

Forsoning og ret

Kristelige overvejelser over rettens grundlag¹

Lektor, *ph.d.* Ulrik B. Nissen

Abstract: The discussion about the identity of Christian ethics continues to be an important issue in a Danish context. This is partly due to the legacy of K. E. Løgstrup. This question is also important in the light of the discussion about the relation between religion and politics. In the present article it is argued that a Lutheran attempt to keep religion and politics separate from each other is both a misreading of Luther and a highly problematic venture in a contemporary society. From an ecclesiological standpoint it is further argued that even if religion and politics are inseparable, this does not entail a relinquishment of the common political discourse. Finally, the article argues – from a Lutheran standpoint – for a possible understanding of the sources of public law as encompassing the unity and difference of religion and politics at one and the same time.

Key words: Christian ethics – Dietrich Bonhoeffer – Lutheran social ethics – natural law – public law – law and religion – Martin Luther – religion and politics – justice – liberalism – communitarianism

I Danmark fortsætter diskussionen om, hvorvidt der er en kristelig etik eller ej tilsyneladende ufortrødent – og dette er til trods for, at man i langt de fleste teologiske sammenhænge, som dansk teologi normalt indgår i samtale med, for længst er kommet ud over denne diskussion og nu betragter tilstedeværelsen af en kristelig etik som en selvfølgelighed. Når diskussionen åbenbart har noget mere vedholdende over sig i en dansk sammenhæng, skyldes dette bl.a. indflydelsen fra *Den etiske fordring* af K. E. Løgstrup.² I denne bog har Løgstrup en berømt passage, hvor han argumenterer for, at der ikke er nogen kristelig etik. Løgstrup's argument er grundlæggende, at en kristelig etik i sit inderste væsen er af universel karakter. Der er ikke noget særligt "kristeligt" ved den etiske fordring. Ethvert forsøg på at

1. Artiklen er en revideret udgave af Ulrik Becker Nissen, "Reconciliation and Public Law. Christian Reflections about the Sources of Public Law", *StTh* 58 (2004), 27-44.
2. Jf. Løgstrup, K. E., *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1991² (1956)).

nedtone det universelle ved etikken ville indebære en reduktion af fordringens radikale karakter (Løgstrup 1991, 122-132). Løgstrups forståelse af den etiske fordring kan opfattes som en bestræbelse på at reformulere en klassisk luthersk forståelse af den naturlige lov ud fra filosofiske præmisser.³ Forbindelsen til Luther rejser spørgsmålet, om Luthers forståelse af den naturlige lov implicerer, at der ikke er nogen kristelig etik. Eftersom dette spørgsmål har været behandlet forholdsvis ofte, vil jeg istedet adressere det i et socialetisk perspektiv. Indenfor individualetikken kan det meget vel hævdes, at Luther har en forestilling om en kristelig etik, også i lyset af hans forståelse af den naturlige lov.⁴ Jeg vil mene, at man forholdsvis ubesværet kan godtgøre, at der hos Luther er en kristelig norm eller "ret" for den enkelte. Indenfor socialetikken er spørgsmålet dog mere kompliceret. Det er vanskeligere at nå et bekræftende svar på spørgsmålet om en kristelig "ret", når vi taler om socialetikken. Denne udfordring angiver derfor baggrunden for nærværende artikel.

Artiklen vil diskutere dette anliggende særligt i lyset af luthersk teologi. Dette skyldes arven indenfor denne tradition, hvor f.eks. Luthers toregimentelære undertiden har ført til en forståelse af religion og politik som to forskellige og separate områder.⁵ Det er målet for denne artikel at argumentere for, at det ikke er muligt at separere religion og politik uden at gøre betydelig skade på begge. Men samtidig anerkendes det, at der må være en differentiering mellem disse to sfærer. Derfor tilstræbes det at skitsere en tentativ kristologisk forståelse af relationen mellem religion og politik som implicerer identiteten og differensen mellem religion og politik på samme tid. Denne forståelse er helt afgørende for artiklens emne. Jeg vil fokusere på spørgsmålet om rettens grundlag, idet jeg tager som forudsætning, at retten må være retfærdig for at kunne kvalificere som legitim lov i et politisk samfund. Det tages i den forbindelse som præmis, at retfærdighed er

3. Jf. Svend Andersen, *Løgstrup* (København: Anis 1995), 54ff.

4. Jeg vil bl.a. mene, at man kan betragte udlægningen af de ti bud i Luthers store katekismus som en oplæring i kristen livsførelse. Udlægningen af dekalogen har forbindelse til Luthers forståelse af den naturlige lov, da Luther andetsteds argumenterer for, at netop denne er en sammenfatning af den naturlige lov. Samtidig fremtræder udlægningen af denne i den store katekismus, netop i kraft af denne kontekst, som en grundlæggende indføring i hvad der bør kendetegne det kristne liv.

5. Dette har bl.a. været tilfældet i en dansk sammenhæng, hvor der også fra politisk side er blevet henvist til Luthers toregimentelære for at begrunde en adskillelse af religion og politik. Se f.eks. Peter Lodberg (red.), *Sammenhængskraften. Replikker til Fogh* (Århus: Forlaget Univers 2007) for en række bidrag der diskuterer daværende statsminister Anders Fogh Rasmussens udtalelser om, at religion skal holdes ude af det offentlige rum.

et komplekst begreb forstået på mangfoldige måder.⁶ Dette indbefatter nødvendigheden af en afklaring af ens egen position, hvorfor jeg tager et kristent teologisk udgangspunkt og forsøger at indikere nogle principielle sider af en specifik kristen forståelse af retfærdigheden, som jeg mener kan tjene som grundlag for en retfærdig, offentlig ret.⁷ Det er min opfattelse, at det kristne syn på forsoningen kan implicere en specifik forståelse af offentlig ret – dvs. at den er specifikt kvalificeret og samtidig tjener som *offentlig* ret.⁸

