

# De to riger og samfundet

*- politisk og retlig teori set ud fra Guds pagt med Noa*

*Af David VanDrunen,  
Robert B. Strimple professor i Systematisk Teologi og Kristen Etik  
ved Westminster Seminary, Californien*



**Kirkepolitik**

Et projekt under Kristent Institut

*Oversat  
med tilladelse af Acton Institute*

*Mange reformerte forfattere før og ind i det tyvende århundrede så samfundsmæssige aktiviteter, særligt politik og retsvæsen, udfra et dogme om de to riger. Dette dogme fastslår, at Gud styrer verden på to måder: et bevarende og midlertidigt styre over samfundet og et forløsende styre over hans kirke, som vil blive endeligt virkeliggjort i det himmelske Jerusalem. Ifølge dette paradigme burde kristne være involveret på mange områder i samfundet, men hvad angår deres politisk aktiviteter tjener de som Guds agenter for hans generelle vilje og forsynsmæssige styre i den nuværende verden - ikke som agenter for hans forløsende værk med at fremme Kristi eskatologiske styre. Jeg vil særligt fokusere på den pagt med Noa, som Gud gav efter Syndfloden i 1.Mos.8,20-9,17. Jeg argumenterer for, at den noaitiske pagt giver tilstrækkeligt teologisk fundament for de troende, der søger at bygge en politisk og retlig teori i tråd med kristne sandheder, idet den tilbyder afgørende brudstykker, som kristne teoretikere indenfor det politiske eller det juridiske kan bygge på.*

<sup>1 2</sup> Reformert teologi har over det sidste århundrede været domineret af den "ny-calvinistiske" bevægelse, som ser kristen, samfundsmæssig aktivitet som en deltagelse i forløsning af hele skabningen gennem Jesus Kristus. En af de mange tiltrækkende ting ved ny-calvinismen er dens interesse i et bredt spektrum af det menneskelige samfund og dens løfte om at udpege særskilt kristne måder at tænke på og at udføre de forskellige opgaver på.<sup>3</sup> Men man kan hævde, at den ny-calvinistiske bevægelse på nogle områder repræsenterer en afvigelse fra ældre, reformerte tanker om samfundet. Mange reformerte før og ind i det 20. århundrede så samfundet, og i særlig grad politik og retsvæsen, gennem doktrinen om de to riger. Denne doktrin slår fast, at Guds herredømme over verden er tofoldig, et bevarende og midlertidigt herredømme over samfundet og et forløsende herredømme over hans kirke, som vil fuldendes i det himmelske Jerusalem.<sup>4</sup> Ifølge dette paradigme

bør kristne ganske rigtigt være involveret i mange områder af samfundslivet, men i relation til politik og retsvæsen er de agenter for Guds generelle herredømme i den nuværende verden - ikke agenter for hans forløsende værk med henblik på at fremme Kristi eskatologiske rige.

For denne artikels formål antages, at en sådan doktrin om de to riger i det mindste var almindelig i reformert teologi i dens første fire århundreder.<sup>5</sup> Jeg antager også, at det giver mening at nærme sig debatten om kristne og samfundet ud fra perspektivet om de to riger.<sup>6</sup> I lyset af disse to antagelser er det rimeligt at konkludere, at doktrinen om de to riger er en genovervejelse værd blandt reformerte efter i mange årtier at være blevet overset. Det betyder ikke, at doktrinen kan eller skal genfindes i præcis den form, som den blev formuleret i af de første reformerte teologer, i særdeleshed eftersom disse arbejdede i en vestlig kristendom, der er langt fra den nuværende, og man favnede nogle antagelser, som meget få reformerte i dag vil tage til sig. Jeg antager også, at forestillingen om Guds dobbelte styre - forløsende over sin kirke og som forsyn over samfundet i bred for-

---

<sup>1</sup> Artiklen er en tilpasning af et "Faith and Reason Lecture", givet på Patrick Henry College, i Purcellvill, Virginia i februar 2011. Tak til Patrick Henry fællesskabet for deres gæstfrihed og eftertænksomme dialog med de ideer, som kom til udtryk her.

<sup>2</sup> Oversat og bragt med tilladelse fra Acton Institute.

<sup>3</sup> Blandt betydeligt, nyligt arbejde som introducerer det ny-calvinistiske perspektiv på et tilgængeligt niveau, se Cornelius Plantinga Jr. "Engaging God's World: A Christian Vision of Faith, Learning and Living" (Eerdmans, 2002); Albert M. Wolters, "Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview, 2. udg. (Eerdmans, 2005); og Michael W. Goheen og Craig G. Bartholomew, "Living at the Crossroads: An introduction to Christian Worldview (Baker Academic, 2008).

<sup>4</sup> Af interesse for danske forhold har Luthers tilsvarende opdeling i to "regimenter" også været gængs i dansk kirkeliv siden

---

reformationen. Synspunktet er således ikke distinkt reformert. [Oversætters anmærkning]

<sup>5</sup> En grundig argumentation for denne antagelse kan findes i David VanDrunen, "Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought" (Eerdmans, 2010)

<sup>6</sup> Et forsvar for dette standpunkt kan findes hos David VanDrunen, "Living in God's Two Kingdoms: A Biblical Vision for Christianity and Culture" (Wheaton: Crossway, 2010)

stand - giver mening i en række sammenhænge og kan genopdages, forfines og genanvendes idag.

Et spørgsmål, som rejser sig i forbindelse med en genanvendelse af den reformerte lære om de to riger, er hvorvidt det at betragte samfundet og livet her i lyset af Guds forsyn, men ikke i lyset af hans forløsende virke, giver et teologisk fundament til kristne, som ønsker at udvikle en politisk eller retlig teori. I denne artikel vil jeg argumentere for, at det gør det. I særdeleshed vil jeg fokusere på den pagt, som Gud stiftede med Noa efter Syndfloden i 1.Mos.8,20-9,17. Gud stiftede denne pagt med hele skabningen, herunder alle mennesker, og lovede at bevare verden indtil dens ende, men tilbød ikke noget løfte om forløsning.<sup>7</sup> Som sådan giver denne pagt et vigtigt teologisk grundlag for at bevise Guds bevarende styre over denne verden som forskellig fra hans forløsende virke. Jeg hævder, at pagten med Noa forsyner os med et betydeligt, teologisk fundament for de troende, der ønsker at skabe en politisk teori i tråd med kristne sandheder. Den etablerer ikke i sig selv en fuldt færdig teori og lader mange spørgsmål ubesvarede, men den tilbyder nogle afgørende ansatser, fra hvilke kristne teoretikere kan bygge videre. Artiklen vil i det følgende adressere tre nøgleemner for en hvilken som helst politisk teori; religionens plads i det offentlige liv, ideen om retfærdighed og den legitime autoritets natur og væsen.

