

Vigtigheden af det Penultimative

Af David VanDrunen

*Robert B. Strimple associate professor i systematisk teologi og kristen etik
på Westminster Seminary i Californien.*



Kirkepolitik
Et projekt under Kristent Institut

^{1 2} I denne artikel om dagens kritik af det liberale samfund, primært udfra et teologisk ståsted, bruger jeg ikke "liberal" i betydningen frisindet eller ideologisk venstreorienteret,³ men i den klassiske betydning som betegnelse for et frit, åbent, tolerant og pluralistisk samfund. Et liberalt samfund er kendetegnet af ytringsfrihed og trosfrihed, demokratisk deltagelse i beslutningsprocessen, frie markeder samt lov og orden. Det støtter sig til forestillingen om, at en begrænset, fælles moralnorm for samfundet er muligt til trods for religiøse forskelle. Det liberale samfund er et ideal, som det amerikanske eksperiment fra dets undfangelse har favnet, og som USA og andre vestlige lande fortsætter med at eksportere til andre, ikke-liberale lande rundt om i verden. Det er dog også et ideal, som en række prominente filosoffer og teologer på det seneste har udsat for stærk kritik, ofte på vegne af ortodoks kristen teologi, eller i det mindste noget, der ligger tæt på. Disse kritikere retter ikke deres angreb mod misbruget af særlige friheder eller kendetegn, som ofte forbindes med det liberale samfund (men som kunne favnes uden også at favne dette), men på selve det liberale samfunds kerne, ideen om et fælles samfundsliv, der ikke bygger på en fælles religiøs eller filosofisk grundvold.

Deres kritik rejser vigtige spørgsmål og udfordrer mange teologiske traditioner. Selvom jeg her adresserer et katolsk publikum, ønsker jeg først og fremmest at rette disse spørgsmål og udfordringer til min egen reformerte tradition, omend med en bevidst modsatrettet drejning.⁴

¹ Ordet "penultimate" betyder direkte oversat "næstsidst", men anvendes her om noget, der netop ikke er ultimativt, absolut og fuldkomment. Man kunne måske have oversat det med "semiultimativt" eller alternativt "næstbedst", på samme måde som demokratiet af mange er betegnet som den næstbedste styreform, og pointen med ordet "penultimativ" fanges godt som "det bedste, man pragmatisk kan opnå i en ufuldkommen verden". Jeg har imidlertid valgt at bibeholde ordet som et til lejligheden skabt kunstord, for hverken at tabe eller skabe konnotationer, som ikke var tilsigtede. [overs.anm.]

² Artiklen blev præsenteret i en mere koncentreret form i Acton Institute's Calihan Lecture i november 2005 på Westminster Seminary i Californien i forbindelse med forfatterens modtagelse af Novak prisen for 2004. Senere trykt i Acton Institutes magasin "Journal of Markets and Morality". Oversat og bragt med tilladelse.

³ Det sidste særligt relevant i en amerikansk kontekst, hvor ordet "liberal" betyder noget ganske andet end i en europæisk sammenhæng. [overs.anm.]

⁴ Uagtet, at forfatteren tager udgangspunkt i sin egen teologiske tradition, så er problemstillingerne universelle og derfor af relevans ikke blot for katolikker eller reformerte, men også for

Jeg hævder, at den dominerende tilgang til samfundstænkningen blandt reformerte i det sidste århundrede

- som man kan betegne kuyperiansk eller neo-calvinistisk - har kommet dagens kritik af det liberale samfund i forkøbet på mange måder og giver meget intellektuel ballast til den kritik, men jeg vil også hævde - med en måske uventet drejning - at tilgangen i den ældre reformerte og post-reformerte æra, som det tyvende århundredes reformerte samfundsforståelse har vendt sig fra, meget vel tilbyder en anden teologisk respons til kritikken af liberalismen og det liberale samfund. Den ældre tilgang, som henviste til begreber som naturretten og doktrinen om de to riger, blev ikke i sin tid taget i anvendelse for at forsvare et liberalt samfund - en sådan påstand ville være absurd. Det, som den tilbyder, er et fascinerende og i store træk glemt alternativ til dagens begreber i debatten om det liberale samfund og dets svagheder; den tilbyder et afbalanceret og *indirekte* teologisk forsvar for dette. Det dikterer ikke det liberale samfund som selve den kristne samfundsforståelse, men den giver mange grunde til at værdsætte det. Denne ældre, reformerte tilgang giver desuden grund til at tro, at et relativt velstående, pluralistisk samfund er muligt uden at forpligte nogen til religiøs relativisme eller fritænkning. Jeg vil derfor afslutte denne artikel med nogle refleksioner over, hvorfor kristne bør være kritisk positive overfor det liberale samfund som den bedste og måske indtil videre eneste samfundsmode, der både egner sig til den nuværende tidsalder og giver udsigt til et relativt fredeligt, velstående og retfærdigt samfund.

Dagens kritik af det liberale samfund

Allerførst vil jeg kort nævne den nutidige kritik af det liberale samfund, som jeg omtalte før. Måske var det første angreb udgivelsen af Alisdair MacIntyres tour de force "After Virtue" i 1981.⁵ Fra et mere direkte teologisk perspektiv har fortalene for radikal ortodoksi (RO), Stanley Hauerwas og Oliver O'Donovan, hver på sin måde kritiseret det liberale samfund og inspire-

danske fri- og folkekirkelige sammenhænge. [overs.anm.]

⁵ Alisdair MacIntyre, "After Virtue", 2. udg. (1981, University of Notre Dame Press, 1984)

ret teologiske alternativer, som ser ud til at kunne forme debatten i årene, der kommer.

Den radikale karakter af MacIntyres arbejde er utvivlsomt en væsentlig forklaring på, hvorfor det har haft så stor indflydelse og været så provokerende. MacIntyre udfordrede ikke blot aspekter af den herskende orden, men selve ordenen i sig selv. Han hævder, at vi befinder os i en katastrofal situation, hvor der ikke er nogen rationel måde at nå frem til moralsk enighed eller afveje kravene fra rivaliserende præmisser. Alle nutidige moralske argumenter anser han for at være "rationelt ubestemmelige".⁶ I førmoderne tid, hævder MacIntyre, var etikken bygget ind i et menneskesyn, der forudsatte et *telos*, et endemål eller formål som mennesker skulle efterstræbe i løbet af sit liv. Udfra dette blev de enkelte mennesker identificeret gennem deres medlemskab af forskellige sociale grupper. I moderne tid ændrede dette sig, og i sidst i 1700-tallet og i begyndelsen af 1800-tallet var et nyt syn blevet dominerende. Mennesket blev ikke længere forstået udfra *telos* og udfra sit medlemskab af fællesskaber, men som "en individ forud for og adskilt fra alle roller" i et *telos*-frit miljø.⁷ Det autonome moralske subjekt blev udgangspunktet for moralske argumenter, hvis det kan kaldes moralske argumenter i det hele taget.⁸ Fragmenter af ældre tiders traditioner og moralske termer og retningslinjer hænger stadig ved, men taget ud af deres sammenhæng. Folk udveksler moralske påstande, men sådanne påstande kan aldrig afgøres på grund af tabet af en fælles, offentlig rationale eller retfærdiggørelse af sådanne. I MacIntyres analyse opstod det liberale samfund i forbindelse med en intellektuel og kulturel katastrofe, som har skabt moralsk kaos og dystre udsigter for menneskelig trivsel. Genopdagelsen og genskabelsen af en form for førmoderne kommunitarisme er den nødvendige modgift.

Mange tilsvarende temaer kan findes i Hauerwas' teologiske arbejde, som anerkender gælden til MacIntyre (selvom den mennonittiske teolog John Howard Yoder nok har en mere umiddelbar indflydelse på Hauerwas' tanker). I

det, som stadig er hans vigtigste værk, hævder Hauerwas også, at vi lever i en kaotisk og moralsk fragmenteret verden, der på den ene side er kendetegnet af frihed, autonomi og personlige valg og på den anden side af forsøg på at opbygge det moralske liv adskilt fra historien og samfundsfællesskabet. Som respons på dette forkaster Hauerwas jagten på en universel, fællesmenneskelig moral bygget på menneskets natur, til fordel for en særskilt kristen etik, som er narrativ i sit væsen. Han hævder, at den kristne etik udspringer af et særligt folks historie, i et narrativ som former deres fællesskab og kalder kristne til at være tro mod deres liv i Guds rige. Kristenlivet handler derfor først og fremmest om kirkens fællesskab, ikke om enkeltpersoner. Kristen samfundsetik handler ikke om at finde fodslag med ikke-troende gennem naturretten, men om at være kirke, være et etisk fællesskab. Kristne skal engagere sig i politik ved at vidne overfor verden om Guds fredsrige og ved at vise utilstrækkeligheden ved politik, som bygger på tvang.⁹ I lyset af denne grundforståelse har Hauerwas i sine omfattende værker over de sidste årtier rettet en ofte giftig kritik mod tanken om et liberalt samfund, og hvordan dette har sat dagsordenen for kirken. Et nøgleelement i hans kritik af det liberale samfund er hans angreb på kapitalismen, som han hævder har skabt et miljø, hvor kortvarige forpligtelser bliver normen, og som ikke blot ødelægger arbejderklassen ved løbende at gøre dens færdigheder overflødige, men også forestillingen om livslange forpligtelser i ægteskab og familie.¹⁰

En anden stemme, som har rejst sig med nogen styrke i de senere år og har sluttet sig til det kor, som angriber det liberale samfund, er radikal ortodoksi eller RO. Ophavet til denne bevægelse kan måske spores til John Milbanks værk fra 1990 "Theology and Social Theory", som måske stadig er RO's vigtigste tekst. Milbank anerkender også sin gæld til MacIntyre, selvom han forsøger at gå videre med sin kritik end MacIntyre, som han mener er for venligssindet

⁶ Ibid, s.5-6,8,11

⁷ Ibid, s.59

⁸ Ibid, s.77

⁹ Stanley Hauerwas, "The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics" (University of Notre Dame Press, 1983)

¹⁰ Se f.eks. Stanley Hauerwas, "A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy and Postmodernity" (Brazos, 2000), s. 50-51.