6. Denne forståelse af diversiteten af retfærdighedsteorier signalerer min egen position, som er inspireret af filosofiske kommunitaristiske retfærdighedsteorier, så som Michael Walzer og Alasdair MacIntyre. Blandt mine teologiske inspirationskilder vil jeg nævne Oliver O'Donovan, Stanley Hauerwas samt Bernd Wannewetsch. Blandt disse er det alene Bernd Wannewetsch der deler den samme tradition som mig selv – dvs. den lutherske. I alle disse teorier har jeg imidlertid fundet indsigter der var værd at forfølge i en reformulering af Luthers socialetik. Dette kan med rette anses for et hovedformål i nærværende artikel.
7. Når jeg ikke blot bruger begrebet "teologisk" hænger dette sammen med, at jeg er af den opfattelse, at det ikke længere giver mening blot at referere til dette begreb og ignorere, at der i dag lige så vel kan tales om f.eks. jødisk og islamisk teologi. Når jeg derfor fremhæver, at der i denne artikel er tale om en kristen teologisk tilgang er dette en fremhævelse af den traditionssammenhæng, som de teologiske overvejelser i denne artikel befinder sig indenfor og vokser ud af. Jeg er i den forbindelse også af den klare overbevisning, at det er langt mere præcist at tale om en "kristen" etik frem for en "teologisk" etik. Selve begrebet en "kristen" eller "kristelig" etik er da også veletableret i en dansk sammenhæng, hvilket man bl.a. kan forvise sig om i en nyere udgivelse – *Kærlighedens lov. Retsteorier i dansk teologisk etik*, red. Svend Andersen og Ulrik B. Nissen (København: Anis 2009). Det er begrebet "kristelig" eller "kristen" etik, snarere end "teologisk" der de sidste 150 år i en dansk sammenhæng har etableret sig som det mest anvendte. Det er der gode og saglige grunde til.
8. Når jeg anvender begrebet "offentlig ret" i denne sammenhæng, afspejler det ikke en specifik juridisk terminologi. Der sigtes her alene til en forståelse af det politiske samfunds love som noget der omslutter alle i det pågældende samfund uafhængigt af livssyn. Samtidig rejser det spørgsmålet, hvordan der i tilstrækkelig grad kan tages højde for denne diversitet i livssyn, således at denne er inddraget i refleksionen over den "offentlige rets" gyldighed. Jeg reflekterer derfor over forsoning som en kilde til offentlig ret ud fra tre præmisser: 1. Forsoning og retfærdighed er relaterede begreber. Teologisk kan disse begreber siges at beskrive forskellige sider af tilgivelsen givet med Kristi død og opstandelse. Samtidig er begge dog relateret til denne tilgivelse. 2. Et retfærdigt politisk samfund er *som regel* det lovgivende samfund for retfærdige love. I denne forstand kan vi tale om et politisk samfund som agenten i udarbejdelsen af offentlig ret. Derfor fordrer retfærdig lovgivning *som regel* retfærdige politiske samfund. 3. For at et politisk samfund kan betragtes som retfærdigt, må det være retfærdigt for alle dets medlemmer. Forestillingen om lighed, selv når den defineres forskelligt, er uomgængelig for en retfærdighedsteori. Retfærdigheden må følgelig defineres med bevidstheden om denne omsluttende karakter.

Artiklens struktur er som følger: For det første fokuserer jeg på problemet ved at isolere religion fra politik. For det andet diskuterer jeg problemerne ved at relatere religion og politik til hinanden. Som tredje punkt indtager jeg et ekklesiologisk standpunkt og reflekterer over implikationerne af de to første afsnit i lyset heraf. Endligt – for det fjerde – skitserer jeg tanken om forsoning som grundlaget for offentlig ret – set ud fra et luthersk perspektiv.

Problemet ved at isolere religion fra politik

I nærværende afsnit fokuserer jeg på problemet med en dualistisk forståelse af relationen mellem religion og politik. Selv om mit anliggende ikke er at give en genetisk redegørelse for opkomsten af denne forestilling, finder jeg det dog nyttigt at henlede opmærksomheden på det forhold, at dette syn kan siges at have dybe rødder i en luthersk tradition. Det kan gøres gældende, at dette syn kan føres tilbage til Martin Luther.

Hos Luther er det væsentligt, at der er to former for lov, (i) en politisk og (ii) en teologisk. Forestillingen om de to brug af loven findes f.eks. i et af de mest centrale skrifter for Luther – hans Galaterbrevskommentar fra 1535.⁹ Nært relateret til Luthers forståelse af lovens dobbelte brug er hans forståelse af den dobbelte retfærdighed, (i) den ydre, politiske retfærdighed (*coram hominibus*) og (ii) den indre, åndelige retfærdighed (*coram Deo*) (WA 40 I, 40ff; 40 I, 208f; 40 I, 393, 21ff; 40 I, 554, 15ff). I tillæg til Galaterbrevskommentaren findes sondringen mellem de to former for retfærdighed også i f.eks. *De Servo arbitrio* og, frem for alt, i hans *Von weltlicher Oberkeit*.¹⁰

Med den politiske brug af loven (også kaldet den første brug af loven) forstår Luther loven i dens funktion indenfor det politiske samfund. Loven forstås som havende en politisk funktion og brug idet den tvinger folk til gode gerninger set fra et ydre perspektiv. Loven i denne funktion tilsigter den ydre, borgerlige retfærdighed (*iustitia externa/civilis*). Ifølge Luther er denne første brug af loven en forudsætning for det politiske og offentlige samvær mellem mennesker (WA

9. Martin Luther, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex prelectione D. Martini Lutheri* (1531) collectus 1535. (Luther Werke Weimarer Ausgabe (WA) 40 I, 33-688; 40 II, 1-184), 40 I, 429f.; 40 I, 479f.; 40 I, 485, 23ff.; 40 I, 528, 6ff. Nærværende artikel giver kun enkelte af de referencer i denne kommentar, hvor Luther forklarer og kommenterer de to forskellige brug af loven.

10. Martin Luther, *De servo arbitrio*. 1525. (WA 18, 551-788), 767f.; Martin Luther, *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*. 1523. (WA 11, 245-281), 246-261.

40 I, 487, 30ff; 40 I, 491, 16; 40 I, 491, 27f; 40 I, 528, 6ff; 40 I, 551, 19ff). I tillæg til den politiske brug af loven, taler Luther også om den teologiske brug (den anden brug) (WA 40 I, 480, 32ff; 40 I, 485, 27f; 40 I, 487, 32ff; 40 I, 492, 17ff; 40 I, 528, 14ff; 40 I, 551, 22ff). I denne funktion forstås loven som den der driver mennesket til trosretfærdigheden, Kristus. Loven i denne forståelse tilsigter den retfærdighed der ikke kan opnås ved ydre, gode gerninger. Loven i dens teologiske brug angår den skænkede retfærdighed – den passive og fremmede retfærdighed (*iustitia aliena*). Loven gør dette ved at demonstrere utilstrækkeligheden og ufuldstændigheden ved menneskets retfærdighed over for Gud, hvis det ikke modtager retfærdigheden af nåde. Denne distinktion mellem to former for lov og to forståelser af retfærdighed er nært relaterede til Luthers tanker om de to regimente (Regimente)¹¹ eller riger (Reiche) (WA 11, 249, 24f.; 18, 389, 14ff.), dvs. det verdslige og åndelige. Det verdslige regimente er indstiftet af Gud for at opretholde verden. Dette regimente er en del af Guds *creatio continua*, dvs. Guds fortsatte nærvær og kreative virke i skaberværket. Det verdslige regimente har som sit formål at straffe den onde og værne den fromme. Loven forstås her som retten til at straffe. Det er indenfor det verdslige regimente, at loven har sin politiske brug.¹² Det åndelige regimente opretholdes af ordet. Det er nådens og barmhjertighedens regimente (WA 18, 389, 19ff.; 19, 629, 18ff.). I dette regimente er kærligheden (og ikke loven) det ledende. Her antager loven dens teologiske brug.