## Religion

Der er i det mindste to grundlæggende spørgsmål angående religion, som en politisk teori må

---

<sup>7</sup> Blandt de betydende reformerte teologer, som har betragtet pagten med Noa som en pagt angående bevarelse og generel nåde, forskellig fra den forløsende nådepagt som åbenbares på forskellige måder i bibelhistorien, se evt. Herman Witsius, "The Economy of the Covenants between God and Man. Comprehending a Complete Body of Divinity" (genoptrykt af P&R, 1990); Wilhelmus á Brakel, "The Christian's Reasonable Service" (Soli deo Gloria, 1992-1995); A. Kuyper, "De Gemeene Gratie" (kok, 1945); Herman Bavinck, "Reformed Dogmatics", bind 3, "Sin and Salvation in Christ" (Baker, 2006); Geerhardus Vos, "Biblical Theology: Old and New Testaments" (Eerdmans, 1949); Meredith G. Kline, "Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview" (Two Age Press, 2000); og Michael Horton, "God of Promise" (Baker, 2006).

adressere: 1) Hvilken rolle, om nogen, spiller Gud i ens teori som stifter og opretholder af samfundets orden? 2) Hvilken slags religiøst engagement, om nogen, skal fremmes hos eller tilmed forlanges af de mennesker, der er en del af samfundet? Svarene på disse spørgsmål afgør på dybeste vis, hvordan vi forstår de efterfølgende emner. Indledningsvist vil jeg tilbyde nogle svar til disse spørgsmål og dernæst reflektere over deres betydning for de kontroversielle spørgsmål omkring liberalisme, sekularisme og naturet.

Det første spørgsmål er, hvilken rolle Gud bør spille i en politisk teori, som bygger på den noaitiske pagt. Gud er den, som indstiftede pagten i 1.Mos.9, og derfor eksisterer legitim politisk og retslig autoritet på grund af Gud. Gud siger "nu opretter jeg min pagt med jer" (1.Mos.9,9.11.12.17). Han henviser til den som "min pagt". Gud beder ikke Noa om tilladelse til at indstifte den, og han forhandler ikke om dens indhold. Ophavet til pagten er alene Guds forordning. Desuden er Gud den, som råder over pagten og udstikker dens moralske grænser. Pagten indledes med et løfte om, at Gud aldrig mere vil slå alt levende ihjel, som han havde gjort under Syndfloden, og at bevare naturens rytmer (8,21-22). Slutningen af beretningen slår fast, at Gud vil se regnbuen og huske sit løfte om at holde vandet tilbage (9,12-16). Gud er også den moralske regent over den menneskehed, som lever under pagten. Han befaler menneskene at være frugtbare og opfyldte jorden (9,1-7) og foreskriver, at mennesker selv skal administrere den rette straf for mord (9,5-6). En politisk teori, som bygger på pagten med Noa, kræver derfor en afgørende plads til Gud som ophavsmand til og hersker over samfundsordenen. På et grundlæggende niveau kan der ikke være plads til religiøs neutralitet eller menneskeligt selvstyre i en sådan teori.

Det andet spørgsmål er uundgåeligt mere kontroversielt: Hvilken slags religiøs forpligtelse skal fremmes eller kræves i samfundet? Det svar, som 1.Mos.9 antyder, er "ingen". Gud indstiftede pagten med "jer og med jeres efterkommere, med hvert levende væsen hos jer..." (9,9-

10). Hele menneskeheden er Guds pagtspartner. Teksten skelner ikke mellem troende og ikke-troende, men Gud lover at bevare dem i deres fælles liv sammen. I tillæg hertil giver Gud tre grundlæggende befalinger i forbindelse med pagten: at være frugtbare og opfylde jorden (9,1.7), at afstå fra kød med blod i (9,3-4) og at håndhæve lov og orden overfor lovovertræderen (9,5-6). Det er præcist de samme emner - formering, spisning og lederskab - som Gud gav befaling om i Skabelsesberetningen i 1.Mos.1,28-30. Befalingerne i den noaittiske pagt kommer derfor ikke til de forløste, men til mennesker, skabt og beskyttet af Gud. Befalingerne kommer ikke til folk som troende, men som mennesker. Det afgørende træk ved mennesker i den noaittiske pagt er, at Gud skabte dem i sit billede (9,6). At være bærer af Guds billede er ikke kun et privilegium for de troende, men for alle i kraft af skabelsen (1,26-27). Det faktum, at samfundsordenen eksisterer som følge af Guds forordning, betyder ikke, at den enkelte må anerkende dette for at tage del heri.

Selvom den anerkender Guds indstiftelse og overordnede styre af samfundet, må en noaittisk teori derfor rumme en social orden, som er kendetegnet af tolerance overfor forskellige religiøse bekendelser og af alle menneskers ligeværd i det sociale liv. Denne tolerance og ligeværd er ikke noget, som en sådan politisk teori går med til af praktiske grunde, men det er noget, som positivt bekræftes som en del af Guds forordning for pagten. Det betyder ikke, at religiøs mangfoldighed som sådan er noget at fejre, eller at kristendommen ikke er den ene, sande tro. Det kan heller ikke betyde, at en hvilken som helst opførsel, som en eller anden vil forsvare af religiøse grunde, skal være tilladt, eller at der ikke vil opstå meget svære kontroverser på grund af forskellige religiøse overbevisninger blandt samfundets medlemmer. Uenighed i religiøse spørgsmål er skyld i komplicerede diskussioner omkring samfundets struktur. Det rejser nogle praktiske spørgsmål om, hvordan kristne skal forholde sig til sådanne situationer og levere passende og effektive begrundelser i pluralistiske omgivelser. Men sådanne spørgsmål går

ud over rammerne for denne artikel. En politisk noaittisk teori siger blot, at et forsøg på at påtvinge religiøs ensartethed ikke er en mulighed. I princippet er samfundet for alle, og procedurer og politikker, der har til formål at udelukke eller marginalisere nogle mennesker bør undgås, så langt det er muligt.

Hvordan indvirker disse fundamentale overvejelser på spørgsmål angående liberalisme, sekularisme og naturet? En noaittisk teori har god grund til at have et kvalificeret, positivt syn på disse tanker.