over antikkens fornuft.¹¹ Milbank hævder, at moderne samfundsteori, som siges at bygge på sekulær, autonom fornuft, i virkeligheden er et kætteri, en parasit på ortodoks kristendom, og at den ikke kan retfærdiggøres rationelt mere end kristen ortodoksi kan. Efter hans mening, og efter hans mange disciples mening, som har udviklet hans tanker i forskellige retninger, så er forestillingen om det sekulære tæt knyttet til klassisk liberalisme. Begge afhænger af forestillinger om autonom fornuft og et atomistisk, individualistisk syn på samfundet.¹² Tilhængere af RO har beskrevet kristen teologi som det eneste, der kan besejre nihilismen i dagens liberale samfund¹³ og har forsøgt at forny et ontologisk fundament for samfundslivet, der bygger på kristen platonisme. De begræder tanken om fælles moral og universel etik bygget på naturen.¹⁴ Ligesom Hauerwas har RO-bevægelsen rettet en skarp kritik mod kapitalismen som et aspekt ved det liberale samfund. Milbank deler f.eks. Hauerwas' påstand om, at kapitalismen underminerer alle langsigtede relationer.¹⁵ En række fortalere for RO behandler kapitalisme som en altomfattende livsverden, hvilket gør kapitalisme til en rival til kristendommen, en rivaliserende gud, som er den kristne tros modsætning, og som fortærer kirken.¹⁶ Selvom nogle RO-skrivere, der interesserer sig for økonomi, afviser forestillingen om, at kapitalisme og socialisme er de eneste to modpoler,¹⁷ efterlyser andre direkte afskaffelsen af kapitalismen og etableringen af et socialistisk samfund, omend en kristen socialisme i stedet for en marxistisk eller statsocialistisk.¹⁸ I almindelighed er disse fortalere for RO tilhængere af en særlig kristen

tilgang til det økonomiske liv og i hvert fald i ét tilfælde for, at kirken skal danne grundlaget for en politisk økonomi.¹⁹

En anden nutidig stemme, som har ytret kritik af det liberale samfund er den mere moderate og beherskede Oliver O'Donovan. I hans elegante værk, "The Desire of the Nations", drøfter O'Donovan udviklingen af den liberale tradition fra dens klassiske oprindelse til dens senmoderne udtryk. Han ser det liberale samfund som udspringet af et filosofisk tab af troen på absolutte og endelige mål for samfundet og en tilhørende internalisering af moral, som førte til en adskillelse af teologi og politik og til en afvisning af muligheden for at løse uoverensstemmelser gennem argumenter for sandheden.²⁰

O'Donovan efterlyser en fornyet teologisk tilgang til politik og for en kvalificeret genoptagen af forestillingen om den kristne verden. Han hævder, at Kristi ophøjelse indebar Guds sejr over denne verdens kræfter, som, selvom de er underlagt Kristus og hans rige, stadig får en vis begrænset plads og autoritet til at varetage håndhævelsen af lov og orden i den nuværende tidsalder. I princippet har de ingen magt, men Kristi rige har endnu ikke fuldt ud manifesteret sig.²¹ Den kristne verden, på ældre dansk og på engelsk "Christendom", altså "forestillingen om en konfessionel kristen regering", er ikke et af kirkens projekter, men et gensvar på kirkens mission, ikke ved at kirken griber magten, men ved at en fremmed magt giver efter for kirken.²² O'Donovan hævder, at den kristne stat ikke skal anvende tvang og ikke behøver beskytte sig mod forfatningsmæssige reformer; snarere vil den kristne stat vise sig fra tid til anden som et udtryk for forventningen til en eskatologisk tidsalder, men kristne bør ikke forvente, at den her og nu har samme varighed som det byzantinske rige.²³

¹¹ John Milbank, "Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason" (Blackwell, 1990), s.5

¹² F.eks. Milbank, "Theology and Social Theory", s.1-3

¹³ Se Milbank, "Theology and Social Theory", s.6

¹⁴ Se de nyttige bemærkninger hertil i James K. A. Smith, "Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology" (Baker, 2004), s.240-41

¹⁵ Se f.eks. John Milbank, "Socialism of the Gift, Socialism by Grace", New Blackfriars 77 (1996), s.535

¹⁶ Se f.eks. Daniel M. Bell Jr., "Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering" (Routledge, 2001), s.1-2

¹⁷ Se f.eks. D. Stephen Long, "Divine Economy: Theology and the Market" (Routledge, 2000), s.6

¹⁸ Se f.eks. Graham Ward, "Radical Orthodoxy and/as Cultural Politics" i "Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry", red. af Laurence Paul Henning (Ashgate, 2000), s. 103-4 og Milbank, "Socialism of the Gift..." i almindelighed, særligt s.543 (unummereret).

¹⁹ Se Long, "Divine Economy", s.260

²⁰ Oliver O'Donovan, "The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology" (Cambridge University Press), 1996, s. 8-9, 221-22. Dette værk rummer en ret omfattende drøftelse af liberalisme, der viser en mindre radikal kant i hans kritik end i Hauerwas' og den radikale ortodoksi; se f.eks. s. 227-31 og 252-71. O'Donovan har nyligt fortsat den analyse, som han begyndte her, i "The Ways of Judgement" (Eerdmans), 2005.

²¹ Se særligt O'Donovan, "The Desire of the Nations", kap.3-4

²² Ibid., s.195

²³ Ibid., s.224

Disse teologiske vurderinger af det liberale samfund, af Hauerwas, af radikal ortodoksi og af O'Donovan, deler trods deres forskelle et væsentligt træk. De kritiserer alle det liberale samfund med tanke på at fremme en anden samfundsorden, som er specifikt kristen i sit syn, og som søger at genoprette eller genopfinde en form for kristen stat.²⁴ De tager alle udgangspunkt i deres kritik af det liberale samfund fra et ultimativt perspektiv og kritiserer det som en verdensforståelse eller altfavnende vision set i forhold til Guds rige i Kristus. Alle ønsker de en samfundsform, der på den ene eller den anden måde afspejler Gudsriget i den nuværende tidsalder.

Jeg vil nævne en sidste nutidig kritiker af liberalismen, den katolske politolog Robert Kraynak, hvis bemærkelsesværdige værk, "Christian Faith and Modern Democracy", dog er skåret over en anden læst end deres arbejder, som før blev nævnt. Til tider lyder han som disse. Han udfordrer, hvad han ser som en bred konsensus blandt kristne, som ser det moderne, liberale demokrati eller det liberale samfund som af natur kompatibelt med kristendommen eller tilmed som den naturlige frugt af kristent samfundsengagement. Kraynak imødegår dette med det historiske argument, at hovedparten af den kristne tradition har været decideret udemokratisk og uliberal, og han argumenterer for, at der er gode teologiske grunde til dette. Desuden hævder Kraynak, at det liberale samfund ikke har ressourcer nok i sig selv (altså sekulært eller rationelt) til at understøtte sine krav om menneskets værdighed, men støtter sin overlevelse på religionen og særligt på kristendommen. Så langt passer Kraynak ind blandt de forfattere, som tidligere er nævnt. Imidlertid er hans kritik af det liberale samfund forskelligt fra Hauerwas' og Milbanks på et væsentligt område, for selvom han er enig i, at det liberale samfund ikke kan betragtes som selve *den* kristne samfundsmodel, så argumenterer han for, at *ingen* ideologi eller samfundsmodel bør forbindes med kri-

²⁴ En positiv forestilling om den kristne stat udtrykkes af O'Donovan og RO. Hauerwas har langt hen ad vejen kritiseret forestillingen om en kristen stat, men han har indrømmet, at hans sigte har været den konstantinske manifestation af den kristne stat, og at han faktisk fastholder en vision af den kristne stat, i og med at han søger et samfund, som helt og fuldt er integreret under Kristi herredømme. Se "A Better Hope", s.44.

stendommen. I stedet henviser han til Augustins lære om de to byer og dens forskellige manifestationer blandt fremtrædende teologer som Thomas Aquinas, Martin Luther og John Calvin som argument for, at selvom kristendommen kan give et religiøst fundament for statsmagten, så bør samfundets ordninger i den nuværende, midlertidige Jordiske By ikke udspringe af indførelsen af en teologisk eller åndelig idé, men af almindelig omtanke. Med andre ord skal valget af én samfundsmodel fremfor en anden ske ud fra grundige overvejelser over, hvilke midler, der bedst vil fremme de midlertidige mål i den nuværende verden, snarere end på at udtænke det kristne, politiske ideal. Faktisk argumenterer Kraynak af de grunde for et konstitutionelt monarki fremfor liberalt demokrati som den foretrukne styreform.²⁵

Kraynak tilføjer en meget spændende dimension til dagens diskussioner. Kan en kristen, som ønsker igen at forbinde det liberale samfund med kristendommen, anerkende og kritisere dets mangler uden at måtte insistere på en alternativ samfundsmodel, som er specifikt kristen og et udtryk for Gudsriget? Og kan en kristen anerkende og kritisere det liberale samfunds mangler og alligevel teologisk argumentere for, at almindelig omtanke peger på dette som den bedste samfundsmodel i en falden verden? Her vender jeg mig til den reformerte tradition for at se, hvilke ressourcer og indsigter, den måtte bidrage med til de spørgsmål, der er rejst.

Nye reformerte samfundsteorier og dagens kritik af liberalismen

For at nå dette mål, tror jeg, det er nødvendigt at skelne mellem to traditioner indenfor reformerte samfundsteorier, som efter min vurdering giver meget forskellige midler til at evaluere det liberale samfund. Den nyeste tradition, som jeg vil nævne først, kan sandsynligvis spores tilbage til Abraham Kuyper og omtales ofte som kuyperiansk, transformationistisk eller neo-Calvinistisk. Efter at have behandlet denne tradition, vil jeg vende mig til den ældre tradition,

²⁵ Robert P. Kraynak, "Christian Faith and Modern Democracy: God and Politics in the Fallen World" (University of Notre Dame Press), 2001.

som repræsenteres af John Calvin og mange reformerte teologer fra det første århundredes reformert kristendom, og udforske, hvilke anderledes svar den giver.