Selv om Luther ikke anså dette for hævdelser af en dualistisk forståelse af Guds forhold til verden, kan det dog læses således. Det kan hævdes at implicere en dikotomi i virkelighedsforståelsen – en modsætning der ultimativt fornægter Gud som skaber og nyskabelsen i Kristus. Det er derfor også oplagt at følge f.eks. Dietrich Bonhoeffer i hans kritik af en sådan dikotomi. Bonhoeffer argumenterer for, at forsoningen af Gud og mennesket i Kristus implicerer, at der ikke kan være en separation mellem to former for virkelighed. Der er alene én virkelighed, dvs. en virkelighed forsonet med Gud i Kristus. Hos Bonhoeffer er hele virkeligheden således set i relation til Gud. Der er ingen virkelighed adskilt fra denne relation. Eftersom Gud forstås som den endelige virkelighed (letzte Wirklichkeit), vil ethvert

11. WA 11, 251, 15ff.; Martin Luther. *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können*. 1526. (WA 19, 623-662), 629, 17ff.

12. Martin Luther, *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*. 1525. (WA 18, 375-401), 389, 31ff.; 19, 629, 22ff.

forsøg på at ignorere denne relation blot være en tom abstraktion.¹³ Som sådan kan verdens gode (Das Gutsein der Welt) ikke separeres fra Guds gode (Das Gutsein Gottes). Guds godhed er åbenbart i Jesus Kristus. Derfor kan spørgsmålet om det gode alene afklares i Jesus Kristus (DBW 6, 33). Følgelig er grundlaget for en kristelig etik åbenbaringen af Guds virkelighed i Jesus Kristus. Den kristelige etiks kilde er denne Guds virkelighed.

Der Ursprung der christlichen Ethik ist nicht die Wirklichkeit des eigenen Ich, nicht die Wirklichkeit der Welt, aber auch nicht die Wirklichkeit der Normen und Werte, sondern die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus. (DBW 6, 33)

Bonhoeffers forestilling om, at al virkelighed må ses i relation til Gud, og at denne relation er åbenbart i Jesus Kristus, implicerer også for ham, at der kun er én virkelighed, den ene Kristusvirkelighed (Christuswirklichkeit) (DBW 6, 43f.).¹⁴ I Jesus Kristus er Guds virkelighed og verdens virkelighed imidlertid forsonet. Guds virkelighed og verdens virkelighed er begge bekræftet. Ingen af dem kan separeres fra, ensidige forstås adskilt fra den anden. Verdens virkelighed og Guds virkelighed er nødvendigvis relaterede til hinanden i Jesus Kristus.

In Christus begegnet uns das Angebot, an der Gotteswirklichkeit und an der Weltwirklichkeit zugleich teil zu bekommen, eines nicht ohne das andere. Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor (...) Es geht also darum, *an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben* und das so, dass ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre. (DBW 6, 40f.)

Forståelsen af Guds virkelighed og verdens virkelighed som forsonet i Kristus implicerer for Bonhoeffer, at han forkaster den traditionelle forståelse af en separation mellem de to sfærer, der har været opret-

13. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*. Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Band 6 (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998 (1992)), 32: Alle Dinge erscheinen ja im Zerrbild, wo sie nicht in Gott gesehen und erkannt werden. Alle sogenannte Gegebenheiten, alle Gesetze und Normen sind Abstraktionen, so lange nicht Gott als die letzte Wirklichkeit geglaubt wird.
14. Jf. også Dietrich Bonhoeffer, "Christologievorlesung", *Berlin 1932-33* (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997) (DBW 12), 279-348 (307-311).

holdt og defineret igennem hele den kristne tradition (DBW 6, 41f.). Hos Bonhoeffer er der alene én virkelighed.

Problemet ved at relatere religion til politik

Som det foregående afsnit har indikeret, kan bestræbelsen på at separere religion og politik anskues som problematisk ud fra en teologisk betragtning. Vi overlades derfor til spørgsmålet, om religion og politik kan relateres til hinanden på en måde der kan hævdes at være retfærdig. For en politisk forståelse af retfærdighed er det vigtigt, at denne forestilling ikke blot bestemmes i lyset af relationen mellem forskellige livssyn repræsenteret indenfor det politiske samfund (dvs. det ydre perspektiv på retfærdighed). Mindst lige så afgørende er, hvordan retfærdighed forstås i lyset af disse anskuelser (dvs. det indre perspektiv på retfærdighed). Jeg vil hævde, at retfærdigheden i et politisk samfund ikke kan tilskrives validitet, før end udfordringen om at opnå retfærdighed i lyset af det indre perspektiv er blevet taget tilstrækkeligt *ad notam*. Tilstrækkeligt vil her sige bevidsthed om og overvejelse over den partikulære kvalificering af retfærdigheden bestemt af en flerhed af livs- og verdensanskuelser. Man kan således ikke hævde retfærdigheden i et samfund, før end alle implicerede parter er enige om denne retfærdighed. Dette indebærer, at politisk retfærdighed ikke blot er *politisk*. Snarere, politisk retfærdighed kan først ses som retfærdighed, når den er specifikt kvalificeret – og det vil i denne sammenhæng sige i lyset af en religiøs livsanskuelse.

Forestillingen om retfærdighed som et begreb forstået i lyset af partikulære livssyn er med rette anerkendt i kommunitaristiske retfærdighedsteorier, så som Alasdair MacIntyres og Michael Walzers. MacIntyre agumenterer for, at forestillingen om retfærdighed og begrebet om rationalitet er kvalificeret af partikulære fællesskaber. Man kan ikke definere retfærdighed og rationalitet uafhængigt af disse partikulære fællesskaber. "... theories of justice and practical rationality confront us as aspects of traditions, allegiance to which requires the living out of some more or less systematically embodied form of human life, each with its own specific modes of social relationship, each with its own canons of interpretation and explanation in respect of the behavior of others, each with its own evaluative practices."¹⁵ Walzer udfolder et lignende argument, når han gør den forståelse gældende, at retfærdighed *per se* er et begreb der fordrer anerkendelse af diversi-

15. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth 1988), 391.

teten af verdensanskuelser, indenfor hvilke retfærdigheden søges gjort gældende. I stedet for en liberal forståelse af simpel lighed, argumenterer Walzer for en kompleks forståelse af lighed.¹⁶ Walzer forstår herved behovet for at tage i betragtning, at retfærdighed må respektere de forskellige autonome sfærer indenfor samfundet. Der må tages højde for de forskellige *spheres of justice* (Walzer 1983, 10). En tilstrækkelig retfærdighedsteori er derfor relativ og sensitiv overfor social betydning.