For det første kan en noaittisk teori godtage de grundlæggende dogmer i en kvalificeret liberalisme. Jeg bruger liberalisme i dens klassiske betydning. Specielt kan man her betragte den grundlæggende liberale tanke, at folk bliver bragt sammen i et fælles, socialt liv, adskilt fra fælles religiøse eller metafysiske forpligtelser. Er dette en attraktiv eller blot holdbar ide? En noaittisk teori burde anse denne liberale ide for både attraktiv og holdbar, når blot der er tale om en pragmatisk og knap så ultimativ liberalisme, frem for en ideologisk og ultimativ liberalisme.<sup>8</sup> En stor fare i den liberale tradition er sammen-smeltningen af den tanke, at et samfund kan eksistere uden at være forenet af et fælles religiøst eller metafysisk dogme, med den tanke, at moralske og politiske spørgsmål skal være religiøst og metafysisk neutrale, og endda at der slet ikke findes religiøse og metafysiske sandheder. I den sidstnævnte form for liberalisme kan religiøse opfattelser måske tolereres som privatsager, men den politiske samtale kan og bør finde sted uafhængigt af sådanne. Et grundlæggende (og ironisk) problem med et sådant perspektiv er, at den opfattelse, at religiøse overbevisninger alene bør være en privatsag som ikke berører ens sociale liv, i sig selv er en slags metafysisk overbevisning, som afviser grundlæggende læresætninger hos mange af de store trosret-

<sup>8</sup> For et tilsvarende standpunkt, se Glenn A. Moots, "Politics Reformed: The Anglo-American Legacy of Covenant Theology", University of Missouri Press, 2010, kap.12. Se også David VanDrunen, "The Importance of the Penultimate: Reformed Social Thought and the Contemporary Critiques of the Liberal Society", Journal of Markets & Morality 9, Efteråret 2006, s. 219-249.

ninger. En sådan ideologisk eller ultimativ liberalisme er samtidig uliberal i sit inderste. Den udvider det praktiske behov for, at folk kan sameksistere i et samfund på trods af religiøse uoverensstemmelser til en metafysisk overbevisning om, at religion er politisk og samfundsmæssigt ligegyldig. Det kan ikke være attraktivt for en politisk teori, som bygger på den opfattelse, at Gud grundlagde og styrer samfundet gennem en pagt med den menneskelige race. En sådan liberalisme er ikke holdbar, for under dække af religiøs neutralitet er den grundlæggende negativ overfor kristendommen og mange andre religioner.

En noaittisk teori kan til gengæld finde en pragmatisk eller knap så ultimativ liberalisme attraktiv. Fra dens perspektiv er alternativet til den ideologiske liberalismes fejl ikke at længes efter kristenhedens tabte storhed. En noaittisk teori må afvise den religiøst skeptiske metafysik, men fastholder det praktiske mål at have et samfund, hvor mennesker med forskellige religiøse overbevisninger deltager i et fælles samfundsliv. Et sådant mål burde være attraktivt på grund af den form, den noaittiske pagt har. Fordi pagten er midlertidig, må den ikke blive et mål i sig selv. Men et sådant mål må også være holdbart, uanset hvor skrøbeligt og spinkelt et pluralistisk samfund er; det er holdbart, fordi Gud selv har lovet, at han (til en vis grad) vil opretholde orden og regelmæssighed i verden på trods af forskelle i religiøse tilhørsforhold.

Tilsvarende konklusioner er passende med hensyn til sekularisering. Begrebet sekulær eller verdsligt har en odios betydning for mange troende, og nogle kristne tænkere har i skarpe vendinger advaret os mod at opdele livet i det "hellige" og det "verdslige".<sup>9</sup> En sådan advarsel er forståelig ud fra legitime teologiske overvejelser. Men ikke desto mindre berøver en ureflekteret afvisning af det sekulære kristendommen for et vigtigt begreb til at forstå verden. En noaittisk teori må helt sikkert afvise en ideologisk sekularisering, men kan måske støtte en knap så ultimativ sekularisering, eller hvad David Novak

betegner "begrænset sekularisering".<sup>10</sup> Med begrebet ideologisk sekularisering forstår jeg den overbevisning, at der ikke findes noget, som er helligt, og at alt må betragtes adskilt fra Guds eksistens og teologiske sandheder. Alternativt betragter jeg en knap så ultimativ eller pragmatisk sekularisme som det at anerkende et socialt rum, der ikke er helligt eller partikulært religiøst, uden at benægte eksistensen af det hellige og uden at nægte, at Gud selv regerer over dette sekulære, sociale rum. Ligesom det udmærkede ord *liberal* er blevet kidnappet af nogle på venstrefløjen, så er det udmærkede ord *sekulær* blevet kidnappet af religiøse skeptikere. Hvorfor skulle sekulær ikke kunne henvise til *saeculum*, altså den nuværende verden - i kristen optik den verden, som går forud for Kristi genkomst? Sekulær betyder ikke gudløs. Sekulær betyder blot det fælles, sociale rum, der er adskilt fra det hellige sociale rum, som Kristus har skabt i sin kirke; det henviser blot til livet i denne tidsalder som forskelligt fra livet i den kommende i en nyskabt verden.

En begrænset og knap så ultimativ sekularisme er en meget nyttig og tilmed nødvendig tanke. Pagten med Noa har skabt et fælles, socialt rum, hvor Gud befaler alle mennesker at stifte familie, ernære sig og opretholde retfærdighed. Den styrer en tid, som er midlertidig og flygtig, varer kun, så længe jorden står (1.Mos.8,22), og er forskellig fra det himmelske rige, den hellige by (Åb.21,1), som til en start manifesterer sig i det hellige folk, kirken (1.Pet.2,9). Ved at anerkende en begrænset og knap så ultimativ sekularisme opretholder en noaittisk teori en tanke, som er meget værd i kristne øjne. Et helligt (i betydningen ikke-sekulært) samfund ville kun kunne virke tiltrækkende på kristne, hvis de regerede. Da Ny Testamente kalder de kristne "fremmede og udlændinge" i denne verden (1.Pet.2,11) snarere end dens herskere, så har de kristne ikke det privilegium at kunne definere, hvordan helligheden i et samfund skulle komme til udtryk. En ikke-ideologisk sekularisme tjener derfor til at

<sup>9</sup> F.eks. Wolters, "Creation Regained", s.10-11,53-58,65,74.