For at sige det kort, så kom den kuyperianske tilgang til samfundsmæssige og kulturelle spørgsmål den kritik i forkøbet, som de førnævnte kommer med. Den har fået kristne til at bedømme samfund og kultur fra et ultimativt perspektiv. Den kuyperianske tradition understreger behovet for at udpege det første begyndelsespunkt i folks tanker og dermed det sammenstød af modsatrettede verdensbilleder, som er hinandens antiteser. Denne tilgang forkaster muligheden for rationel neutralitet og søger at gøre Gudsriget synligt indenfor ethvert område af samfunds- og kulturlivet. Mange indenfor traditionen godtager religionsfrihed ud fra principielle, teologiske grunde, men hovedvægten er på kritikken af det moderne samfund og den intellektuelle nedbrydning af dets påstande med henblik på at kristne alting, og til tider med tanke på at implementere bibelske modeller for samfundslivet, nogle gange med meget liberale tendenser. Med andre ord, indenfor Kuyperismen såvel som blandt dagens kritikere af det liberale samfund skal dette dømmes med det ultimative, bibelske, Kristologiske, eskatologiske verdensbillede som målestok. Tiden tillader ikke et detaljeret studie af den Kuyperianske tradition,²⁶ men en kort omtale af Kuyper og hans efterfølgere kan hjælpe med at forklare disse påstande.

Kuyper var en fascinerende skikkelse, som gennem hele sit liv var aktiv i kirken, i den akademiske verden, i pressen og i politik, hvilket gav ham en usædvanlig mulighed for at gennemtænke forholdet mellem den kristne tro og samfundslivet. Grundlæggende for Kuypers tilgang i relation til dette var hans overbevisning, at al viden flyder fra ét udgangspunkt; og at det rette udgangspunkt er, at Gud er suveræn. Men ingen kan hævde dette, som ikke er født på ny, en handling fra Guds side, hvorved en fordærvet synder får gaven at kunne tro på Kristus. Ud fra den overbevisning konkluderer Kuyper, at der er to slags videnskab. På den ene

side kristen videnskab;²⁷ eller rettere calvinistisk videnskab, der begynder gennem genfødslen og udspringer af den opfattelse, at Kristus er suveræn. På den anden side er der ikke-kristen videnskab, som ikke udspringer af genfødslen, men af den overbevisning, at menneskeheden og kosmos er i en normal tilstand.²⁸ Forskellige verdensbilleder udspringer af disse forskellige udgangspunkter.²⁹ Heraf udspringer den afgørende Kuyperianske forståelse af *antitesen*, den radikale kontrast mellem sandt og falskt, mellem kristne og ikke-kristne principper, som når det leves ud vil medføre, at "skole vil danne sig mod skole, system mod system, verdensbillede mod verdensbillede..."³⁰

Kuypers tilgang til disse spørgsmål formede på afgørende vis hans forståelse af Vestens historie. Han var overbevist om, at historien i store træk udsprang af nøgleideer eller fundamentale principper. Selvom han anerkendte gode ting fra tidligere tider, så Kuyper den calvinistiske reformation som vendepunktet. Det er kun en mild overdrivelse at sige, at Kuyper så calvinismen som kilde til eller i det mindste inspiration til ethvert godt aspekt af det moderne samfund. Han så calvinismen som årsagen til konstitutionelle friheder,³¹ og drivkraften bag vækkelser i videnskab, kunst og handel blandt andre ting.³² På den anden side så Kuyper den efterfølgende europæiske historie som for en stor dels vedkommende kendetegnet ved en

²⁷ Abraham Kuyper, "Principles of Sacred Theology", oversat af J. Hendrik De Vries (Eerdmans, 1954), s.181

²⁸ Kuyper, "Principles...", s.154-55; Abraham Kuyper, "Lectures on Calvinism" (Eerdmans, 1931), s.130-34; Abraham Kuyper, "Common Grace in Science" i "Abraham Kuyper: A Centennial Reader", red. af James D. Bratt (Eerdmans, 1998) s.458

²⁹ Kuyper udvikler ideen med verdensbilledet (også betegnet som livs-system og tilsvarende vendinger) mange steder. Måske særligt i "Lectures" kapitel 1.

³⁰ Kuyper, "Principles..." s.117

³¹ Abraham Kuyper, "Calvinism: Source and Stronghold of Our Constitutional Liberties" i "Centennial Reader", s.279-317, Kuyper, "Lectures", s.40,49,94.

³² Kuyper, "Lectures", s.40,110. James D. Bratt, "Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture" (Eerdmans, 1984) s. 16 opsummerer Kuypers syn på calvinismens betydning for den vestlige kultur: "Ved at knuse middelalderkirkens tyranni... kunne den tage æren for udviklingen af den moderne europæiske civilisation og dens fineste frugter: progressiv videnskab og frigjort kunst; den konstitutionelle republikanske styreform og borgerlige rettigheder; trivsel indenfor landbrug, handel og industri og et rensset familieliv". Bratt hævder dog også, at Kuyper ved at sige dette fejlagtigt identificerede kristendommen med et stykke europæisk kultur og derfor begik samme slags fejl, som han kritiserede sine modstandere for; se "Dutch Calvinism", s.20

²⁶ (selvom jeg håber at kunne komme med noget mere detaljeret senere)

række destruktive "-ismer", som til trods for deres indbyrdes modsætninger delte fælles, antikristelige forudsætninger. Den store fjende var her Den franske Revolution, der favnede og udformede en antikristelig, ateistisk position med ofte rystende konsekvens, og som fuldstændig ændrede folks livssyn.³³ Blandt andre bevægelser, som fulgte i kølvandet af Den franske Revolution var panteismen, evolutionslæren og modernismen, som alle udsprang af samme grundlæggende vantro udgangspunkt.

Som modsvar til hans opfattelse af, at ikke-kristne verdensbilleder i stigende grad dominerede det offentlige rum i Holland, og at kristne overbevisninger blev skubbet ud på et sidespor, udviklede Kuyper en stor vision for genkristningen af det hollandske samfund. Som en del af denne vision var han fortaler for dannelsen af særskilt kristne/calvinistiske foreninger på alle områder af samfundet (dvs. kristne skoler, kristne politiske partier, kristne fagforeninger) for at udleve teori og praksis fra et udpræget calvinistisk udgangspunkt (selvom han tillod folk med andre verdensbilleder at gøre det samme ud fra deres udgangspunkt).³⁴ Dette ville på sigt føre til dannelsen af et "kristent samfund" eller en "kristen nation", hvilket ikke forudsatte en officiel anerkendelse af kristendommen eller blot en bestemt procentdel af troende i befolkningen, men blot at "den offentlige mening, de herskende ideer, de moralske normer, lovene og skikkene klart afspejlede indflydelsen fra den kristne tro".³⁵

En vigtig og kompleks del af Kuypers samfundstanker er hans teologi om den almene nåde, den ikke-forløsende nåde som tillader menneskeheden at udvikle sig, og som er indstiftet af Gud i skabelsen. Doktrinen tillod Kuyper at vise en vis respekt for fremskridt hos ikke-troende og tillod samarbejde mellem mennesker med forskellige verdensbilleder, som i hans calvinske politiske partis samarbejde med

et romersk-katolsk politisk parti. Ikke desto mindre mente Kuyper, at den særlige, frelsende nåde burde gennemsyre den almene nåde for at fremme dennes virkning. Den kristne ånd må justere, forvandle og kristne de mange udtryk for menneskelivet, som opretholdes af den almene nåde.³⁶ Derfor proklamerede Kuyper, at "der er ikke nogen del af vores tankeverden, som skal lukkes hermetisk af for resten, og der er ikke en kvadratcentimeter af vores eksistens som mennesker, over hvilken Kristus, der er suveræn over alt, ikke råber: 'Mit!'"³⁷ Livet i sin helhed tilhører Kristus. Calvinismen må afvise enhver "dualisme", som truer "den religiøse monisme" og som søger at "stemple alle menneskers liv med enhedens stempel".³⁸

Kuypers tilgang til samfundslivet centrerede sig derfor om anerkendelsen af antitesernes og verdensbilledernes udgangspunkter og dermed udelukkelsen af neutralitet i samfundslivet og behovet for udvikling af samfundet gennem anvendelsen af kristne (calvinistiske) principper i enhver samfundssfære. Den kuyperianske vision er blevet favnet af en mængde disciple i Holland og i udlandet. Herhjemme har Herman Dooyeweerd, filosof og professor i jura ved Free University i Amsterdam, som Kuyper stiftede, udviklet Kuypers tanker i en bestemt retning og fået mange tilhængere. Dooyeweerd mente, at alt liv har en religiøs rod, et "hovedmotiv", der tjener som et epistemologisk udgangspunkt og afgør ens verdensbillede. Det sande kristne hovedmotiv er forestillingen om skabelse-fald-forløsning, mens alle ikke-kristne hovedmotiver på en eller anden måde klynger sig til mennesketankens uafhængighed. Dette skaber en fundamental antitesis mellem kristne og ikke-kristne tanker, som burde påvirke både teori og praksis. Med hensyn til det sidste, afviste Dooyeweerd kort efter Anden Verdenskrig Dutch National Movement, som fremmede en syntese af kristne og humanistiske tanker i den politiske verden snarere end en antitese gennem dannelsen af forskellige politiske partier i Holland. I den sammenhæng efterlyste Dooyeweerd indtrængende, at man fortsat anerkendte antite-

³³ Blandt andre diskussioner, se Kuyper, "Lectures", s.10-11, 85-88, 151, 175-77;

³⁴ Kuyper, "Lectures", s.138-141; Kuyper, "The Blurring of the Boundaries" i "Centennial Reader" s. 400; Kuyper, "Sphere Sovereignty", s.484-486.

³⁵ Kuyper, "Common Grace" i "Centennial Reader" s. 199. Hvad angår sidste punkt, se også "Common Grace" s.195: "Kirken som organisme kan manifestere sig selv der, hvor enhver personlig tro mangler, men hvor noget af den gyldne glød fra det evige liv dog afspejles på facaderne af menneskelivet".

³⁶ Kuyper, "Common Grace", s.188-189

³⁷ Kuyper, "Sphere Sovereign", s.488

³⁸ Kuyper, "Lectures", s.53-54

sen, og han følte det nødvendigt at understrege, at kristendommen "faktisk trækker en permanent skillelinje af essentiel betydning ikke kun for ens personlige tro, men for ens syn på samfundet".³⁹ For Dooyeweerd var der ikke noget neutralt område i livet, som var adskilt fra Guds rige, som faktisk var det, som alle samfundets strukturer udsprang fra. Som ved Kuyper bekræftede Dooyeweerd forekomsten af den almene nåde og dens rolle i at holde synden i ave og opretholde skabelsesordenen, men han afviste indædt enhver dualistisk adskillelse af den almene nåde og den særlige, forløsende nåde, fordi Kristus var kilden til dem begge.