Justice is relative to social meanings. Indeed, the relativity of justice follows from the classic non-relative definition, giving each person his due, as much as it does from my own proposal, distributing goods for "internal" reasons. These are formal definitions that require, as I have tried to show, historical completion. We cannot say what is due to this person or that one until we know how these people relate to one another through the things they make and distribute. There cannot be a just society until there is a society; and the adjective *just* doesn't determine, it only modifies, the substantive life of the societies it describes. There are an infinite number of possible lives, shaped by an infinite number of possible cultures, religions, political arrangements, geographical conditions, and so on. (Walzer 1983, 312f.)

Både MacIntyre og Walzer kan have meget ret i deres hævvelse af en kommunitaristisk forståelse af retfærdighed. Det synes givet, at retfærdighedens og rationalitetens kontekstualitet er en vigtig kritik af en liberal retfærdighedsteori. Men det er også vigtigt at være bevidst om, at anerkendelsen af disse forskelligheder også rummer kilden til potentielle konflikter indenfor det politiske samfund. Sådanne konflikter kan blive tilfældet, hvor forskellighederne betones for kraftigt eller hvor forskellighederne ikke respekteres tilstrækkeligt. Hvis forskellighederne betones for kraftigt, kan den fælles politiske sfære komme til at lide af fragmentering og opsplittning. Det vil ikke længere være muligt at fastholde et fælles politisk rum. Dette kan blive følgen af at absolutere en specifik livsanskuelse – det være sig et sækulart eller religiøst livssyn. Det er vigtigt at fastholde, at denne potentielle trussel mod det politiske samfund ikke blot er noget der gør sig gældende ud fra en religiøs livsanskuelse. Det er også væsentligt for en sækular forståelse af politik at være bevidst om, at en sådan forståelse ej heller kan gøres gældende som et fuldstændigt syn på tilværelsen (comprehensive view). Ethvert forsøg på at hævde en sækular forståelse af politik og ret som et fuldstændigt syn på tilværelsen ville in-

16. Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (Basic Books 1983), 17.

debære en tilsidesættelse af religiøse livssyn, hvilket er åbenbart uforeneligt med retfærdighedsbegreber som lighed og rimelighed. Men det ville også være en u hensigtsmæssig tilgang, hvis forskellighederne ikke blev taget tilstrækkeligt i betragtning. Politisk retfærdighed er ikke opnået tilfredsstillende, hvis de politiske borgere ikke er autentisk til stede i den politiske debat. Der kan derfor argumenteres for, at forestillingen om autenticitet implicerer, at den politiske borger skal kunne trække på vedkommendes livssyn – på en for dette livssyns konsistent måde – i den politiske debat. Dette ville være den eneste vej for at sikre en genuin og autentisk deltagelse som politisk borger. Hvis den politiske borger ikke kan integrere sit religiøse livssyn i denne debat, vil vedkommende blive efterladt med en følelse af *Entfremdung* i forhold til det politiske samfund. En sådan følelse af forskellighed – måske ligefrem ligegyldighed – i relation til det politiske samfund, som man indgår i, bringer med sig en potentiel trussel til dette samfund.¹⁷

En sensitivitet overfor religiøs autenticitet bringer dog også et problem med sig. Spørgsmålet rejser sig nemlig – hvis denne sensitivitet appliceres til en flerhed af religiøse livsanskuelser, indebærer dette så ikke, at der ikke vil være noget fælles grundlag for politisk retfærdighed? Dette er et afgørende spørgsmål. Hvis vi opgiver fordringen om at tilstræbe et retfærdigt, stabilt og vedvarende politisk samfund, kan vi ende med at vende til en naturtilstand, der ikke just er et eftertragtelsesværdigt alternativ – set fra et hobbesiansk perspektiv! Det er derfor nødvendigt, at vi finder en måde at sikre det retfærdige, stabile og vedvarende grundlag for det politiske samfund. Eftersom det ikke ville være en vis beslutning at definere et grundlag der ignorerer det religiøse perspektiv, er vi nødsaget til at bestemme et grundlag der inkluderer religionens rolle og betydning. Dette må imidlertid gøres på en måde der gør det muligt for religiøse personligheder at være autentisk tilstede i den offentlige debat og som samtidig fremmer det politiske samfunds stabilitet.

Religion i det offentlige rum – en ekklesiologisk tilgang

Som beskrevet i det foregående afsnit er der væsentlige problemer involveret i bestræbelsen på at bringe religion og politik sammen. Men det synes også som om, at udfordringen er uundgåelig, eftersom di-

17. Jf. Kent Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice* (New York/Oxford: Oxford University Press 1988), 258 for et lignende standpunkt i hans diskussion af relationen mellem liberalisme og religiøs diversitet.

versiteten af religiøse livssyn bliver stadig mere tydelig og indflydelsesrig. På baggrund af både synligheden og indflydelsen af den religiøse diversitet, hævder jeg, at spørgsmålet om religionens rolle i det offentlige liv uomgængeligt er blevet en udfordring for traditionelle vestlige samfund. Måske ligefrem en vedvarende, konstant udfordring.

Denne udfordring for religiøse fællesskaber om vedvarende at søge kilder indenfor deres egne traditioner der sikrer stabiliteten af det politiske samfund og stadig opretholder det specifikke ved de forskellige livssyn, rejser sig også i forhold til forskellige kristne traditioner. Indenfor luthersk teologi har der været en problematisk arv, hvor trosretfærdigheden ofte er blevet forstået individualistisk. Alt for ofte er trosretfærdigheden blevet isoleret fra dens socio-politiske implikationer. Forrester har derfor også ret, når han kritiserer en tendens indenfor luthersk teologi til at betragte retfærdighed som "... a rather private transaction between the believer and God, and to draw a sharp distinction between justice and justification".¹⁸ Forrester begrundet sin kritik med reference til nyere eksegetisk forskning, hvor det bliver argumenteret, at den paulinske forestilling om trosretfærdighed ikke skal læses i lyset af Luther's anliggende om sjælens frelse. Konteksten er snarere diskussionen mellem hedninger og jøder om racens, kulturens og nationalitetens betydning.¹⁹ Trosretfærdigheden – paulinsk forstået – er derfor helt grundlæggende en forestilling der rummer væsentlige socio-politiske implikationer. Retfærdiggørelsen ved tro kan ikke separeres fra dens sociale, racemæssige og etniske konsekvenser. Forrester har imidlertid ikke ret, når han synes at indikere, at dette er *den* lutherske forståelse af retfærdiggørelsen ved tro. Det er ikke korrekt, at retfærdiggørelsen ved tro alene opfattes individualistisk i den lutherske tradition.