<sup>10</sup> David Novak, "The Jewish Social Contract", Princeton University Press, 2005, s.5 samt 121-22 og 203.

beskytte den kristne. Hellighed er et altomfattende begreb. Det er bedre for en kristen at leve i et samfund, som er kendetegnet af en knap så ultimativ sekularisme, hvor der er plads til at være kirke og holde fast i sin bekendelse, end at leve i et samfund, der hævder absolut autoritet over sine medlemmer. (Tænk for eksempel på kristne i Mellemøsten, der står overfor sekulære eller islamistiske alternativer).

Jeg argumenterer også for, at en noaittisk teori anerkender betydningen af naturretten, når denne forstås rigtigt. Naturretten bygger på den tanke, at mennesker er i stand til at erkende deres grundlæggende moralske forpligtelser gennem deres medfødte evner, såsom fornuft og forstand, når de står overfor det skaberværk, de er en del af. Store dele af den protestantiske verden har i de senere generationer taget afstand fra naturretten, selvom mange protestanter på det seneste er kommet til en ny forståelse af, hvordan naturretten har været at finde i deres egne traditioner og spekulerer på, om den igen burde have en plads i vores tanker omkring moral og samfundsliv.<sup>11</sup> En noaittisk teori kræver, at man skelner mellem forskellige koncepter indenfor naturretten. Nogle teorier, som lidt upræcist kan kaldes "Oplysningsteorier", er motiveret af ønsket om at finde en etik adskilt fra religiøse overbevisninger, kun ved hjælp af menneskelig fornuft. Andre teorier - såsom de historiske protestantiske - har set naturretten som Guds egen lov, der bliver kendt gennem naturlig åbenbaring.

En noaittisk teori må afvise det første koncept uden diskussion, men den favner det andet koncept. Under den noaittiske pagt bevarer Gud både den naturlige orden og mennesket som bærere af hans billede med deres individuelle evne til at kende verden og deres forpligtelser i

---

<sup>11</sup> F.eks. Stephen Grabill, "Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics" (Eerdmans, 2006); J. Daryl Charles, "Retrieving the Natural Law: A Return to Moral First Things" (Eerdmans, 2008); VanDrunen, "Natural Law and the Two Kingdoms" og "Natural Law: A Lutheran Reappraisal" red. af Robert C. Baker og Roland Cap Ehlke (St.Louis, Concordia, 2001)

den.<sup>12</sup> Gud giver eksistens og mening til alt, man ved om, og de, der ved noget, er forpligtet til at forstå og reagere, som Gud forlanger. Så selvom den noaittiske pagt modsiger tanken om en selvstyrende, naturlig orden, så giver den et stærkt fundament for, at den naturlige orden er meningsfuld og sammenhængende (fordi Gud har skabt og opretholder den) samt for den tanke, at mennesker rationelt og moralsk er i stand til at forstå de sandheder, de står overfor i det skabte (fordi de selv er skabt i Guds billede).

Langs disse linjer er naturretten meget passende anerkendt som en normativ autoritet for samfundsordenen. De fleste moralske befalinger i Skriften er rettet mod Guds forløste folk som et modsvar til hans særlige nåde overfor dem. I modsætning hertil er befalingerne fra naturretten rettet mod alle mennesker som et modsvar til Guds bevarende nåde i den noaittiske pagt. Eller sagt på en anden måde: De fleste befalinger i Bibelen fremstår som en passende respons for den troende, befalingerne under naturretten er den passende respons for den, der er skabt i Guds billede. Fordi en noaittisk teori forestiller sig et samfund for alle, i kraft af at de er mennesker, så er henvisningen til naturretten som norm i det offentlige liv på sin plads på en måde, som henvisningen til forskellige bibelske befalinger normalt ikke er.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Se en mere detaljeret argumentation i David VanDrunen, "Natural Law in Noahic Accent: A Covenantal Conception of Natural Law Drawn from Genesis 9", *Journal of the Society of Christian Ethics* 30, nr. 2, 2010, s.131-149. David Novak, hvis arbejde har stimuleret mine egne tanker om dette emne, har udviklet en teori om naturretten i forbindelse med traditionelle jødiske tanker om de syv befalinger til Noa; se særligt "Natural Law in Judaism", Cambridge University Press, 1997. Men kun i nyere bøger har han vist interesse for pagten med Noa og dens betydning for naturretten og universelle moralske forpligtelser, selvom disse tankegange stadig forekommer mig svagt udviklede i disse værker. Se "Covenantal Rights: A Study of Jewish Political Theory", Princeton University Press, 2000, s. 84-85 og Novak, "The Jewish Social Contract", kap.2.

<sup>13</sup> For at give et eksempel: Gud gav de ti bud for at definere en passende respons fra Israel efter han havde ført dem ud af Ægypten (2.Mos.20,2). Jesus gav moralbudene i Bjergprædiken til sine disciple, idet han dermed viste dem Guds riges vej (Matt.5,1). Og Paulus gav sine befalinger til medlemmer af kirken, som en følge af at de feks. var blevet oprejst med Kristus og sat med ham ved Guds højre hånd (Kol.3,1-17). Det betyder ikke, at de moralske befalinger i sådanne bibelske tekster nød-

## Retfærdighed

Jeg vender mig nu til mit andet emne, *retfærdighed*, et afgørende spørgsmål for enhver politisk teori. Hvad retfærdighed er, og hvordan man opnår den, er kontroversielle spørgsmål, men retfærdighed som ideal er næsten universelt anerkendt. I 1.Mos.9,5-6 afslører den noaitiske pagt i hvert fald tre afgørende tanker om retfærdighed. For det første indikerer 1.Mos.9,5 at Gud selv er interesseret i retfærdighed i samfundet og er dens ultimative håndhæver: "jeres eget blod vil jeg kræve hævn for". For det andet, i 1.Mos.9,5 (min fremhævelse) giver Gud mennesker opgaven med at håndhæve retfærdigheden i deres indbyrdes forhold: "den, der udgyder menneskers blod, skal få sit blod udgydt af mennesker". Det er *lex talionis*, gengældelsens lov. Den mest kendte form er "et øje for et øje, en tand for en tand"; her tager den formen "blod for blod". Alle tre ting, som 1.Mos.9,5-6 siger om retfærdighed, er vigtige, men jeg vil fokusere på den tredje. Fordi mennesker skal håndhæve retfærdigheden som redskaber for Guds retfærdighed, hvordan skal en noaitisk teori forstå retfærdighedens natur i lyset af princippet om gengældelse i 1.Mos.9,6?