En anden betydningsfuld discipel af Kuyper er Cornelius van Til, som øvede indflydelse på et andet segment af den reformerte kirke i det tyvende århundrede.⁴⁰ Kuyper har en dyb indflydelse på Van Til, og selvom Van Til indimellem var kritisk overfor Kuyper, så var det ofte for ikke at følge sine egne ideer til døds. Van Til lærte, at Gud kender alle ting fuldt ud, og at mennesker gennem guddommelig åbenbaring må stræbe efter at tænke hans tanker (selvfølgelig på en begrænset, endelig måde).⁴¹ Et kristent verdensbillede udgør derfor en udtømmende fortolkning af menneskelivet, som udspringer af kristne forudsætninger, uden hvilken verden ikke har mening eller sammenhæng.⁴² Van Til følger derfor Kuyper med hensyn til synet på to slags videnskab - troende og ikke-troende.⁴³ Selvom han anerkender almindelig åbenbaring

³⁹ Herman Dooyeweerd, "The Christian Idea of the State", oversat af John Kraay (Crairg, 1968). Bogen var oprindelig en forelæsning givet i 1936.

⁴⁰ ...og som særligt er af historisk betydning for min arbejdsgiver, Westminster Seminary California gennem Van Til's lange ansættelse som professor i apologetik på Westminster Theological Seminary i Filadelfia.

⁴¹ Se f.eks. Cornelius Van Til, "An Introduction to Systematic Theology" (Presbyterian & Reformed, 1974), s.22+24; Cornelius Van Til, "Common Grace and the Gospel" (Presbyterian & Reformed, 1977), s.9-10.

⁴² Se f.eks. Cornelius Van Til, "Christian Apologetics" (Presbyterian & Reformed, 1976), s.38+99 og Cornelius Van Til "In Defense of the Faith", vol.3, "Christian Theistic Ethics" (Presbyterian & Reformed, 1980), s.77.

⁴³ Se Van Til "Common Grace", s.35-44. Van Til mente, at Kuyper overlod neutrale og fælles områder til ikke-troende på de lavere niveauer af naturvidenskaberne (såsom at måle og tælle), som Kuyper ikke mente var påvirket af synd eller genfødsel. Van Til beskyldte endog Kuyper for kantianske tilbøjeligheder på dette område. Yderligere beskrivelse af Van Tils kritik af Kuyper angående de to former for videnskab kan findes i Jan van Vliet, "From Condition to State: Critical Reflections on Cornelius Van Til's Doctrine of Common Grace", WTJ 61 (1999), s.76-77

fra Gud i skabelsen, giver Van Til Skriften forrang og slår fast, at den taler om alting, enten direkte eller indirekte, og giver grundlæggende viden om enhver akademisk disciplin.⁴⁴ Van Til har et sprogbrug, som jeg leger med i denne artikel. Fra et ultimativt perspektiv siger han, at betydningen af forudsætninger og verdensbilleder betyder, at ikke-kristne er i en absolut etisk antitese til Gud og ikke virkelig ved noget som helst.⁴⁵ Ikke desto mindre, ud fra et relativt perspektiv, så ved de ting "til en vis grad", idet de lever af den "lånte" eller "stjalne" kapital fra det kristne verdensbillede, fordi de aldrig helt og konsekvent er i stand til at undertrykke Guds sandhed eller udtænke deres egne forudsætninger.⁴⁶ Dette relative perspektivs virkelighed forklares gennem den almene nåde, som Van Til blot ser som et middel til at forberede en plads, hvor den særlige, frelsende nåde kan arbejde, og som noget, der forsvinder over tid, når mennesker, både kristne og ikke-kristne, i stigende grad bliver epistemologisk selvbevidste (dvs. lever og tænker ud fra deres forudsætninger) og derigennem nedbryder den fælles grund mellem dem.⁴⁷

Van Til skrev mere om disse grundlæggende spørgsmål end om deres praktiske anvendelse i samfundet.⁴⁸ Ikke desto mindre slog han nogle retningslinjer fast. Det samfundsmæssige mandat, som oprindeligt blev givet ved Skabelsen, tilhører alene de kristne. De må forfølge det mål at fjerne synd fra Skaberværket (selvom de anerkender, at de ikke vil nå det mål i den nuværende tidsalder), for de alene ejer den samfundsmæssige konstruktion. De må ikke kompromittere den kristne etik. Ikke desto mindre må de, på grund af den almene nåde, indgå i et begrænset "som om" samarbejde med ikke-

⁴⁴ Se f.eks. Van Til, "Christian Apologetics", s.23-25

⁴⁵ Ibid., "Introduction", s.26 og 82

⁴⁶ Ibid., s.26-27, 82-83

⁴⁷ Se i almindelighed, Van Til, "Common Grace"

⁴⁸ Som John Muether nævner i "Cornelius Van Til: Reformed Apologist (Presbyterian & Reformed), foretog Van Til et kort strejftog ind i eksplicit kulturkritik i 1949 i en artikel, hvor man foreslog et calvinistisk perspektiv på kunst; en mislykket forsøg, som skabte hård og publiceret kritik af to kolleger på Westminster Seminary (og sådanne uenigheder internt på et fakultet er ganske usædvanlige). Ifølge Muether var Van Til i almindelighed tilfreds med at henvise til "The Calvinistic Concept of Culture" (1959, repr. Baker 2001), som er skrevet af hans nevø Henry R. Van Til og helt i den kuyperianske tradition, som en god hjælp til konkrete kulturkritik.

troende og få dem til at arbejde på deres side i det samfundsmæssige mandat. På samme tid må kristne søge at fremskynde adskillelsen mellem kristne og ikke-kristne og dermed mindske den almene nåde ved at få ikke-kristen til at blive mere epistemologisk selvbevidste.⁴⁹

Hvordan vil den kuyperianske tankegang indenfor reformert samfundsforståelse få os til at bedømme dagens kritik af det liberale samfund, som før nævnt? Der er helt klart mange aspekter i den kuyperianske tradition, som nøje svarer til overbevisningen hos kritikerne af det liberale samfund, hvilket ikke er blevet overset af visse lærde.⁵⁰ For både kuyperianerne og kritikerne af det liberale samfund er der ikke noget neutralt offentligt domæne i religiøs henseende, som styres af fornuften i sig selv. Begge betragter forudsætninger og verdensbilleder som afgørende for ens tilgang til samfundet. Begge antager en grundlæggende kritisk holdning overfor det moderne samfund og søger et specifikt kristent alternativ, som udtrykker og ser frem til Gudsriget. Med andre ord understreger begge parter en bedømmelse af samfundsudviklingen ud fra et *ultimativt* synspunkt. Af samme grund søger kuyperianere ofte efter udtrykkeligt bibelske modeller for omdannelsen af samfundet. Som Hauerwas, der peger på Bjergprædiken som en model for, hvordan den kristnede kultur burde se ud,⁵¹ har kuyperianere ledt efter deres egne bibelske modeller, hvoraf nogle peger på skabelsesordnen,⁵² andre på moseloven,⁵³ mens andre igen peger på forestillingen om shalom hos de gammeltestamentelige profeter.⁵⁴

⁴⁹ F.eks. Van Til, "Common Grace", s. 85,95, 118-119, og Van Til, "Christian Theistic Ethics", s.87

⁵⁰ Se f.eks. den relevante diskussion i Guenther Haas, "Kuyper's Legacy for Christian Ethics", Calvin Theological Journal 33 (November 1998), s.320-49

⁵¹ Se f.eks. Hauerwas, "The Peacable Kingdom", s.105. En tilsvarende tilgang til Bjergprædiken er synligt i andre etikere, der antager et ikke-volds perspektiv; se f.eks. John Howard Yoder, "The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster" (Eerdmans, 1972) og Glen H. Stassen og David P. Gushee, "Kingdom Ethics: following Jesus in Contemporary Context" (IteVarsity,2003).

⁵² F.eks. Albert M. Wolters, "Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview" (Eerdmans, 1985)

⁵³ Dette er synspunktet hos dem, der tilhører den lille, men højlydte "teonomiske" eller "rekonstruktionistiske" bevægelse. Blandt klassiske tekster indenfor denne bevægelse er Rousas John Rushdoony, "The Institutes of Biblical Law" (Craig, 1973) og Greg L. Bahnsen, "Theonomy in Christian Ethics" (Craig, 1973).

⁵⁴ F.eks. Nicholas Wolterstorff, "Until Justice and Peace Em-

Alt dette taget i betragtning kan det ikke komme som nogen overraskelse, at nogle, som befinder sig i den kuyperianske tradition har givet håndslag til nogle af dagens kritikere af det liberale samfund.⁵⁵ Hvis man betragter den kuyperianske tradition i sin helhed er det dog sikrere at sige, at Kuyper og hans disciple har haft et blandet syn på det liberale samfund og dets faldgruber. Kuyper var selv fortaler for religiøs frihed og demokratisk styre. Men han var også kritisk overfor det, han så som den uuhæmmede kapitalismes misbrug og overdrev.⁵⁶ En række kuyperianere med interesse for økonomi har bygget på Kuypers forbehold overfor kapitalismen og har ytret skarp kritik af den, anfægtet dens forherligelse af vækst og fremgang,⁵⁷ beklaget dens fokus på effektivitet⁵⁸ eller tilmed sympatiseret med latinamerikanske befrielsesteologers radikale forslag.⁵⁹ Det bør dog bemærkes, at andre i den kuyperianske tradition har anlagt en mere positiv holdning til det frie marked.⁶⁰ Det er dog vigtigt at understrege, at disse kuyperianere er villige til at anerkende et eller flere aspekter af det liberale samfund, når de mener, at disse aspekter er bibelske eller stemmer med elementer fra den samfundsorden, som naturligt flyder fra bibelske og calvinistiske forudsætninger. F.eks. støttede Kuyper demokrati og trosfrihed som *calvinistiske* ideer.