Forsøget på at betone de socio-politiske dimensioner af trosretfærdigheden kan – først og fremmest – ses i de forskellige bidrag til befrielsesteologi der bl.a. gør sig gældende i Latin Amerika, hvor også Luther og luthersk teologi spiller en rolle.²⁰ Men forsøget på at be-

18. Duncan B Forrester, "Social Justice and Welfare", *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, ed. Robin Gill (Cambridge: Cambridge University Press 2000), 200.

19. Jf. J. D. G. Dunn, "The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith", *JThS* 43 (1992), 15 (efter Forrester 2000, 200).

20. Jeg vil ikke komme nærmere ind på en diskussion af disse teologier, men blandt de klassiske positioner kan nævnes f.eks. Leonardo Boff, *Church, Charism and Power* (London: SCM 1985); Clodovis Boff, *Theology and Praxis* (Maryknoll, NY: Orbis 1987); and Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (London: SCM 1978). Diskussionen af de lutherske bidrag og implikationerne af den lutherske

stemme de politiske dimensioner af retfærdiggørelsen findes også i vestlig teologi. Dette er bl.a. tilfældet hos Bernd Wannewetsch. Wannewetsch argumenterer for, at forestillingen om kirken (dvs. Kristi legeme) kan tjene som grundlag for en socioetik – et standpunkt, hvor han er inspireret af postliberale bidrag til teologisk etik, særligt Hauerwas. Hos Wannewetsch er det imidlertid vigtigt at argumentere for, at der ikke er nogen fundamental modsætning mellem tilbedelsen i kirken og en politisk praksis. Der er ikke tale om to separate sfærer. Tværtimod, tilbedelsen i kirken bringer en social praksis med sig der er grundlæggende politisk i dens karakter.²¹

Die feiernde Gemeinde kann sich weder in den Raum des Privat-Religiösen schicken noch die Autonomie des Politischen anerkennen. Sie kann sich weder der *vita activa* zugunsten des kontemplativen Lebens enthalten noch wird sie jenes politisieren. Zu zeigen ist vielmehr, wie die gottesdienstliche *Versöhnung* dieser Handlungsformen und der zugehörigen Lebensbereiche zur Erfahrung kommt. Diese Versöhnung ist nicht zu leisten: weder als Herstellung entsprechender Verhältnisse noch theoretisch im Sinn der Konstruktionen politischer Theorie. Die Versöhnung von gegenseitlich erfahrenen Handlungsformen und Lebensbereichen ist nicht theoretisch zu lösen, weil sie nicht trennen läßt von der Versöhnung der Menschen, die sie repräsentieren. Frauen und Männer, Eltern und Kinder, Freie und Unfreie, Bürger und Unpolitische, können aus der Versöhnung leben, die sie im Gottesdienst erfahren.²²

Hos Wannewetsch er det klart, at der ikke er nogen modsætning mellem det fejrende religiøse fællesskab og de politiske dimensioner af denne praksis. Kirken som stedet for den religiøse fejring kan ikke separeres fra det politiske samfund som stedt for den offentlige retfærdighed. Forsoningen som erfares i kirken implicerer en forsoning mellem mennesker i den politiske sfære. Et lignende standpunkt findes hos den indflydelsesrige teolog, Stanley Hauerwas, når han argumenterer for, at det at være kristen er ensbetydende med at være en borger i Guds rige. En kristen er medlem af et særligt fællesskab defineret af Kristi fødsel, død og opstandelse. Enhver fornægtelse af den-

teologi til befrielsesteologien finder man bl.a. i Ulrich Schoenborn (red.), *Evangelisch-Lutherische Kirche in Brasilien. Nachfolge Jesu – Wege der Befreiung* (Mettingen: Brasilienkunde 1989) og Walter Altmann, *Luther and Liberation: A Latin American Perspective*. Translated by Mary Solberg (Minneapolis: Augsburg Fortress 1992).

21. Bernd Wannewetsch, "The Political Worship of the Church: A Critical and Empowering Practice", *MoTh* 12 (1996), 279.

22. Bernd Wannewetsch, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger* (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1997), 143f.

ne delagtighed vil forvrænge virkeligheden af den kristnes liv. Derfor er det også vigtigt for Hauerwas at argumentere for, at kirken ikke har en social etik, den er en social etik.²³ Som sådan er kirkens sociale opgave først og fremmest at være kirke. Herved etableres et fællesskab der former den enkeltes dyder af tålmodighed og retfærdighed. Kirken tror, at disse dyder tjener som grundlag for engagement i verdens social spørgsmål.

The church does not let the world set its agenda about what constitutes a "social ethic," but a church of peace and justice must set its own agenda. It does this first by having the patience amid the injustice and violence of this world to care for the widow, the poor, and the orphan. Such care, from the world's perspective, may seem to contribute little to the cause of injustice, yet it is our conviction that unless we take the time for such care neither we nor the world can know what justice looks like (...) Therefore calling for the church to be the church is not a formula for a withdrawal ethic; nor is it a self-righteous attempt to flee from the world's problems; rather it is a call for the church to be a community which tries to develop the resources to stand within the world witnessing to the peaceable kingdom and thus rightly understanding the world. (Hauerwas 1983, 100ff.)

Den ekklesiologiske dimension af politisk etik kunne siges at indebære en potentiel fragmentering af det politiske samfund. Dette er imidlertid kun tilfældet, hvor denne forestilling gøres gældende uden den fornødne hensynstagen til opretholdelsen af den fælles politiske sfære. Da det med rimelighed kan hævdes, at et fælles politisk rum bør funderes i universelle principper, ledes disse overvejelser – i det mindste indenfor en kristen sammenhæng – i retning af refleksioner over skabelsesforståelsen. I lyset heraf vil jeg hævde, at den ekklesiologiske kvalificering af soaletikken, som vi finder den hos f.eks. Wannenwetsch og Hauerwas, ikke modsiger en bekræftelse af den moralske lov, som er givet med skabelsen.

Disse teologiske betragtninger over etikens kilder synes at bidrage væsentligt til spørgsmålet om religion i det offentlige liv. Fra et kirkeligt standpunkt kan det argumenteres, at dette er *locus* for en fornyelse der gør det muligt for den moralske agent at handle i overensstemmelse med den moralske lov givet med skabelsen. Denne tilgang for nægter ikke de fælles kilder for etikken, men den peger på en kvalificering af denne fælles moral. Derved indikerer den også, hvordan

23. Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983), 99ff.

religion og politik kan integreres på en måde der opretholder en kvalificeret, fælles politisk sfære.