Det forekommer beklageligt, at man er nødt til at stille et sådant spørgsmål. Er *lex talionis* ikke et kendetegn på primitive samfund, besat af ære og hævn, og dermed ikke et lovende princip for en overbevisende teori om samfundet? Nej, tværtimod. Den fremtrædende position, *lex talionis* har i 1.Mos.9,6, når den læses i dens større kontekst af den noaitiske pagt, giver et rigt fundament for et koncept for retfærdighed - en retfærdighed, hvis ideal er proportional gengældelse, men som samtidig er overbærende og fleksibel i praksis.

For det første repræsenterer *lex talionis* det vigtige, retslige princip om proportional gengældelse: Responsen på en uret skal matche den skade, som er sket. Som William Ian Miller siger det, "udsagnet om øjet/tanden fanger til fuldkommenhed en regel om lighed, balance og

præcision på en forbløffende måde. Det giver os mulighed for at udmåle værdien præcist."<sup>14</sup> Folk er almindeligvis enige i, at når et menneske skader et andet, så er en eller anden form for straf og/eller kompensation nødvendig af hensyn til retfærdigheden, men det er ofte vanskeligt at måle den skete skade. Hvordan måler man omfanget af skaden, hvis jeg mister mit øje som følge af en voldshandling? Hvad er et øje værd? Det er svært at tænke på noget, der er tættere på end et andet øje? Her finder vi derfor et koncept for retfærdighed, i form af lighed og proportionalitet.

Udover proportionaliteten understreger *lex talionis* ideen om redistributiv retfærdighed. Reglen i 1.Mos.9,6 identificerer tre personer, skadevolderen, offeret, og den som udmåler retfærdighed. Men når 1.Mos.9,6 overvejer den retfærdige følge af en forbrydelse, fokuseres der ikke på offeret, men kun på skadevolderen og den, der straffer. Den sidste skal udgyde den førstes blod for at give ham det, han fortjener. Til og med henvisningen til Guds billede sidst i verset understreger dette. De fleste antager, at henvisningen til Guds billede skal forklare det uskyldige offers stilling (ie. mord er forkert, fordi man slår en bærer af Guds billede ihjel), men det er mere sandsynligt, at henvisningen tjener til at forklare den autoritet, som et menneske har til at straffe (ie. mennesker kan retfærdigt straffe hinanden, fordi de afspejler en Gud, som kommer med retfærdige domme). Jeg vender tilbage til spørgsmålet, men her og nu er det tilstrækkeligt at slå fast, at 1.Mos.9,6 fokuserer på retfærdighed i form af gengældelse, altså at sikre at skadevolderen bliver genstand for en passende skade selv som gengæld for sin forbrydelse, administreret af en som er autoriseret til at håndhæve det. Nicholas Wolterstorff har nyligt arbejdet med spørgsmålet, om retfærdighed skal forstås som "den rette orden" (som fokuserer på folks pligter med henblik på et ordnet samfund) eller på "medfødte rettigheder" (som fokuserer på de retmæssige krav, et men-

---

vendigvis er irrelevante for andre. Men det betyder, at buddene i disse vers ikke som sådan kan rettes mod den pluralistiske offentlighed.

---

<sup>14</sup> William Ian Miller, "Eye for an Eye", Cambridge University Press, 2006, s. 30

neske har på bestemte friheder eller goder).<sup>15</sup> 1.Mos.9,6 fokuserer på gengældelse overfor den, der ikke levede op til sin pligt til ikke at slå ihjel, snarere end på kompensation til eller genoprettelse af offeret. Dette forekommer mig at understrege straf som et spørgsmål om at opretholde orden i samfundet. Selvom kritikere af vores straffesystem ofte kan kaste en sky af mistro over tanken om gengældelse eller straf, vil en noaittisk forståelse af retfærdighed anerkende, at mennesker har pligter og skal lide en proportional skade til gengæld for at overtræde dem.

Alligevel kan en analyse af retfærdighed i lyset af den noaittiske pagt ikke slutte her. Selvom jeg ikke er enig i alle hans argumenter, så har Wolterstorff en overbevisende pointe i, at noget afgørende går tabt, hvis vi forlader tanken om medfødte rettigheder. Desuden rejser tilhængere af genoprettende retfærdighed nogle relevante indvendinger i og med, at selvom straffen af lovovertrædere måtte udgøre en del af vores retslige system, så må kompensation til ofre og genoprettelsen af brudte sociale bånd også spille en rolle.<sup>16</sup> Budet om den gengældende retfærdighed i 1.Mos.9,6 efterlader os ikke ude af stand til at forholde os til den slags spørgsmål. *Lex talionis* er forbløffende nuanceret, og to ting indikerer, at genoprettelsen af ofrene falder indenfor rammerne af *lex talionis*.

For det første giver *lex talionis* os et passende udtryk for den retfærdige længsel efter hævn, som mange ofre for menneskelig uretfærdighed oplever. Selvom tilsyneladende oplyste moderne sind måtte se ønsket om hævn som noget uædelt, der må undertrykkes, så kan man argumentere for, at *lex talionis* afspejler en dybere forståelse af menneskets natur. De fleste vil helt naturligt ønske hævn, og et sådant ønske kan være retfærdigt.<sup>17</sup> Jeg er et menneske, som er

skabt i Guds billede, og det er objektivt forkert at skade mig, ikke blot subjektivt ubehageligt for mig. Det er selvisk og uretfærdigt at ønske en uforholdsmæssig hævn over den, som har gjort mig uret, men historisk har *lex talionis* netop tjent til at afværge hævn, der er ude af proportioner. Ved at foreskrive et legalt og afmålt udtryk for ønsket om hævn, tager *lex talionis* faktisk mere hensyn til offerets skader og hvad der skal til for at genoprette ham og afværge varig modvilje, end de forestillinger om retfærdighed, der behandler hævn som noget, der er for moralsk fordærvet til at blive anerkendt.

For det andet så viser *lex talionis* en dyb omsorg for ofrenes genoprettelse gennem muligheden for materiel kompensation. Selv hvis man anerkender det rimelige i, at ofrene får en mulighed for hævn, så kan man ikke ignorere det faktum, at de ofte også har brug for kompensation for smerter, lægeregninger, tabt arbejdsfortjeneste eller noget lignende. Dette kan se ud som en afgørende fejl ved *lex talionis*. Hvor tilfredsstillende det end måtte være for den, der har mistet en arm på grund af en andens grusomhed, at se denne miste sin egen arm, er det stadig et indlysende faktum, at han ikke længere kan passe sit arbejde (f.eks. kan han være pianist) og han er nødt til at forsørge sin familie. Men historiske fakta viser, at samfund hvor gengældelsesprincippet var fremtrædende, ofte håndhævede det gennem økonomisk kompensation frem for gennem fysisk lemlæstelse.<sup>18</sup> I sådanne tilfælde ville den trussel om fysisk retshåndhævelse, som lå i baggrunden, gøre det lettere at nå til enighed om en økonomisk kompensation for en given skade. Hvor meget er et øje værd? Hvis man ved, hvor mange penge en forbryder er villig til at betale for at beholde sit øje, og hvor mange penge et offer er villig til at godtage i stedet for retten til at tage forbryde-

<sup>15</sup> Se Nicholas Wolterstorff, "Justice: Rights or Wrongs", Princeton University Press, 2008, i særlig grad del 1.