I lyset af alt dette konkluderer jeg, at den kuyperianske strøm af reformert samfundstænkning, som har domineret i det forrige århundrede, har meget til fælles med dagens kritik af det liberale samfund. Kuyperianerne er måske ikke enige indbyrdes eller med kritikerne af det liberale samfund, om hvordan et trans-

brace" (Eerdmans, 1983; Cornelius Platinga Jr., "Engaging God's World: A Christian Vision of Faith, Learning and Living" (Eerdmans, 2002).

⁵⁵ F.eks. se generelt Smith, "Introducing..."

⁵⁶ Se generelt Kuyper, "The Problem of Poverty"

⁵⁷ F.eks. Bob Goudzwaard, "Capitalism and Progress: A Diagnosis of Western Society", oversat af Josina Van Nuis Zylstra (Eerdmans, 1979).

⁵⁸ Se f.eks. John P. Tiemstra, "Every Square Inch: Kuyperian Social Theory and Economics" i "Religion and Economics: Normative Social Theory", ed. James M. Dean og Anthony Michael C. Waterman (Kluwer, 1999), s.85-98.

⁵⁹ Se f.eks. Wolterstorff, "Until Justice and Peace".

⁶⁰ Se f.eks. John R. Schneider (fra Calvin College) "The Good of Affluence: Seeking God in the Culture of Wealth" (Eerdmans, 2002), og fra et teonomisk perspektiv David Chilton, "Productive Christians in an Age of Guilt Manipulators A Biblical Response to Ronald Sider" (Institute for Biblical Economics, 1981).

formeret, kristent samfund vil se ud, men de deler forestillingen om et transformeret, kristent samfund som ideal. Uanset det omfang, aspekter af det liberale samfund passer til deres idealer, opmuntrer deres grundlæggende teologi til kritik og til en afsløring af det liberale samfund, målt med den ultimative målestok for Guds rige.

Ældre reformert samfundstænkning og dagens kritik af det liberale samfund

Jeg vender mig nu til en ældre strøm af reformert samfundstænkning og reflekterer over, hvordan den giver et andet og mindre positivt billede af dagens kritik af det liberale samfund. Det grundlæggende synspunkt, som jeg argumenterer for, er at den ældre reformerte tradition giver mulighed for at betragte samfundet i almindelighed, herunder det liberale samfund, fra et *penultimat*ot perspektiv, i modsætning til det ultimative perspektiv mål i forhold til Guds rige, som både kuyperianere og dagens kritikere af det liberale samfund fremfører. Jeg håber, det vil fremgå, at det penultimate perspektiv ikke er et amoralsk perspektiv. Det er et perspektiv, som stiller sig tilfreds med at måle samfundet ud fra et udgangspunkt, som er vigtigt, men som ikke lever op til Gudsriget. Det penultimate perspektiv, som ældre reformert tænkning forsynes os med, centrerer sig om to doktriner - naturret og de to riger; doktriner som ikke er på mode hos den nyere kuyperianske samfundstænkning, enten som følge af bevidst fravalg eller simpel ligegyldighed.

For det meste vil jeg begrænse mine bemærkninger til John Calvin, selvom hans grundlæggende overbevisninger blev delt af mange reformerte tænkere i det 16. og 17. århundrede. Calvins tilgang til samfundsspørgsmål udstikkes måske bedst og mest provokerende gennem hans tanker om naturretten. Akademikere har faldbudt meget forskellige fortolkninger af Calvins syn på naturretten gennem det foregående århundrede, hvor nogle har præsenteret Calvin som en fortaler for naturretten, mens andre har erklæret, at den ikke har haft nogen egentlig plads i hans teologi. Det skal indrømmes, at begge sider kan citere værker af Calvin, som

støtter deres antagelser. Nogle gange taler Calvin meget negativt om den naturlige viden om Gud og dens tilkortkommenhed med hensyn til at give ikke-troende nogen åndeligt brugbar viden eller på nogen måde bidrage til personens frelse. Andre gange skriver Calvin derimod med betagelse om de ting, som hedninger har udrettet, selvom de ikke havde adgang til Skriften, men kun til den naturlige viden som Gud. Calvin kunne finde på at sige direkte, at den naturlige lov (og ikke den bibelske moselov) er målestokken for dagens samfund.

Jeg har andetsteds argumenteret uddybende for, at Calvin ikke er håbløst inkonsekvent, og at den ene gruppe af udtalelser ikke bør bruges til at tilsidesætte den anden.⁶¹ Calvins tilgang til naturretten, som på samme tid er positiv og negativ, må ses i lyset af hans doktrin om de to riger. Calvin skelnede mellem Kristi åndelige rige og det verdslige rige. Det åndelige rige [eller Gudsriget] er en essentiel, eskatologisk realitet, det evige himmelske rige hvor Kristus giver frelsen til sine udvalgte, og som nu kommer til udtryk i kirken. Det verdslige rige derimod handler om varetagelsen af denne verdens midlertidige forhold, og styres af Gud, men ikke som forløser i Kristus, men som skaber af alt. Calvin mente ikke, at disse to riger kunne skilles helt ad - Gud regerer trods alt over dem begge - men han mente, at man skulle skelne klart og tydeligt mellem dem, så når man tænkte på det ene rige, burde man ikke samtidig tænke på det andet. Gud regerer over begge riger, men gør det på forskellig måde og med forskellige formål. Det har den mest vidtgående betydning for naturretten. Set fra det åndelige rige er naturretten så godt som værdiløs i Calvins øjne. Naturretten eller den naturlige lov ville ikke kunne bidrage det mindste til, at en person nåede endemålet i det åndelige rige, nemlig evigt liv, for den har ikke magt til at skænke tro eller lede til Kristus - den forhædede synder kan kun for-

⁶¹ David VanDrunen, "The Context of Natural Law: John Calvin's Doctrine of the Two Kingdoms", *Journal of Church and State* 46 (sommeren 2004), s.503-25. Denne artikel giver bibliografisk materiale til at understøtte de påstande, som er fremsat i den foregående sætning. Jeg kommer med yderligere ideer til at fortolke Calvin i lyset af naturretten i David VanDrunen, "Medieval Natural Law and the Reformation: A Comparison of Aquinas and Calvin", *American Catholic Philosophical Quarterly* 80, nr. 1 (2006), s. 77-98.

vrænge naturretten. Men fra det verdslige riges perspektiv var naturretten af stor nytte. I betragtning af det verdslige riges begrænsede mål, såsom fremme af kultur og videnskab og opretholdelsen af en samfundsorden gennem lovgivning og regering, kunne naturretten give nogle retningslinjer, som selv hedninger kunne opdage, nogle gange med imponerende resultater.

Calvins tilgang må betragtes helt adskilt fra den kuyperianske traditions tilgang,⁶² såvel som fra tilgangen hos dagens kritikere af det liberale samfund.⁶³ Jeg vil mene, at vigtig del af denne skelnen er den betydning, som den tillægger det *penultimate* perspektiv. Som behandlet tidligere kritiserer kuyperianere og andre kritikere af det liberale samfund dette udfra deres religiøse overbevisnings ultimative perspektiv og dømmer samfundet udfra gudsrigets målestok. Selvom Calvin og den tidlige reformerte tradition bestemt anerkender det ultimative perspektiv som det allervigtigste, anerkender de også et penultimate perspektiv af mindre, men stadig betydelig vigtighed. Her kan man se en slående harmoni med Kraynaks førnævnte tilgang: Samfundet skal ordnes på basis af midlertidige, men fornuftige standarder, og ikke på basis af et teologisk og åndeligt ideal.

Den tidlige reformerte samfundstænkning giver derfor nogle redskaber til at bedømme samfundet fra dette penultimate perspektiv. I modsætning til den senere kuyperianske reformerte tradition bør samfundet ikke identificeres med Gudsriget. For Calvin er det en stor fejl at forbinde dette rige med tingene i denne verden. Dette antyder, at samfundet skal bedømmes udfra en anden standard end Gudsriget. Det tjener et andet formål - vigtige, men dog penultimate formål såsom lov og orden og menneskelig vækst - og skal derfor ikke bedømmes udfra gudsrigets eskatologiske endemål. Her ser vi den betydning, som Calvin tillagde naturretten i forbindelse med samfundet. Naturretten

eller den naturlige lov har sine begrænsninger; den leder ingen til himlen, men det er trods alt ikke samfundets mål. Calvin kunne stille sig tilfreds med at se hen til naturretten, anvendt med visdom i sin konkrete kontekst, fremfor at udpege en bibels model for samfundet, som f.eks. moseloven. Det er sandt, at Calvin og de første reformerte ofte udledte normer for samfundet udfra det gammeltestamentelige Israels historie, og disse tidlige reformerte var måske ikke altid helt konsekvente. En fair bedømmelse af deres tekster vil dog vise, at de i Gamle Testaments Israel så naturretten i funktion. Eller sagt med ordene fra en presbyteriansk trosbekendelse fra det 17. århundrede, så de Gamle Testaments Israel som norm, så langt som de så den "almindelige rimelighed" i dens love og praksis.⁶⁴

Hermed ikke sagt, at det ultimative perspektiv ikke har nogen betydning i forhold til samfundslivet ifølge ældre reformerte. Overbevisningen om, at samfundslivet tilhører det verdslige snarere end det åndelige rige betyder, at forestillinger om, at samfundslivet skal overskride det verdslige riges grænser, blankt afvises. Skulle det verdslige samfund hævde en altomfattende og udtømmende fortolkning af livet og universet, så afslører det åndelige riges ultimative perspektiv dette som værende formasteligt og bedragerisk. Når samfundet insisterer på at være det eskatologiske rige - eller almindeligvis en ikke-kristen pervertering af en tilsvarende forestilling - så tillader, ja kræver det ultimative perspektiv kritik af verdensbillede og forudsætninger, og af det midlertidiges fiasko med hensyn til at give det liv og den frelse i Kristus, som menneskeheden har brug for. Personligt finder jeg Cornelis Van Tils apologetiske tilgang særlig effektiv i så henseende.

Jeg mener, at den ældre reformerte tilgang er bibelsk og teologisk overbevisende. Jeg har ingen illusioner om, at et tilstrækkeligt bibelsk og teologisk forsvar kan tilvejebringes her,⁶⁵ hvor jeg kun kan flygtigt kan skitsere, hvordan

⁶² For yderligere overvejelser om denne påstand, se David VanDrunen, "The Two Kingdoms: A Reassessment of the Transformationist Calvin", *Calvin Theological Journal* 40 (2005), s.248-66.