Religion og offentlig ret – et luthersk perspektiv

Jeg har argumenteret for, at man ikke kan se bort fra religionens rolle i det offentlige liv. På enten den ene eller anden måde er religion nærværende. Jeg finder det således ikke rimeligt at argumentere for, at religion ikke skulle være nærværende, når politiske spørgsmål diskuteres. Det giver ingen mening at ignorere det forhold, at religion spiller en væsentlig og afgørende rolle (endog) i bestemmelsen af politiske samfund der hævder at være *areligiøse* eller *sækulare*.²⁴ Dog er det naturligvis vigtigt her at sondre mellem det analytiske og mere normative spørgsmål. Hvor den førstnævnte vil spørge, hvorvidt religion *er* til stede i det offentlige liv eller ej, vil den normative tilgang rejse spørgsmålet om religion *bør* være til stede eller ej. Jeg indrømmer, at jeg finder det normative spørgsmål det mest interessante – idet jeg samtidig vedgår min egen position, hvor jeg vil argumentere for, at naturligvis *bør* religion være til stede i det offentlige liv. Det mere interessante spørgsmål synes derfor også at være, *hvordan* religion er (eller *bør* være) til stede i offentligt liv. Måske vi kunne kalde dette for det filosofiske spørgsmål – dvs. et spørgsmål relateret til enten politisk filosofi eller religionsfilosofi. Ud fra hvilke argumenter er (eller *bør*) religionens rolle i det offentlige liv (*være*) hævdet?

Selv om vi måtte være enige med Ronald Thiemann, når han – i sin *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy* – siger, at “... there is nothing inherent in religious belief or in communities of faith that should preclude them from participating fully in the persuasive forum of democratic politics”,²⁵ må vi dog stadig – hvad Thiemann også gør – diskutere betingelserne for offentlighed. Vi må

24. Hele den diskussion der i en dansk sammenhæng har rejst sig om forholdet mellem religion og politik efter den såkaldte “Muhammedkrise” i begyndelsen af 2006 har tydeliggjort dette forhold, at religiøse faktorer ikke kan lukkes ude af den offentlige diskurs. Diskussionen er i sig selv et udtryk for, at der består et forhold mellem religion og politik. Se bl.a. Ulrik Nissen, “Sammenhængskraft og luthersk socialetik – Inspirationen fra Dietrich Bonhoeffer”, *Sammenhængskraften*, red. Peter Lodberg (Århus: Forlaget Univers 2007), 141-151 og Ulrik Nissen, “The mysterious presence of the divine. On the role of religion in society”, *Religion and Normativity. Religion, Politics, and Law*, red. Peter Lodberg (Aarhus: Aarhus University Press 2009), 175-183 for to bidrag der knytter til ved denne krise og i lyset heraf diskuterer forholdet mellem religion og politik.

25. Ronald E. Thiemann, *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy* (Washington, D. C.: Georgetown University Press 1996), 135.

diskutere under hvilke betingelser religion kan tage del i en offentlig, demokratisk debat. Ud fra et luthersk perspektiv synes det at være et *conditio sine qua non*, at en offentlig diskurs føres indenfor konteksten og præmisserne af den naturlige lov. I denne forstand kan vi derfor også følge Løgstrup, når han siger, at når det drejer sig om et politisk standpunkt, må den kristne reflektere på samme grundlag som enhver anden. Den kristne må referere til alment accepterede argumenter.²⁶ Selv hvis Løgstrup har ret i sin insisteren på de alment accepterede argumenter, synes han dog at glemme, at dette ikke nødvendigvis implicerer en tilsidesættelse af en partikular kvalificering af disse almene argumenter.

Løgstrups forståelse kan være rigtig i lyset af en traditionel forståelse af den naturlige lov. Almindeligvis er den naturlige lov forstået som den universelle lov der er givet med menneskets natur. Almindeligvis har denne forestilling impliceret, at den moralske normativitets kilde var givet uafhængigt af en kristen – eller hvilken som helst anden – overbevisning. Det var antaget, at den naturlige lov beskrev en fælles, universel kilde for etisk normativitet. En sådan forståelse er ganske nyttig i en dualistisk forståelse af forholdet mellem de to regimenter. Men i senere bidrag til fortolkningen af den naturlige lov har der dog været bestræbelser på at argumentere for, at den naturlige lov ikke nødvendigvis er at forstå som en fra kristentroen uafhængig kilde til etisk normativitet. Det gøres gældende, at begrebet om den naturlige lov er nært forbundet med tro eller kirken som et troens legeme. Jeg vil her særligt henlede opmærksomheden på to relativt nylige bidrag til en ny forståelse af den naturlige lov.

Carl E. Braaten har forsøgt at udarbejde en nytolkning af den naturlige lov. Braaten ønsker at placere denne forestilling indenfor teologiske rammer betinget af grundlæggende principper for en evangelisk katolsk teologi.²⁷ I denne bestræbelse vender han sig til doku-

26. Løgstrup (1991), 128f.: "Hvad enten det derfor drejer sig om at tage stilling til ægteskabslovgivning, børneopdragelse, til spørgsmålet om straffens motivering skal være gengæld eller prævention, til en politisk-økonomisk opfattelse af, hvordan samfundet skal indrettes etc., må den kristne tage stilling dertil på de samme vilkår som enhver anden. Det menneske, for hvem det kristne budskab er den afgørende sandhed om hans eksistens, kan ikke i det budskab hente nogle specifikke, kristelige argumenter for det ene eller andet syn på ægteskab, børneopdragelse, straffens motivering, den politisk-økonomiske ordning af samfundet o.l., men han må argumentere for sin opfattelse på det ene eller andet område som enhver anden – og med argumenter, der må kunne godtages af den ikke-kristne ligeså godt som af den kristne."