<sup>16</sup> Se f.eks. Christopher D. Marshall, "Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime and Punishment", Eerdmans, 2001.

<sup>17</sup> For eksempler på betydelige studier, se Miller, "Eye for an Eye"; G. Murphy, "Getting Even: Forgiveness and Its Limits", Oxford University Press, 2003; Peter A French, "The Virtues of

Vengeance", University Press of Kansas, 2001; og Susan Jacoby, "Wild Justice: The Evolution of Revenge", Harper & Row, 1983.

<sup>18</sup> For en diskussion af dette emne med særlig fokus på *lex talionis* i Moseloven i Gamle Testamente, se Joe M. Sprinkle, "The Book of the Covenant: A Litterary Approach", Sheffield Academic Press, 1994, s. 94-95 og Jonathan Burnside, "God, Justice and Society: Aspects of Law and Legality in the Bible", Oxford University Press, 2011, s.276-277.



rens øje, så kan man sikkert nå frem til et godt svar på det pågældende spørgsmål.<sup>19</sup>

Gennem en nuanceret håndhævelse af *lex talionis* kan og bør en noaittisk teori på en og samme tid tage hensyn til en proportional gengældelse overfor forbryderen og en tilstrækkelig kompensation til offeret. Man bør tillige overveje et relateret spørgsmål: Er der plads til nåde i en noaittisk forståelse af retfærdighed? Konteksten til 1.Mos.9,6 indikerer, at det afhænger af, hvad man mener med "nåde". Der er ikke plads til tilgivelse, men plads til overbærenhed.

Der er ikke plads til tilgivelse som et middel til at formilde de strikse principper om gengældelse, fordi samfundslivet lever og ånder i regi af den noaittiske pagt.<sup>20</sup> Tilgivelse for uretten er i modsætning til retfærdighedens krav, medmindre en passende soning tilvejebringes, men den noaittiske pagt tilbyder ikke en sådan. Herren Jesus Kristus har ganske vist gennem sit blod under den nye pagt tilvejebragt soning for sit folks synder, indbyggerne i det himmelske rige. I det rige er kravet om gengæld gjort tavst, og retfærdigheden er etableret. Gudsrigets forfatning, Bjergprædikenen, forbyder derfor håndhævelsen af *lex talionis* og påbyder os at vende den anden kind til (Mark.5,38-42). Kirken, som det nuværende udtryk for dette rige (Matt.16,18-19) håndhæver ikke menighedstugt for at udmåle en retfærdig straf gennem tvang, men for at bane vej for omvendelse og forsoning mellem brødre og søstre i kraft af Guds Ord (se Matt.18,15-20; 1.Kor.5; Gal.6,1-2). Kristus gav sit liv for kirken (Ef.5,25-27), ikke for staten. Kirken elsker, fordi Gud elskede den først i Kristus (1.Johs.4,9-11), og derfor tilgiver den rundhåndet. Men de civile myndigheder, som tjener under den noaittiske pagt, har ingen ret til at tilgive overtræderen. Dette gælder også for kristne myndigheds personer, eftersom de handler på lovens vegne og under dens autoritet.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Se Miller, "Eye for an Eye", kapitel 4.

<sup>20</sup> For et modsatrettet synspunkt se Oliver O'Donovan, "The Ways of Judgment", Eerdmans, 2005, kapitel 6.

<sup>21</sup> For en grundig argumentation for disse synspunkter, se også David VanDrunen, "Bearing Sword in the State, Turning Cheek in the Church: A Reformed Two Kingdoms Interpretation of Mathew 5:38-42", Themolios 34, nov.2009, s.322-334.

Alligevel er der plads til overbærenhed for at afbøde den noaittiske pagts strikse krav om retfærdighed. Den pagt tilbyder ikke forløsende og tilgivende nåde, men den er gennemsyret af såkaldt almindelig nåde. Pagten bygger ikke på fyldestgørelsen af Guds retfærdighed på Kristi kors, men i den midlertidige udskydelse af den endelige dom over en falden verden (1.Mos.8,21-22; 9,11.15). Ligesom Gud forbliver retfærdig, selvom han tilbageholder det fulde udtryk for den retfærdighed, så kan bærerne af hans billede, som er kaldet til at håndhæve retfærdighed (1.Mos.9,6), retfærdigt beherske deres stræben efter en striks og ubøjelig retfærdighed. Ikke enhver uret i denne verden kan få sin retfærdige straf, og ikke enhver uret skal. Overbærenhed, ikke tilgivelse, er den dyd, som lægger en dæmper på de strikse krav om gengældelse i en noaittisk teori.

Det signalerer også, at civile love bør være beherskede, fleksible og omtrentlige. Det er ikke muligt at udregne, hvordan og hvornår overbærenhed skal overtrumfe en striks retfærdighed. Der må gives plads til det viise skøn hos lovgivere og dommere, hvad angår at formulere og fortolke loven på en måde, som tager hensyn til samfundets stadigt skiftende omstændigheder. Det noaittiske ideal om en retfærdighed, der er proportional, gengældende, genoprettende og overbærende kan kun føres ufuldkomment ud i livet. I samfundet må vi stille os tilfredse med trinvis forbedringer og stræben efter endnu bedre tilnærmelser til idealet. Den fulde opfyldelse af retfærdigheden findes kun i Gudsriget gennem Jesu død og opstandelse.

## Autoritet

Et andet klassisk fokusområde indenfor politiske teorier er autoritet. Et samfund indebærer koordinerede aktiviteter mellem mange, og derfor kræver det, at nogle mennesker anerkendes som havende autoritet til at formulere, fortolke og håndhæve loven. Hvorfra stammer denne autoritet? Hvad er grænserne for deres autoritet, og under hvilke omstændigheder er andre løst fra deres forpligtelse til at adlyde dem? Dette afsnit kan ikke adressere alle disse spørgsmål,

men præsenterer nogle generelle parametre for at anerkende autoritet i en noaitisk teori. Jeg argumenterer for, at mennesket som bærere af Guds billede både giver fundamentet for udøvelse af autoritet og grænserne for dens rette brug.