⁶³ O'Donovan ser dog ud til at forstå og anerkende perspektivet fra de to riger bedre end andre kritikere af det liberale samfund. Selvom han udtrykkeligt ikke favner det som et normativt perspektiv for den nytestamentelige tid, er hans praktiske vanskeligheder med det ofte underfundige og nuancerede.

⁶⁴ Westminster Confession of Faith, 19:4: "Til dem som et politisk legeme gav han diverse love, som udløb sammen med det folks stat; og har ikke forpligtet på nogen anden [lov] nu, udover hvad almindelig rimelighed må kræve".

⁶⁵ Selvom jeg har kommet med et sådant forsvar af et vist omfang i "A Biblical Case for Natural Law" (Acton Institute, 2006)

det kan ske. I 1.Mos.9 indstiftede Gud en pagt med alt levende (ikke kun de troende), som angår de midlertidige ting i dette liv snarere end den evige frelse. Gennem den pagt har Gud skabt en plads for alle mennesker, uanset deres religiøse overbevisninger, hvor de kan efterstræbe samfundsmæssige mål i den nuværende verden. Med undtagelse af en periode af Israels bosættelse i det forjættede land, hvor lidt andre regler gjaldt, har Guds folk gennem bibelhistorien (patriarkerne, det babylonske exil, de nytestamentelige kristne) levet i dette fælles rum sammen med ikke-troende i så meget fred og samarbejde som muligt. Selvom de forblev radikalt forskellige fra verden i deres tro og tilbedelse, ifølge den nådespagt med Abraham, som senere kulminerede i den nye pagt i Kristus, så skulle de forblive en del af den nuværende verden, så langt som de efterstræbte begrænsede og midlertidige mål.

Hvordan hænger alt dette sammen med en vurdering af det liberale samfund? Allererst må det siges, at de tidlige, reformerte teologer aldrig brugte forestillingen om naturretten og de to riger til at støtte visionen om det liberale samfund. De levede i kontekst af den kristne verden,⁶⁶ og det liberale samfund var ikke en praktisk mulighed i den verden, de levede i. Ikke desto mindre må vi spørge, hvordan deres grundlæggende tanker leder os til at vurdere den meget anderledes verden, vi lever i idag, som er gennemsyret af liberale tanker og en liberal arv? For det første vil den tidlige, reformerte tradition støtte mange aspekter af dagens kritik af det liberale samfund. Når Hauerwas og andre begræder, hvordan tanker og værdier fra det liberale samfund har overtaget kirken, ville tidlige reformerte være enige heri; det verdslige rige skal ikke sætte dagsordenen for det åndelige rige. Når moderne kritikere angriber den liberale forestilling om en ubunden fornuft som en epistemologisk mulighed, ville tidlige reformerte igen være enige; menneskets fornuft er underlagt Gud, og selv ikke-kristne uden kendskab til Skriften er forpligtet til at underlægge deres fornuft under den naturret, som Gud selv har indlagt i universet. Når moderne kritikere

⁶⁶ På ældre dansk og på engelsk "Christendom" som nævnt tidligere.

afviser kapitalismen, fordi den gør effektivitet og fremgang til det moderne samfund enerådende normer, ville tidlige reformerte endnu engang være enige; intet økonomisk system i denne verden kan give de ultimative svar på spørgsmål og længsler, som kun Kristus og gudsriget kan møde.

Denne enighed kan dog kun gå så langt. Når moderne kritikere af det liberale samfund bedømmer dette som et rivaliserende verdensbillede og et quasireligiøst håb, må den tidlige reformerte protestere. Når de moderne kritikere hævder, at det eneste alternativ til en altomfattende, liberal samfundsorden er et gudsrige i form af en kristnet samfundsorden, må tidlige reformerte igen protestere. Jovist bør kristne være forsigtige med at gøre det liberale samfund og dets faldgruber til et svar på de ultimative spørgsmål i livet, men dette betyder ikke, at det liberale samfund ikke kan vurderes meget forskelligt, hvis det måles på dets evne til at løse penultimate problemstillinger. Religionsfrihed, ytringsfrihed, demokrati og det frie marked vil ikke få nogen til himlen og heller ikke mætte sjælens længsel efter Gud. Guds rige består ikke af disse ting, men måske gør de et godt stykke arbejde med hensyn til de penultimate mål i samfundet, såsom at opretholde lov og orden, fremme kunst og videnskab og møde menneskers fysiske behov. I det mindste er det en mulig tanke ud fra den tidlige, reformerte tradition. Ifølge denne er det ikke noget problem, at det liberale samfund ikke repræsenterer Gudsriget eller en bestemt bibelsk model for samfundet; Gudsriget kommer ikke til udtryk i samfundet (udover gennem kirken) og Skriften giver ingen bindende forordning for dagens samfund.⁶⁷ Spørgsmålet er, om det liberale samfund, bedømt ud fra den naturlige moralske orden og anvendt på samfundets penultimate mål, er

⁶⁷ Disse ord fra manden bag Novak prisen synes at udtrykke en tilsvarende forestilling: "Præmaturlig, for afslutningen af denne tidsalder, er ethvert forsøg på at se denne verdens samfund som 'et kristent samfund' at udskifte et dyrebart håb med en trist virkelighed". Se Michael Novak, "The Spirit of Democratic Capitalism" (Simon & Schuster, 1982) s. 62. Richard John Neuhaus' betragtning forekommer passende her: "Beskedenhed og mådehold er ikke et resultat af slap eftergivenhed, men kræves af en autentisk forkyndelse af evangeliet". Se "The Naked Public Square: Religion and Democracy in America", 2. udg. (Eerdmans, 1986) s.123

det bedste, vi kan opnå under vores nuværende pilgrimsrejse, mens vi venter på Jesu genkomst.

Reformert samfundstænkning og bedømmelsen af det liberale samfund

I det afsluttende afsnit vil jeg skitsere, hvordan vi kan bedømme det liberale samfund fra et penultimativt perspektiv. Først vil jeg behandle det liberale samfunds grundlæggende træk - at det favner religiøs og metafysisk pluralisme.⁶⁸ Hvis det træk må forkastes, forekommer den videre diskussion unødvendig. Hvis det bedømmes positivt udfra et penultimativt perspektiv, så rejser et andet spørgsmål sig: Hvor står vi, når det liberale samfund går videre fra sit fundament af religiøs og metafysisk pluralisme? Med andre ord, hvordan klarer de vigtigste træk som f.eks. "rule of law", markedsøkonomi og demokrati sig, når de bedømmes fra et penultimativt perspektiv?

Allerførst er der spørgsmålet om religiøs og metafysisk pluralisme. Dette afgørende træk ved det liberale samfund er i manges øjne dets mest fundamentale fejl. Jeg hævder i stedet, at det faktisk kunne være dets vigtigste fortrin. Religiøs og metafysisk pluralisme er i det mindste et faktum, en grundlæggende virkelighed i Vesten her og nu og i adskillige århundreder. Desuden er religiøs og metafysisk pluralisme noget, som Skriften lader os forvente i samfundet i denne midlertidige tidsalder mellem Kristi første og andet komme. Kristne lever i to riger, og det verdslige rige er efter Guds dekret et blandet rige, som ikke er reserveret for de troende, men til hele menneskeheden, i hvilket den skal opbygge samfundet. Evangeliet har og vil fortsætte at gå frem, idet det kalder syndere ind i kirken, det åndelige rige; men det går kun frem midt i løbende modstand og lidelse for den kristne. Alligevel må de fælles samfundsopgaver fortsætte midt i dette. Det liberale samfund, uanset om det bevidst afspejler dette teologiske fundament, er faktisk et forsøg på at tilpasse et samfund til denne umedgørlige virkelighed. Religiøs og metafysisk pluralisme vil ikke blive

⁶⁸ (dvs. ikke at religiøse eller metafysiske påstande i sig selv er relative, men at samfundets medlemmer rent faktisk har forskellige religiøse og metafysiske overbevisninger, og at de har lov til dette uden at udsættes for tvang)

ophævet på denne side af Kristi andet komme, uanset hvor meget vi ønsker det, forkynder imod det eller forfølger det. Det liberale samfund har - uanset dets andre fejl - en stor fordel i at vise en vej frem, hvad angår samfundslivet, og som søger at håndtere denne virkelighed fremfor at ignorere eller eliminere den. Det forsøger at etablere et vist mål af mellem menneskelig harmoni og velstand på trods af uenigheden i borgernes ultimative forpligtelser. Hvis Gud rent faktisk har befalet, at samfundslivet skal udfolde sig i en pluralistisk ramme, så må det være muligt i nogen grad, og at nægte dette er at mangle tro på Guds ord.

Naturligvis vil det liberale samfunds kritikere her indvende, at uanset hvor legitimt et sådant forsøg måtte være på det abstrakte plan, så er det i virkeligheden ikke nogen mulighed for at opnå virkelig konsensus eller indgå i virkelige moralske drøftelser om penultimative forhold adskilt fra konsensus om mere ultimative emner. Samfundet, hævder kritikere som MacIntyre og Hauerwas, må grundlægges på en fælles tradition, en fælles fortælling, som på sin vis er grundlagt på højere forpligtelser, uden hvilken dyder og det gode liv er umuligt. Så besnærende som påstandene fra sådanne kritikere har været over mange årtier, er der grund til at tro, at indvendingen ikke er sand, eller i hvert fald ikke nødvendigvis er sand. En kritiker af MacIntyre/Hauerwas-tankegangen, Jeffrey Stout, har nyligt argumenteret stærkt for, at det liberale demokrati i sig selv er en tradition, en væsentlig tradition som tager udslag af fornuft og dyd i betragtning. Bemærk, at Stout ikke benægter, at en fælles tradition og en fælles historie er afgørende for dialog og konsensus om moralske spørgsmål. Men han afviser påstanden om, at det liberale demokrati ikke er en tradition. Det er en tradition, som hverken kræver religiøs ensartethed af dens deltagere, ej heller henvisningen af religiøs tro til privatsfæren. En fælles moral er mulig uden en fælles metafysik.⁶⁹ Selvom jeg ikke kan henvise til Stout som en allierede i alt, hvad jeg siger herefter, fortjener hans arbejde, som trækker på den filosofiske skole af amerikansk pragmatisme, at blive bemærket og

⁶⁹ Jeffrey Stout, "Democracy and Tradition" (Princeton University Press, 2004)

bør få enhver til at standse op, som insisterer på, at det liberale samfund berøver samfundet for alt det, der er nødvendigt for sand moral.