27. Carl E. Braaten, "Natural law in Theology and Ethics", *The Two Cities of God. The Church's Responsibility for the Earthly City*, ed. Carl E. Braaten and Robert W.

menterne fra den lutherske og reformerte reformation. Den teologiske tolkning af den naturlige lov implicerer bl.a., at begrebet om den naturlige lov ikke kan adskilles fra tanken om guddommelig kærlighed. Dette indebærer, at retfærdighed, forstået som forbundet med den naturlige lov, ikke afgrænses til et spørgsmål om magt. Guds kærlighed er på forunderlig vis nærværende indenfor retfærdighedens sfærer.²⁸

Hos Antti Raunio finder vi en lignende forståelse af den naturlige lov. Raunio fokuserer eksplicit på Luthers teologi. Hos Raunio er det også væsentligt, at den naturlige lov ikke er noget der kan adskilles fra den guddommelige kærlighed. "To my knowledge, no one has recognized that natural law, that is, the Golden Rule, is from the beginning for Luther the law of divine nature, or the law of divine love. The Reformer calls it the law of pure and uncontaminated nature, which is identical to love."²⁹ For Raunio indebærer dette ikke en tilsidesættelse af den naturlige lov. Dette følger fra Raunios læsning af Luther, hvor han gør gældende, at Luther ser hele den fysiske natur som inddraget i kærlighedens tjeneste. Hele skabningen er omsluttet af Guds lov og i denne forstand nødvendigt forbundet med Guds kærlighed.³⁰ For Luther indebærer dette ikke, at ethvert menneske dermed handler i overensstemmelse med Guds kærlighed. Luthers syn på mennesket som *incurvatus in se* implicerer, at mennesket ofte er mere fyldt af egenkærlighed end kærligheden til næsten. Men Raunio gør det klart, at forestillingen om den gyldne regel og den naturlige lov indebærer, at ethvert menneskes fornuft – i flg. Luther – er fyldt af den naturlige lov og kærlighed. Ethvert menneske er i stand

Jenson (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company 1997), 53.

28. Braaten (1997), 55: "... the idea of natural law is indispensable because it aims to establish a criterion of justice that transcends human conventions or habits and that in some way is universally intelligible. The love of God is strangely at work behind the back of every human being, seeking justice through a law that cannot be identified with mere custom, arbitrariness, power, or interest."
29. Antti Raunio, "Natural Law and Faith", *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, ed. Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company 1998), 103.
30. Antti Rauni, *Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*. Reports from the Department of Systematic Theology. University of Helsinki. XIII. (Helsinki 1993), 222: "Luther erkennt, daß die gesamte physische Natur dem Gesetz der Liebe dient. Die ganze Substanz der Schöpfung ist im Gesetz Gottes. Das Sein der gesamten Schöpfung ist in dem Sinne Liebe, daß keine Kreatur sich selbst sondern den anderen dient. Die Sonne scheint, das Wasser fließt und der Baum gibt seine Früchte den anderen, nicht sich selbst."

til at forstå den naturlige lov og formulere politiske love der udtrykker den naturlige lovs fordring.

Nach Luther ist die Vernunft des Menschen sogar voll von natürlichem Recht und von Liebe. Damit meint er gerade, daß die Goldene Regel im Herzen geschrieben steht. Weil die Liebe und das natürliche Recht bzw. die Goldene Regel den Inhalt der Vernunft ausmachen, kann Luther betonen, dass die Vernunft auch den Gebrauch des Rechtes beherrschen und selbst das oberste Recht sein solle. (Raunio 1993, 295)

For både Braaten og Raunio er det afgørende, at den naturlige lov ikke indebærer en tilsidesættelse af dens teologiske kvalificering. Begge ønsker at integrere en teologisk forståelse i deres syn på den naturlige lov. Dette har imidlertid ikke ledt til en eksplicit overvejelse over forsoningen. Når vi diskuterer forståelsen af den naturlige lov, kan vi derfor også stille os selv spørgsmålet: Hvordan inddrager vi et kristent syn på forsoningen? Hvad ville konsekvenserne være af dette for offentlig ret?

I Jacques Elluls *Le Fondement théologique du Droit*, argumenteres der bl.a. for, at rettens kilder må være grundlagt i menneskeheden forsoning med Gud i Kristus. Kristi forsoning af menneskeheden med Gud implicerer en fuldstændig ny og omfattende relation til Gud – ligesom den implicerer en ny relation til andre mennesker. Menneskeheden inddrages i Kristus og må forstås som værende i Kristus. Eftersom Kristus inddrager hele menneskeheden, indeslutter han også loven dannet af menneskeheden.

... Jésus-Christ a assumé sur lui toute l'humanité, dans son péché et dans la totalité de sa vie. Aucun domaine de la vie humaine n'est étranger de fait à Jésus-Christ, et dans la mesure même où le droit créé par l'homme, les règles juridiques, sont inhérentes au péché, où, même, on peut dire qu'elles en sont une expression, Jésus-Christ les a assumées également.³¹

Hos Ellul indebærer dette en problematisering af tanken om den naturlige lov (Ellul 1946, 51ff.). Dette er imidlertid ikke en nødvendig slutning, slet ikke ud fra et luthersk perspektiv. I sin *Systematische Theologie* argumenterer Wolfhart Pannenberg for, at verden er forsonet med Gud i Kristushændelsen.³² For Pannenberg indebærer dette ikke, at grundlaget for en kristen etik bør isoleres fra de antropologi-

31. Jacques Ellul, *Le Fondement théologique du Droit* (Neuchâtel/Paris: Delachaux & Niestlé S. A. 1946), 42f.

32. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie. Band 2* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991), 441ff.

ske betingelser givet med det fælles menneskelige liv.³³ Vi kan således sige, at forsoningen af menneskeheden og Gud i Kristus indebærer en relation karakteriseret ved en samtidig enhed og differens. Menneskeheden og Gud er forenet i Kristus og samtidig different.

Denne forståelse af enhed og differens på samme tid har en vis lighed med de to naturer i Kristus som beskrevet i Chalkedonense. Hvis dette er sandt, ville det bringe denne forståelse i overensstemmelse med en kristologisk forståelse der kan siges at gennemtrænge hele Luthers sociale etik. I Kjell Ove Nilssons omfattende afhandling, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, bliver der argumenteret for, at relationen mellem det guddommelige og menneskelige er et fundamentalt tema gennem hele Luthers teologi. Nilsson påviser bl.a., at denne forestilling er inspireret af en chalkedonensisk kristologi og implicerer en fortsat enhed og differens mellem det guddommelige og menneskelige.³⁴ Dette fundamentale tema har også væsentlige implikationer for Luthers sociale etik. Nilsson udfolder Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* og forklarer, hvordan dette implicerer, at den kristne på samme tid er del af kirken og er engageret i næstens situation.