Rom.13,1-7 har fyldt meget i kristen tænkning omkring loven og samfundet, fordi det er den eneste større tekst i Ny Testamente, som adresserer den civile regering. Teksten siger lige ud, at de civile myndigheder har autoritet, som er givet af Gud, og som (i hvert fald til dels) består i at straffe lovovertrædere med sværdet. Den slår også fast, at den kristne har pligt til at adlyde disse myndigheder. Alligevel lader Rom.13 mange vigtige spørgsmål om autoritet ubesvarede. For det første forklarer den ikke, hvornår og hvordan Gud har givet mennesker en sådan autoritet. Rom.13 siger blot, at myndighederne har deres autoritet fra Gud; den anerkender en autoritet, som allerede er til stede i verden. Den definerer heller ikke grænserne for myndighedernes autoritet. Andetsteds gør Skriften det klart, at myndighedernes autoritet ikke er absolut (f.eks. Apg.4,18-20), men Rom.13 definerer ikke, hvor grænsen går. Kort sagt forklarer Rom.13 ikke, hvordan Gud gav autoritet eller udpeger dens grænser. Vi efterlades til at spørge, om andre bibelske tekster giver den information, som Rom.13 synes at tage for givet. Men den noaitiske teori adresserer faktisk disse spørgsmål.

Jeg nævnte tidligere, at selvom en henvisning til Guds billede i 1.Mos.9,6 oftest antages at forklare, hvorfor mord er forkert, så er det mere sandsynligt, at det forklarer, hvorfor mennesker har autoritet til at straffe lovovertrædere. Verset i sig selv er tvetydigt. Vendingen "for i sit billede skabte Gud skabte mennesket" kunne forklare enten, hvorfor det er "af mennesker", at mordrens blod skal udgydes, eller hvorfor den rette respons på mord er dødsstraf. Den første fortolkning er overbevisende. På det tidspunkt, hvor læserne af 1.Mosebog når til kapitel 9, er Guds billede som begreb fyldt med mening. I fortællingen om Guds skabelse af mennesket i sit billede i 1,26-27 er den bærende tanke, at

mennesket er Guds kongelige repræsentanter, som har autoritet til at udøve herredømme på Guds vegne over denne verden: "Gud sagde: »Lad os skabe mennesker i vort billede, så de ligner os! De skal herske over havets fisk, himlens fugle, kvæget, alle de vilde dyr og alle krybdyr, der kryber på jorden.«"<sup>22</sup> Gud havde udøvet sin endelige autoritet over verden ved at skabe og organisere den, og nu skaber han mennesker i sit billede til at regere under sig selv. Det er sandt, at der ikke ville være noget i vejen med at henvise til Guds billede for at forklare omfanget af den forbrydelse at begå mord, men det er mere i tråd med 1.Mosebog 1 at forstå henvisningen til Guds billede i 1.Mos.9,6 som noget, der peger på menneskets kongelige råderet og derfor som en forklaring på, hvorfor mennesket har autoritet til at håndhæve retfærdighed.<sup>23</sup>

En noaitisk teori bør derfor forstå civile myndigheders autoritet som afledt af den oprindelige menneskelige autoritet som følge af at være skabt i Guds billede. Myndighedernes specifikke autoritet til at bære sværd og ramme lovovertræderen (som beskrevet i Rom.13) bygger på den generelle autoritet til at herske og dermed til at håndhæve retfærdighed under *lex talionis*, som mennesker har som bærere af Guds billede. Det indebærer, at eksistensen af autoritet i samfundet er noget naturligt. Gud kom ikke til menneskeheden på et givet tidspunkt og gav autoritet til mennesker, som aldrig før havde haft den. Menneskers autoritet stammer ganske vist fra Gud, men fra naturretten frem for fra den positive, givne ret, som følge af skabelseshandlingen snarere end som følge af et dekret.

---

<sup>22</sup> For nogle relevante eksegetiske argumenter, se f.eks. J. Richard Middleton, "The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis I", Brazos Press, 2005, kap.2; W. Randall Garr, "In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity and Monotheism", Brill, 2003, kap.7; samt David J. A. Clines, "Humanity as the Image of God" i "On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays", 1967-1998, bind 2, Sheffield Academic Press, 1998, s.482-95.

<sup>23</sup> For yderligere argumenter til støtte for en sådan fortolkning, se Steven D. Mason, "Another Flood? Genesis 9 and Isaiah's Broken Eternal Covenant", Journal for the Study of the Old Testament 32, nr. 2, 2007, s.192-193; Garr, "In His Own Image and Likeness", s.163; og Meredith G. Kline, "King Prologue", s.252,253.

Jean Porter har derfor ret i at se spørgsmålet om retslig autoritet som et udslag af naturretten og dermed at se autoritet som en "naturlig relation" der "i sidste ende bygger på Guds visdom, som den kommer til udtryk i hans frie handling, hvormed han skabte os som skabninger af en bestemt slags".<sup>24</sup> Det samfund, som Gud genoprettede efter Syndfloden, er et, som passer til den slags skabninger, der skal bebo det.

Den noaittiske pagt hjælper os derfor til at forklare et af de spørgsmål, som Rom.13 ikke adresserer: Gud har givet autoritet til mennesker til at bære sværd i kraft af den naturlige myndighed, som følger af at være skabt og opretholdt i hans billede (selvom der ikke her er plads til at diskutere det store spørgsmål om, hvilke myndighedspersoner der med rette er i deres embede). Desuden adresserer den noaittiske pagt det andet spørgsmål om grænserne for civile myndigheders autoritet. Som nogle, hvis autoritet er afledt af det generelle menneskelige embede at være bærer af Guds billede, så er myndighederne først og fremmest begrænset i deres autoritet af kravet om at operere under den lov, som er givet af den Gud, hvis billede, de bærer. Udover denne måske indlysende pointe er der tre yderligere overvejelser, som skaber grænser for udøvelsen af autoritet.