En anden grund til at mene, at uenighed i de ultimative spørgsmål ikke nødvendigvis dødsdømmer forsøg på at nå til enighed i penultimate spørgsmål er den anglo-amerikanske common-law tradition. Det er sandt, at common-law går forud for det moderne liberale samfund med mange århundreder, men der er heller ingen tvivl om, at mange af de træk, som kom til at blive forbundet med det liberale samfund (inkl. mange af vore grundlæggende menneskerettigheder og forpligtelsen på "rule of law"), ikke blev opfundet ud af det blå under Oplysningstiden, men var blevet udviklet over mange, mange år under common-law traditionen. Denne var netop dette, en tradition, en lang tradition for at organisere samfundet gennem et retssystem. Men common-law organiserede samfundet - og meget effektivt tillige - ved at understrege nogle generelle principper for retfærdighed, som blev udledt af praktiske sager, som kom for domstolene, og ikke af storslåede teorier, hvad enten de var religiøse eller metafysiske. Common-law udsprang af Middelalderens England, som ganske vist kun havde én religion. Men som en ekspert i common-law, James Stoner, har hævdet, så fortsatte common-law med at fungere midt i store teologiske forandringer i England, først over diskussionen om pavestolens rolle, og dernæst i kriserne under Reformationen. Gennem alt dette, hævder Stoner, "fortsatte common-law sin fremgang uafhængigt af den religiøse udvikling - et faktum, som mest tydeligt ses i kontinuiteten i domstolenes arbejde under den engelske borgerkrig". Ifølge Stoner "havde de traditionelle common-law domstole ikke mange spor af religiøse hensyn" og blev "en tradition af begrænset påvirkning fra sekulær lovgivning på religiøse områder".⁷⁰ Common-law undgik store teorier og metafysiske visioner for samfundet - og gav os alligevel meget af det, vi anser for vore vigtigste rettigheder og friheder. Common-law er en vigtig forløber for det liberale samfund, ikke kun fordi den opdagede mange af de friheder,

⁷⁰ James R. Stoner Jr., "Common-Law Liberty: Rethinking American Constitutionalism" (University Press of Kansas, 2003), s.60

vi idag ofte tager for givet, mens også på grund af dens forståelse af retfærdighed og af "rule of law"; altså at loven skulle opstille nogle generelle adfærdsnormer, som skaber en ramme, indenfor hvilken folk kan efterstræbe deres egne drømme og mål. Den tog ikke udgangspunkt i en teologisk eller metafysisk inspireret vision for samfundet - med Stoners ord "insisterede den ikke på teoretisk fuldkommenhed"⁷¹ - men stræbte efter at opdage og udvikle normer med en praktisk synsvinkel og fra sag til sag. Som en rolle i et skuespil har sagt det, så "opfandt [englænderne] den personlige frihed, og de ved det, og de gjorde det uden nogen teorier om den".⁷² Som Robert Conquest har hævdet i et fint og kritisk, nyligt arbejde, så har utopiske drømme bygget på samlede visioner for samfundet i det sidste århundrede givet os totalitære systemer, tyranni og terror, i tydelig kontrast til den udfra et teoretisk synspunkt kritisable anglo-amerikanske tilgang.⁷³

Alt dette for at sige, at der er mange ressourcer i vores egen, liberale historie - faktisk ressourcer som går forud for det liberale samfund - som tilbageviser myten om, at religiøs og metafysisk pluralisme indebærer traditionens død og enden på enhver ægte samtale og konsensus om moralske og retlige spørgsmål. Hermed ikke sagt, at der ikke vil være tider, hvor uenigheden i de ultimative spørgsmål blandt samfundets medlemmer forårsager uoverstigelige uoverensstemmelser også på penultimate områder. I sådanne situationer når de ihærdige forsøg på principielle kompromisser og konsensus måske deres grænse og slår fejl, og måske er det eneste, kristne her kan gøre, at stå fast på deres ultimative forpligtelser og bede. Ikke desto mindre så fjerner udsigten til, at sådanne grumme tider indimellem dukker op i menneskehedens historie, ikke kristne og ikke-kristnes fælles forpligtelse til at efterstræbe fred og retfærdighed i samfundet, hvad angår de penultimate forhold i det omfang, det er muligt i den nuværende tidsalder.

⁷¹ Stoner, "Common-Law Liberty", s.18

⁷² Fra Tom Stoppards "The Coast of Utopia", citeret i Robert Conquest, "The Dragons of Expectation: Reality and Delusion in or Course of History" (Norton, 2005), s.37

⁷³ Conquest, "The Dragons of Expectation"

Dette fører til den anden bekymring i dette afsluttende afsnit: Hvis man tager konteksten af religiøs og metafysisk pluralisme for givet, hvad medfører det liberale samfund så, og hvordan bedømmer vi det ud fra et penultimativt perspektiv? Som jeg forstår det, medfører det liberale samfund to grundlæggende og uadskillelige aksiomer, nemlig "rule of law" og markedsøkonomi, og en knap så fundamental men relateret og typisk medfølgende aksiom om demokratisk deltagelse i det politiske liv. Her tilstår jeg, at jeg støtter mig til F. A. Hayeks forståelse af det liberale samfund.⁷⁴ Jeg anerkender, at der er andre syn på liberalisme og det liberale samfund, men dette er en forståelse med dybe, historiske rødder, og det er den, jeg vil forholde mig til.

Med "rule of law" forstår jeg den tanke, at loven snarere end mennesker styrer samfundet; at loven, som langt hen ad vejen opstår uafhængigt af embedsmænd (derfor betydningen af common-law), giver nogle regler for borgernes adfærd og begrænser regeringens spillerum. Med markedsøkonomi, som er en konsekvens af "rule of law", forstår jeg den tanke, at indenfor de almene rammer for deres adfærd må borgerne frit producere, købe og sælge, som de ønsker, og hvor priserne på disse goder bliver afgjort af markedet fremfor at bureaukratiske autoriteter. Forpligtelse overfor "rule of law", vil - jeg har forklaret det - også kræve markedsøkonomi. Ethvert forsøg fra regeringens side på at planlægge og dirigere økonomien kræver, at den har friheder, som ikke begrænses af en lov udenfor regeringen selv, og det kræver en styring af borgerne, som går langt udover generelle adfældsregler. Forstået på denne måde, så forener "rule of law" og markedsøkonomien sig om den forståelse, at der ikke er nogen storslået vision for samfundet, som sætter dagsordenen for lovgivning og politik; derimod vil generelle regler (opdaget snarere end udtænkt) skabe en ramme, hvori enkeltpersoner og organisationer kan efterstræbe en række forskellige mål, både økonomiske og ikke-økonomiske. Demokrati er efter min vurdering ikke et nødvendigt aspekt

⁷⁴ I særdeleshed som det kan findes i Friedrich A. Hayek, "Law, Legislation and Liberty, vol.1, Rules and Order" (University of Chicago Press, 1973) og "Law, Legislation and Liberty, vol.2, The Mirage of Social Justice" (University of Chicago Press, 1976).

af denne forståelse af det liberale samfund; en konstitutionel monark er f.eks. potentielt i harmoni med "rule of law" og markedsøkonomi. Ikke desto mindre vil forskellige former for demokratisk styre typisk og ikke uden en vis rimelighed gå hånd i hånd med et liberalt samfund. Dog er det nok værd at bemærke, at visse aspekter af folkestyret er en direkte trussel mod "rule of law".

Hvordan skal man bedømme det liberale samfund, forstået på denne måde, fra et penultimativt perspektiv? I almindelighed har de konkrete fordele ved et liberalt samfund de steder, hvor der har udfoldet sig i et eller andet omfang, være overvældende. Tyranni er blevet væsentlige reduceret; slaveri er blevet afskaffet; fattigdom i andet end en relativ betydning er stort set blevet udryddet; og levealderen er vokset dramatisk. Sådanne tilsyneladende oplagte beviser er naturligvis blevet imødegået af kritikerne af det liberale samfund, særligt hvad angår følgerne af kapitalismen. En kritiker, som har forbindelse til RO-bevægelsen, har sagt: "Givet de uhyrlige konsekvenser af dette koncept [ie. menneskelige længsler skabt af udbudet på markedet] for størstedelen af menneskeheden, så er det passende at kalde kapitalisme en slags galskab".⁷⁵ Hauerwas har bebrejdet kapitalismen for en række moderne dårligheder, herunder sammenbruddet af ægteskaber og familier, på grund af dens drift imod innovation og fremskridt.⁷⁶

Som svar til sådanne kritikere hævder jeg, at set fra et økonomisk perspektiv har markedsøkonomien aldrig sænket nogens levestandard. Det er sandt, at mange mennesker her i verden lever i stor fattigdom og mangler mad og drikke, tøj og boliger. Men de lever ikke i liberale samfund, og uanset hvilken rækkevidde det globale marked har haft på dem, der ikke lever i liberale samfund, så har disse trods alt ikke *gjort* nogen fattig. I liberale samfund er der naturligvis nogle, som er relativt fattige. Det liberale samfund med dets markedsøkonomi forårsager ulighed i fordelingen og nydelsen af velstanden. Det liberale samfund har imidlertid den fordel, at de fattige i dets midte lever læn-

⁷⁵ Bell, "Liberation Theology", s.2-3

⁷⁶ Se f.eks. Hauerwas, "A Better Hope", kap.3

gere og bedre liv end adelen i den vestlige verden gjorde for et par århundreder siden. Påstande om kapitalismens nedbrydende effekter på familier og langvarige forhold kan man tage mere alvorligt. Vi behøver ikke nægte, at de teknologiske fremskridt, som markedsøkonomien har muliggjort, har lagt et pres på familierne, som ikke var der i tidligere tidsaldrer. Men uanset hvilke skader, det liberale samfund har haft på familielivet, må vi også huske, at høj børnedødelighed, kvinders død i barselssengen og kort levetid i almindelighed også gjorde skade på familielivet; byrder, som nu gennem det moderne sundhedsvæsen er lindret i stor grad, og kun muliggjort i en kontekst af det liberale samfund og markedsøkonomien. På mange måder må vi indrømme, at konsekvenserne af det liberale samfund har været tvetydige med hensyn til at give os det liv, vi ønsker os. Men fremskridtet kommer ulemperne. Med fremkomsten af de lettilgængelige og billige varer hos Wall-Mart kommer lukningen af mange små familieforetagender, som mister kunder til Wal-Mart. Det burde imidlertid hverken overraske os eller gøre os modløse, hvis de sociale fremskridt, som det liberale samfund giver, også har modsatrettede aspekter. Fra et penultimativt perspektiv burde vi ikke forvente en fuldkommen løsning på noget problem i dette liv. Det faktum, at det liberale samfund ikke er uden tvetydigheder, er ikke noget argument imod det.