In Christus sind göttliche und menschliche Natur zu einer unauflösliehen Einheit, ohne Verwandlung oder Vermischung verbunden. Im Verhältnis von Kirche und Welt bedeutet die *communicatio idiomatum* für den Christen, dass er gleichzeitig in der Kirche lebt, dort die Vergebung der Sünden durch jene Mittel empfängt, die dazu eingerichtet sind, und in der Welt seine Berufsaufgabe ausführt und so gut wie möglich seinem Nächsten zu dienen versucht. (Nilsson 1966, 415)

At den kristne er – på samme tid – del af kirken og del af verden kan forstås som en bekræftelse af Kristi inkarnation. På grundlag af troen og dåben er den kristne del af Kristi legeme – dvs. kirken – idet dette

33. Wolfhart Pannenberg, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996), 104ff.

34. Kjell Ove Nilsson, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966), 28f.: „Zusammenfassend kann gesagt werden dass sich Luther in seiner ganzen Theologie ständig nach zwei Seiten hin abgrenzt, da, wo man entweder eine Aufspaltung zwischen Göttlichem und Menschlichem vornimmt und das Göttliche isoliert und über allem Menschlichen erhöht ansieht, oder wo man die beiden Faktoren vermengt und das Menschliche im Göttlichen aufgehen lässt (...) Grundlegend ist hier ein *antispiritualistischer und antimetaphysischer Inkarnations-gedanke*, der von Luther gern in Begriffen und Termen ausgedrückt wird, die er sich aus der *Chalcedonense-Formel* holt (...) Göttliches Handeln und menschliche Werke dürfen niemals vermischt oder identifiziert werden, und doch gehen sie ständig in einander über – *ein stetes simul.*“

selv samme legeme er legemliggjort i verden. Kristi legeme kan ikke forstås løsrevet fra verdens virkelighed.

I et foregående afsnit henviste jeg til Bonhoeffers forståelse af virkelighed. Dette blev gjort i en bestræbelse på at påvise, hvordan Bonhoeffers forståelse af virkeligheden i Kristus indebærer, at der ikke er to forskellige former for virkelighed – dvs. Guds og verdens virkelighed. Disse to skal snarere ses som én virkelighed i Kristus. Det er imidlertid vigtigt at betone, at selv om Bonhoeffer betoner den ene virkelighed, skal dette ikke forstås i en eksklusiv ekklesiologisk forstand. For det første er dette tydeligt ud fra den kristologiske bekræftelse af både Guds virkelighed og verdens virkelighed på samme tid. Disse to virkeligheder er forenet og differentieret i Kristus. Videre gælder det, at hans forståelse af disse to virkeligheder ikke kan forstås adskilt fra hans forestilling om sondringen mellem *die letze und die vorletzen Dinge* (DBW 6, 137ff.). *Das Letzte* er hos Bonhoeffer retfærdiggørelsen ved tro. I *das Letzte* anskues mennesket i Guds lys og frelses ved Guds ord. Dette er en omsluttende guddommeligt handling som inkluderer en helt ny forståelse af alle aspekter af det menneskelige liv.

Was geschieht hier? [dvs. i trosretfærdiggørelsen, UBN] ein Letztes, von keinem menschlichen Sein, tun oder Leiden zu Ergreifendes. Der finstere, von innen und außen verriegelte immer tiefer in Abgrund und Ausweglosigkeit sich verlierende Schacht des menschlichen Lebens wird mit Macht aufgerissen, das Wort Gottes bricht herein; der Mensch erkennt zum erstenmal in rettendem Licht Gott und Nächsten. Das Labyrinth seines bisherigen Lebens stürzt zusammen (...) Vergangenheit und Zukunft des ganzen Lebens fließen in der Gegenwart Gottes in eins zusammen. Die ganze Vergangenheit ist umschlossen von dem Wort vergebung, die ganze Zukunft ist aufgehoben in Treue Gottes. (DBW 6, 135)

Das Letzte er forstået som et kvalitativt og temporalt ord. Som et kvalitativt ord udelukker det enhver metode og indhold i modsætning til det selv (DBW 6, 139ff.). Den temporale betydning af ordet implicerer, at der altid er et *vorletzte* der går forud for *das Letzte*. Det temporale aspekt af *das Letzte* indebærer det uomgængelige nærvær af *das Vorletzte* i den kristne (DBW 6, 143ff.). Relationen mellem *das Vorletzte* og *das Letzte* kan tilsyneladende kun forstås i enten radikal eller kompromitterende forstand. Begge kunne tendere at modstille *das Vorletzte* og *das Letzte*. Den foregående ville – i et forsvar for *das Letzte* – argumentere for en antagonistisk forståelse af relationen mellem dem, hvorimod den sidste ville hævde *das Vorletztes* ret til at eksistere i sig selv. For Bonhoeffer er begge disse ekstremer utilfredsstillende. Begge løsninger ignorerer enheden givet i Kristus. “Weder die Idee

eines reinen Christentum an sich noch die Idee des Menschen, wie er an sich ist, ist ernst; ernst ist allein die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit des Menschen, die in Jesus Christus eins geworden ist." (DBW 6, 146) Bonhoeffer beskriver videre, hvordan enheden mellem disse to ekstremer ses i Kristi inkarnation, korsfæstelse og opstandelse (DBW 6, 148ff.). Dette kan lede til en forståelse af relationen mellem *das Vorletzte* og *das Letzte*, hvor verdens virkelighed hverken ødelægges eller sanktioneres i lyset af trosretfærdigheden. Den verdslige virkelighed er bekræftet i Kristi møde med verden.

Für die Frage nach dem Verhältnis zu dem Vorletzten ergibt sich aus dem Bisherigen, daß das christliche Leben weder eine Zerstörung noch eine Sanktionierung des Vorletzten bedeutet, so daß in Christus die Wirklichkeit Gottes der Wirklichkeit der Welt begegnet und uns an dieser wirklichen Begegnung teilnehmen läßt (...) Christliches Leben ist Teilnahme an der Christusbegegnung mit der Welt. (DBW 6, 151)

Det fælles moralske grundlag kan beskrives forskelligt – f.eks. den objektive virkelighed, den naturlige lov eller moralske love givet med skaberværket. Det er vigtigt at lægge mærke til hvordan disse forskellige definitioner alle deler det fælles anliggende med at beskrive en universel moralsk kilde. Selv om denne universelle moral er en forudsætning for opnåelsen af retfærdig offentlig ret, betyder dette således ikke, at denne ikke kan kvalificeres partikulært. Jeg har peget på en forståelse af forsoningen baseret på en chalkedonensisk inspireret kristologi der rummer opretholdelsen af en fælles moral og samtidig gør en partikular kvalificering mulig. En sådan kvalificeret, fælles moral synes at være en farbar kurs i bestræbelsen på at bestemme kilderne til den offentlige ret. Udfordringen for det politiske samfund er at acceptere en flerhed af religiøse fællesskaber på den betingelse, at de er villige til at acceptere præmisserne for den offentlige diskurs. Udfordringen for de religiøse fællesskaber er at definere et grundlag for engagement i den politiske diskurs, set fra et internt perspektiv. Dette rejser en vedvarende udfordring for både det politiske samfund og de forskellige religiøse fællesskaber. Denne udfordring har afgørende implikationer for den politiske retfærdigheds og den offentlige rets kilder. Arbejdet med at tage denne udfordring op er måske kun lige begyndt.