil jeg hævde, at disse betoningener i nogen grad kan genfindes hos Luther, er afgørende for en forståelse af den kristne kirke som en social legemliggørelse af den

50. I min artikel "Kirkens mulighed for at genvinde sig selv" (2015) har jeg anført, at den kristne gæstfrihed og den kristne gavmildhed ikke nødvendigvis vil adskille sig iøjnefaldende fra den gæstfrihed og gavmildhed, som udøves af andre. Dog kan eksempelvis motivationen for gæstfrihed og gavmildhed være særegen, og i en række henseender vil kristne ofte ræsonnere etisk på en særpræget måde. Desuden kan den teologiske etik fordre en i visse henseender særlig levevis, som jeg argumenterer for i denne artikel.

51. Jeg har anført noget lignende i *The Distinctive Identity of the Church. A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Leslie Newbigin and John Howard Yoder* (Eugene: Pickwick 2015), 175.

kristne tradition og for den kristne etik som en heraf afledt traditionsbestemt etik og med god grund kan tematiseres i udviklingen af en luthersk teologisk etik af relevans for en pluralistisk kontekst.

Som nævnt mener jeg, at den position, som jeg her antyder, præsenterer nogle instruktive og konstruktive perspektiver på den kristne kirkes etiske stemme i et pluralistisk samfund. For det første anerkender denne position, at der uundgåeligt vil eksistere forskellige etiske traditioner og positioner i et pluralistisk samfund. På denne måde korresponderer den med den nutidige samfundsmæssige virkelighed, og den anskueliggør desuden, hvorfor alle ikke bifalder kirkens etiske synspunkter. For det andet udelukker positionen ikke en fastholdelse af en naturlig lov bestående af elementer som eksempelvis dialog, erfaring, fornuft, samvittighed og sprog, selvom jeg her har betonet den kristne etiks specielle karakter.⁵² Det betyder, at positionen rummer mulighed for etiske samtaler på tværs af traditioner og mellem forskellige positioner. Ved hjælp af fælles sprog, fælles erfaringer og med fremførelse af fornuftsargumenter kan der nemlig eksistere dialog mellem forskellige synspunkter angående etiske problemstillinger. Dermed udtrykker positionen en vedvarende spænding mellem konsensus og konflikt mellem en kristen etik og andre etiske positioner i et pluralistisk samfund.

Den skotsk-amerikanske filosof Alasdair MacIntyre har i forlængelse af en position, som i flere henseender ikke ligger så langt fra den position, som er blevet skitseret her, belyst, hvorledes forskellige etiske traditioner i et pluralistisk samfund kan indgå i dialog. MacIntyres teori om dialog mellem forskellige etiske traditioner rummer forskellige elementer, eksempelvis at partcipanter i en tradition ikke må anse sin egen tradition for ufejlbarlig, at disse må lære andre traditioners sprog at kende for derigennem selv at blive beriget, at disse må kunne gengive andre traditioners grundfortællinger ud fra disses selvforståelse, og at disse må kunne evaluere sin egen traditions forståelse af sandhed i lyset af andre traditioners forståelse af sandhed med henblik på at undersøge om deres egen tradition har en ringere forståelse af sandhed end andre traditioner.⁵³ For det tredje åbner denne position med dens betoning af den teologiske etiks specielle karakter op

52. Jeg skal uddybe dette i nogen grad nedenfor, men det ligger uden for denne artikels begrænsninger at forfølge dette forhold, men flere teologiske etikere har været optaget af dette de senere år.

53. Alasdair MacIntyre, "Incommensurability, Truth and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues", *Culture and Modernity. East-West Philosophic Perspectives*, red. Eliot Deutsch (Honolulu: University of Hawaii Press 1991); se også Alasdair MacIntyre, "Moral Relativism, Truth and Justification", *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, red. Luke Gormally (Blackrock: Four Courts Press 1994); se endvidere

for, at den kristne kirke kan bidrage selvstændigt til et senmoderne pluralistisk samfund. For selvom den kristne tro er forudsætning for den kristne etik, kan den kristne kirke godt kæmpe for gode og retfærdige samfundsforhold gældende for alle og gøre sine forestillinger om det anstændige og gode liv gældende med bevidsthed om, at præmisserne for etisk refleksion er anderledes i det såkaldte verdslige regimente end i det åndelige regimente.⁵⁴

5. Konklusion

Udgangspunktet for denne artikel har været en drøftelse, som de seneste årtier er pågået på baggrund af nogle markante ændringer, som den vestlige verden er undergået. Et stigende antal teologer forholder sig således nu til det faktum, at den vestlige verden befinder sig i en overgangsfase fra at udgøre udprægede monolitiske til i stigende grad at være pluralistiske samfund. Det er denne artikels påstand, at denne udvikling har betydning for både ekklesiologi og etik. Pluraliseringen implicerer nemlig, at kirken ikke længere udgøres af *alle*, men kun af *nogle*, og det kan således fremme en erkendelse af, at kirken følgelig må fremme et kristent fællesskab, en kristen levevis og en kristen tilværelsesforståelse, som ikke deles af alle i samfundet. Der kan altså gives empiriske argumenter for, at den kristne etiks specielle karakter i denne samfundssituation vil og bør artikuleres tydeligere. Der kan, som det fremgår af ovenstående, også præsenteres teologiske argumenter for dette. Derved har denne artikel argumenteret for en kursjustering af dansk teologisk etik ved at pege på, at den med fordel kan udvikles, så der legitimt bør kunne tales om en kristen etik og endog en i en vis udstrækning speciel kristen etik.⁵⁵

Alasdair MacIntyre, *Three Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (London: Duckworth 1989).

54. Det er sin sag at forstå, hvad Luther ville med sin tale om to regimenter. Den svenske teolog Per Frostin har påvist seks ganske forskelligartede fortolkninger af Luthers såkaldt toregimentelære; se Per Frostin, *Luther's Two Kingdoms Doctrine. A Critical Study* (Lund: Lund University Press 1994), 11-48. Ovenfor er forudsat en luthersk toregimentelære, som angår to regimenter relaterende sig i højere grad til kirke og øvrighed end to aspekter af den individuelle person.

55. Ulrik B. Nissen har argumenteret for noget lignende i en dansk teologisk kontekst; se Ulrik B. Nissen, *Between Universality and Specificity. A Study of Christian Social Ethics with Particular Emphasis on Dietrich Bonhoeffer's Ethics* (doktorafhandling fra Aarhus Universitet, 2014). Afslutningsvist vil jeg gerne takke Asger Chr. Højlund, Simon Schmidt og Svein Olaf Thorbjørnsen for kritisk gennemlæsning af et udkast til denne artikel.