Dette sidste punkt rejser dog et spørgsmål, hvormed jeg vil præsentere min sidste pointe. Vi har bestemte tanker om, hvordan vi gerne vil have, vores personlige liv og økonomi skal se ud. De kan naturligvis kun være ret diffuse, og under alle omstændigheder kan vi ikke vide, hvilke love og hvilke samfundsformer, som ville få os derhen. Det moderne samfund er for kompliceret til det, til dels takket være det liberale samfund, som har lavet et relativt simpelt og primitivt⁷⁷ samfund om til noget uforholdsmæssigt mere komplekst. Det er svært at forestille sig, at samfundet kunne være blevet så komplekst uden det liberale grundlag, eller at det kunne forblive så komplekst uden dette. Kun et frit marked kan formidle de informationer, som er nødvendige for at opretholde en sofistikeret

⁷⁷ (ikke ment nedsættende)

samfundsøkonomi. Kun en klassisk liberal forståelse af "rule of law" - bygget på generelle adfærdsnormer, som de historisk kommer til udtryk i common-law, fremfor befalinger fra en suveræn med sigte på bestemte resultater - kan finde anvendelse midt i det indviklede og ubegribelige spind af sociale relationer. Det liberale samfund ser ud til at gå hånd i hånd med et samfund, som kulturelt og teknologisk bliver stadig mere komplekst.⁷⁸

Hvad angår det dobbelte perspektiv, i form af de to riger og de to perspektiver, ultimativt-penultimativt, som jeg har anbefalet, hvordan skal vi så bedømme det liberale samfund i lyset af den uundgåelige sammenhæng med social kompleksitet og teknologiske fremskridt? Jeg mener, vi burde bedømme det liberale samfund positivt i så henseende. Det må huskes, at målestokken for bedømmelsen ikke er Gudsriget, som ikke kan indføres gennem social kompleksitet eller teknologiske fremskridt. Målestokken er de penultimate mål i det verdslige rige. Hvis vi vender os til Skriften for at finde hjælp til at definere disse mål, så er 1.Mos.9 med etableringen af den noaitiske pagt utvivlsomt vores bedste kilde. Ingen storslået, samfundsmæssig vision præsenteres her, og på baggrund af menneskeheden's fordærv burde det ikke overraske. I stedet befaler Gud, at det enkelte menneske skal beskyttes mod fysisk vold fra det andet: "Den, som udgyder menneskers blod, af mennesker skal hans blod udgydes". Udover dette minder Gud menneskeheden om dens stilling som bærere af hans billede, hvilket rummer ansvaret for at være frugtbare og mangfoldiggøre sig, og at udøve herredømme over jorden.⁷⁹ Hvordan harmonerer dette med det liberale samfund? Ganske godt. Liberalismen undgår at blive indfanget i en storslået vision for samfundet. Den efterlyser generelle adfærdsnormer, som primært retter sig mod at beskytte folk fra vold (eller svindel) fra andres side. Den tilbyder en sammenhæng, hvori de kreative, gudbilledlige træk af menneskeheden får lov til at udvikle sig og trives på ikke fastlagte måder.

⁷⁸ Her må jeg igen anerkende min gæld til Hayeks tanker, særligt i de to første bind af "Law, Legislation and Liberty".

⁷⁹ Disse påstande fortjener yderligere uddybelse og forklaring. I betragtning af den manglende plads her, henviser jeg igen læserne til VanDrunen, "A Biblical Case for Natural Law".

Det sidste punkt fortjener en sidste, kort kommentar. Guds billede, som mennesket fik tildelt i Skabelsen, blev alvorligt fordærvet ved Syndefaldet og har brug for genoprettelse i Kristus (Ef.4,24; Kol.3,10). Ikke desto mindre har Gud bevaret dette billede, uanset hvor fordærvet, i det faldne menneske, og 1.Mos.9 antyder, at det forbliver et vigtigt aspekt af menneskets samfundsmæssige opgave. Der er en dyb betydning af dette. Den Gud, som mennesket blev skabt for at afspejle, er Skaberen af alting, den som bringer noget ud af intet og orden ud af kaos, som 1.Mos.1 forkynder. Han er den suveræne, ubegrænsede hersker over skaberværket. Menneskeheden, som er skabt til at afspejle ham, er derfor gjort kreativ, ligesom han er. Og som Gud havde udøvet magt over skaberværket, sådan skulle mennesket råde over det (1.Mos.1,26). Som Gud skabte noget af intet, sådan skal mennesket få noget stort ud af mindre ting. Som Gud bragte orden ud af kaos, så skal mennesket bringe en større orden til det, som nu er uordnet. Gud giver ting navne, i takt med at han skaber dem (1.Mos.1,8.10) og mennesket får besked på at afspejle ham ved at navngive dyrene (1.Mos.2,19-20). Det begrænsede menneske afspejler den ubegrænsede Gud. Hvem kender grænserne for menneskets potentiale? Hvem ville for et århundrede siden have forestillet sig det, vi gør, og det, vi har opnået idag? Og hvem kan idag forestille sig, hvordan livet vil være i et andet århundrede? I kraft af Guds almene, ikke-frelsende nåde, har den syndige menneskehed fortsat til opgave at udvikle potentialet i det billede, hvis grænser ingen kender, selv ikke hos syndige bærere af det. Guds billede består til dels af viden (Kol.3,9). Tilegnelsen og anvendelsen af viden i denne verden forekommer ubegrænset ud fra et begrænset, menneskeligt udgangspunkt, og i takt med, at det langsomt er tiltaget gennem århundrederne og eksploderet i det sidste århundrede, så kommer mennesket i endnu større grad til at udtrykke Guds billede, hvis viden vitterlig er ubegrænset. For hver dag, der går, er der mindre og mindre af den samlede, menneskelige viden, som et enkelt menneske forstår, og derfor mindre og mindre af verden, som den enkelte

eller nogen enkelt gruppe kan kontrollere på nogen rationel måde.

Selv store fristelser følger af store opdagelser må denne udvikling af gudsbilledet gennem tilegnelse af viden og stadig øgende menneskelig skabertrang betragtes som noget godt - en delvis, ufuldstændig lydighed mod det oprindelige mandat, som blev givet i Skabelsen; [omend] i sidste ende nytteløst ud fra et ultimativt perspektiv, altså i forhold til Gudsriget, som det aldrig kan opnå i egen kraft. Det synes rimeligt, at en hvilken som helst samfundsorden i hvert fald til dels må bedømmes ud fra sin evne til at skabe og vedligeholde de betingelser, hvor denne fortsatte udvikling af menneskets gudbilledlige kapacitet kan opdyrkes. Bedømt ud fra den målestok, får det liberale samfund høje karakterer. Som fremført tidligere, så er det liberale samfund nok den eneste samfundsmodel, som indtil nu er udtænkt, som giver plads til, at disse kreative udfoldelsesmuligheder får så stor plads. Så langt vi kan se det, er det kun det liberale samfund, som muliggør et så komplekst samfund, der nødvendigvis modsvarer udviklingen af gudsbilledet i menneskeheden som et hele. Kun det liberale samfund med dets forståelse af "rule of law" og det frie marked, fører mennesker fra hele verden sammen på fredelige og produktive måder, så den lillebitte del af gudbilledlig viden, hver af os har, kan blive ført sammen med andres bittesmå dele, og således at den sammenlagte viden kan komme til udtryk på måder, som man ikke kan forudse.⁸⁰ Alligevel er jeg ikke en ubetinget fortaler for fremskridt. Frugtbare fremskridt kan kun finde sted på basis af fortidens visdom; og det vi har opnået, på basis af denne kompleksitet, ville ikke kunne genopbygges på ny ifølge en eller anden storslået plan, skulle det blive tilintetgjort. De fremskridt, som menneskeheden foretager sig,

⁸⁰ Denne grundlæggende pointe er (bortset fra den teologiske henvisning til Gudsbilledet) måske den centrale pointe i Hayeks arbejde, som er citeret ovenfor. På et mere tilgængeligt niveau giver et fascinerende nyere arbejde af James Surowiecki, "The Wisdom of Crowds: Why the Many Are Smarter Than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economics, Societies and Nations" (Doubleday, 2004), en god bekræftelse af dette. Surowiecki hævder, at vi får den største viden ved at samle viden fra et stort antal mennesker, og han betragter, hvordan denne indsamling af viden kan være effektiv på forskellige måder, jeg anser for positive overfor tanken om det liberale samfund.

vil altid blive forfulgt af menneskeheden synd, som altid vil søge at ramme og underminere de gode sider af disse.

Det er rigtigt, at menneskeheden aldrig vil opnå Guds rige gennem samfundsmæssig udvikling. Det vil helt sikkert [heller] ikke ske i et liberalt samfund. Fra Gudsrigets ultimative perspektiv er det liberale samfund en fiasko. Fra det penultimate perspektiv besidder det liberale samfund dyber og mangler laster i en grad, som ingen anden samfundsmodel, vi indtil nu

har set. Kristne bør lytte til det liberale samfunds kritikere så langt, at de ikke forveksler Gudsriget med den liberale samfundsorden, og ikke former kirken rundt om den liberale model. Men de gør også ret i ikke at forvente for meget af nogen midlertidig samfundsmodel og huske, at disse kritikere ikke har forstået problemets kerne, fordi de ikke godtager et penultimate perspektiv side om side med et ultimativt.