For det første er autoritet af natur repræsentativ og må udøves af hensyn til det fælles bedste, ikke for personlig vinding. Fordi retten til at kræve soning fra lovovertræderen udspringer af Guds billede (1.Mos.9,6), og ethvert menneske er bærer af Guds billede, så har hver enkelt på et grundlæggende plan ret til at tage et øje fra den, som har taget hans øje. Et udviklet og stabilt samfund, hvor man for det meste ikke tillader den enkelte at tage sin egen hævn, er ikke desto mindre bygget på denne naturlige ret. Når lovgiver laver regler for at løse konflikter, og når en dommer fastslår deres anvendelse i den konkrete sag, så håndhæver man parternes egen autoritet, på deres vegne og til deres bedste, idet man sikrer, at retfærdigheden sker fyldest, og at den stærkere eller klogere part ikke trods de ret-

mæssige krav fra den anden part. Hvis en myndighedsperson handler på egne vegne og modsat de retmæssige krav fra dem under hans autoritet, så løsrives hans handling fra den naturlige autoritet, som alle, der bærer Guds billede, besidder, og er i virkeligheden ikke længere autoritet, men blot magtudøvelse.

For det andet er en myndighedsperson begrænset af anden retmæssig autoritet indenfor samfundet. Den iboende sociale natur af Guds billede sætter grænser for politisk og retlig aktivitet. Myndighedspersoner må ikke blot handle med de mennesker, de regerer, som individer, men som sociale institutioner og må anerkende den retmæssige autoritet, der er gemt i sådanne institutioner. 1.Mos.9,1-7 er kortfattet og giver ikke en udtømmende liste af legitime sociale institutioner, men den nævner en enkelt, nemlig familien, idet den begynder og slutter med befalingen om at være frugtbar og mangfoldiggøre sig. Et aspekt af at bære Guds billede og herske over denne verden er at føde og opdrage børn. Fra skabelsen skabte Gud mennesket i sit billede, både mand og kvinde (1.Mos.1,27) med den opgave at formere sig (1,28) - som skal opfyldes i familien (2,22-24). Desuden må autoritet findes indenfor familien, som det femte bud viser. Ved at anerkende familiens opgaver indikerer den noaittiske pagt, at myndighederne ikke kan overskride grænserne for familiens autoritet. Familiens integritet sætter klare grænser for myndighedspersoner, og den retmæssige autoritet, der tilhører andre legitime sociale enheder, som vi kan identificere, sætter andre grænser for statslige indgreb.

Som det tredje og sidste er myndighedspersoners autoritet begrænset af det faktum, med Oliver O'Donovans ord, at "myndigheders autoritet ligger i myndighedsudøvelsen".<sup>25</sup> O'Donovan er ikke fortalende for en minimalistisk, libertariansk regering, men ønsker at afklæde staten enhver forestilling om suverænitet. Som domme er dens handlinger reaktive, idet den efterfølgende udtaler sig om handlinger, der har fundet sted i samfundet.<sup>26</sup> Selvom O'Donovan ikke selv

<sup>24</sup> Jean Porter, "Ministers of the Law: A Natural Law Theory of Legal Authority", Eerdmans, 2010, xv.5.

<sup>25</sup> O'Donovan, "The Ways of Judgement", s.3

<sup>26</sup> O'Donovan, "The Ways of Judgement", s.8-9

overvejer det, stemmer den noaittiske pagt interessant nok med hans generelle betragtninger. Den autoritet, som er beskrevet i 1.Mos.9 er en respons på begået uret, ikke et proaktivt forsøg på at skabe et jordisk utopia (selvom det med O'Donovans ord "fremadrettet skaber plads" til handlinger i samfundet<sup>27</sup>) Tilstedeværelsen af denne tanke i den noaittiske pagt rejser dog tvivl om O'Donovans syn på, at det er Kristi ophøjelse, der har afklædt myndighederne for deres autoritet, når man ser bort fra rene retshandlinger.<sup>28</sup> Tværtimod er den autoritet til retsudøvelse, som gives myndighederne i Rom.13, identisk med den, det, som beskrives i 1.Mos.9,6 hvor en sådan autoritet er naturlig, bygget på at mennesket er skabt i Guds billede.<sup>29</sup>

At myndighederne naturligt er begrænset til at håndhæve lov og orden og ikke er det gennem et guddommeligt dekret efter opstandelsen er tydeligt ud fra en pointe, som før er fremført. Myndighedspersoners legitime autoritet stammer fra den generelle autoritet, som alle mennesker har som bærere af Guds billede. Derfor må myndighedspersoner regere på en måde, som anerkender andres identitet som bærere af Guds billede. I hjertet af at være bærer af Guds billede, ligger desuden at herske over denne verden (1.Mos.1,26-28). Hvis medlemmer af samfundet derfor mister deres frihed til forskellige opgaver, som således knytter sig til at herske, fordi en proaktiv statsmagt søger at gøre dette for dem, så bliver de mindre end menneskelige, slaver af det skabte i stedet for herskere over det skabte. Hvis man ser statens opgave som grundlæggende at opretholde lov og orden retrospektivt i modsætning til proaktive handlinger, så beskytter det alle menneskers frihed og ansvar fra at blive lagt i hænderne på de få. Tanken om Guds billede i 1.Mos.1 og 9 antyder, at andre end staten skal lede udviklingen og fremskridtet i sam-

fundet.<sup>30</sup> Myndighederne har den vigtige opgave at opretholde lov og orden og dømme lovovertrædelser undervejs, for derigennem at skabe rum for retfærdige handlinger fremadrettet.

## Konklusion

Når kristne reflekterer over kristne tanker om samfundet i løbet af de sidste hundrede år, har de det privilegium ikke kun at betragte disses styrke, men at overveje hvordan de kan styrkes i lyset af de udfordringer, som venter kommende generationer. Jeg har her antaget, at doktrinen om de to riger har en betydningsfuld plads i den reformerte tradition før det 20. århundrede, og at der er bibelske grunde til, at denne burde genovervejes, forfines og genanvendes i reformerte tanker om samfundet idag. Hvis udfordringen tages op, vil den give rige ressourcer til troende, som vil udvikle en politisk teori i tråd med deres kristne overbevisning. Den noaittiske pagt, som kom efter Syndfloden, og gennem hvilken Gud bevarer og styrer den nuværende verden, tilbyder et solidt fundament til at bygge sådanne teorier på, og for omhyggeligt og velovervejet at reflektere på spørgsmål om tro, retfærdighed og autoritet i det offentlige rum.

---

<sup>27</sup> O'Donovan, "The Ways of Judgement", s.9

<sup>28</sup> O'Donovan, "The Ways of Judgement", s.4-5. Se også O'Donovans argument i "The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology", Cambridge University Press, 1996.

<sup>29</sup> For en anden kritik af O'Donovans påstande, som bygger på tanen om naturlig autoritet (omend forskellig fra min analyse på afgørende punkter), se Porter, "Ministers of the Law", s.226-234.

---

<sup>30</sup> Se en tilsvarende pointe i O'Donovan, "The Ways of Judgement", s.61