



*Tidsskriftet Fønix, Årgang 2017, s. 188–212*

# **Sværdets og fredens dialektik: Protestantisk fredsetik og kristen pacifisme**

*Foredrag om protestantisk fredsetik og kristen pacifisme holdt ifm. Værnspræstekursus om Etik, kultur- og religionsforståelse, Skalstrup Flyvestation foråret 2017*

*Johannes Aakjær Steenbuch, ph.d., cand.mag.*



*Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.*

Tidsskriftet Fønix  
[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)  
ISSN 2446-175X

## Sværdets og fredens dialektik

### Protestantisk fredsetik og kristen pacifisme

”Stik dit sværd i skeden! For alle, der griber til sværd, skal falde for sværd.” (Matt 26,52)

Efter det seneste terroranslag på europæisk grund var der som altid en række skarpe udmeldinger i det danske medielandskab. For eksempel opfordrede en præst på Facebook til at bede for, at Guds vrede må ramme vores fjender, altså terroristerne. Opfordringen var forståelig, og gav vel god mening i situationen – men det er alligevel tankevækkende, hvordan voldsomme begivenheder med en sådan selvfølgelighed kan få os til at ignorere Jesu befalinger. Jesus befaler jo sine disciple til at bede *for* deres fjender. Men vi vil naturligt nok heller bede *imod* vores fjender. Tager vi Jesu ord seriøst, må vi dog sande, at hans forkyndelse ramler ind i alle vores naturlige tendenser til vold og krig: ”I har hørt, at der er sagt: ’Øje for øje og tand for tand.’ Men jeg siger jer, at I ikke må sætte jer til modværge mod den, der vil jer noget ondt.” (Matt 5,38).

Dermed ikke sagt, at kristendom indebærer nogen absolut, universel pacifisme.<sup>1</sup> Paulus minder os jo også om, at myndighederne er indsat af Gud, og at de bærer sværdet, for at straffe dem, der gør ondt (Rom 13). Læser man Paulus’ ord i sammenhængen står det dog klart, at kristnes opgave i modsætning til myndighedernes er, at gengælde ondt med godt (Rom 12). Dermed knytter Paulus an til Jesu ord i bjergprædikenen om ikke at sætte sig ”til modværge mod den, der vil jer noget ondt”. Men samtidig står det

1 Altså en pacifisme, der gælder universelt, dvs. for alle, og som er absolut, dvs. den gælder uden hensyn til konkrete omstændigheder. Dette i modsætning til den historisk set udbredte opfattelse, at Jesu befalinger kun gælder særligt fromme kristne eller under særlige omstændigheder.

også klart, at magthaverne har et ansvar for at opretholde lov og orden. Øvrigheden bærer ikke sværdet forgæves, men tværtimod for at lade Guds vrede ramme dem, der gør ondt. Det må gælde både i forhold til samfundets indre såvel som ydre fjender.

Kristendom er ikke pacifisme, men det er heller ikke militarisme<sup>2</sup>. I det hele taget ophæver evangeliet alle vores forsøg på at formulere absolutte etiske principper, som vi kan bruge til at undrage os vores ansvar for at tænke selv, i den konkrete situation vi står i. Spørgsmålet er så, om den kristne teologi overhovedet har noget nærmere at sige om sådan noget som krig og fred, vold og ikke-vold, pacifisme og militarisme? Teologiens historie vidner om, at det har den.

### *Da herren afvæbnede Peter*

”Da herren afvæbnede Peter, afvæbnede han enhver soldat.” Sådan cirka skrev Tertullian i begyndelsen af det tredje århundrede. Tidlige kristne tog i det hele taget forholdsvis utvetydigt afstand fra vold og militærmagt.<sup>3</sup> Justin Martyr, Origenes og andre forstod profetierne i Esajas og Mikas om sværd, der skulle smedes om til plovjern, som realiseret i og med den kristne menighed.

2 Andreas Christensen bemærkede, at jeg manglede en definition på militarisme. Martin Ravn gjorde mig opmærksom på, at begrebet blev opfundet til polemiske formål af Viggo Hørup i 1883??. Jeg bruger i det følgende mest begrebet som modbegreb til ’pacifisme’, men med militarisme kan forstås, i den ekstreme form, den opfattelse at krig i sig selv er godt, fx fordi menneskets livskraft og potentialer kun fuldt ud udfoldes i kamp på liv og død, eller at krig i hvert fald har en katharsisk funktion, at nogle goder ikke kan opnås uden, etc. En mere moderat definition kunne være den, at militarismen anser militære løsninger for at være standardløsningen på konflikter (eller mere specifikt: væbnede konflikter), snarere end at være den absolut sidste mulighed.

3 Tertullian, *De Idolatria*, §19. Se fx Ronald J. Sider, *The Early Church on Killing: A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment* (Baker Academics 2012).

Da den platonske filosof Celsus i det andet århundrede beklagede sig over de kristnes uvilje til at deltage i forsvaret af romerriget med våbenmagt, understregede Origenes i sin apologi, at de kristnes lovgiver, altså Kristus, helt har forbudt de kristne at tage andre menneskers liv.<sup>4</sup> Der var dog ikke dermed tale om en absolut pacifisme, men netop den opfattelse, at kristne specifikt var kaldet til at agere anderledes i verden. Statsmagten havde en funktion, måske som Guds redskab til at opretholde relativ lov og orden, men kristnes opgave var en anden. Kristne kæmper ikke med fysiske våben, men de hjælper kejseren med at nedkæmpe romerrigets fjender gennem deres bøn, skrev Origenes.

Spørgsmålet blev så selvfølgelig, hvordan man skulle agere, da romerriget officielt blev ”kristent” i løbet af det fjerde århundrede. I vesten udviklede teologer som Augustin og senere Thomas Aquinas begrebet om retfærdig krig, der skulle sikre, at eventuel krigsførsel levede op til strenge etiske krav. Kun hvis der ingen andre muligheder var, kunne krig forsvares. I protestantismen overtog man middelalderens begreber om ”retfærdig krig”, og lutherske og reformerte teologer afviste over en bred kam de mere radikale reformatorers syn på vold og magtanvendelse.

Især de schweiziske døbere tog helt afstand fra enhver form for vold. Man radikaliserede toregimentelæren, og forstod kirken som et helligt samfund, der ikke med vold kunne bidrage til at opretholde samfundets lov og orden. Der herskede kaos i store dele af Europa på det her tidspunkt, blandt andet på grund af tyrkernes invasion af Europa. Med deres pacifisme og alternative teologi blev døberne opfattet som en trussel mod samfundet. Resultatet var at de blev tortureret, druknet, halshugget og brændt. For dø-

4 Origenes, *Con. Cel.* III,7. Nationalt selvforsvar var tilladt for jøderne, men den undtagelse fra loven mod drab er nu ophævet, skriver Origenes.

berne var der altså ikke tale om en letkøbt pacifisme, men om en grundholdning, der i mange tilfælde kostede dem livet.

Pacifisme er i dag en knap så kontroversiel holdning – vel sagtens fordi det ikke gør den store forskel, hvis en mindre del af samfundets borgere hævder at være imod krig. Selvom volden er rykket tættere på med terrortruslen, er krig dog alligevel for de fleste af os noget, der foregår i fjerntliggende lande, noget vi ser i fjernsynet og på Facebook, og som vi derfor nemt kan have en holdning til uden videre konsekvenser. Det er uendeligt nemt at være pacifist, når man intet har på spil.

Men én ting er at vende sin egen kind til, noget ganske andet er at lade sin næste udsætte for vold og overgreb uden at gribe ind. Det gjorde Kaj Munk meget klart, da han til en enkefrue med interesse for pacifisme i 1943 skrev, at ”Det er Kristi mening, at man skal hjælpe enker og faderløse, og det kan man bl.a. ved at skyde røvere, som vil overfalde dem. [...] Bliv nu et kristent menneske, og lær at slå ihjel i Jesu navn.”<sup>5</sup> Den formulering er måske nok rigelig skrap, men vi kommer vel ikke uden om, at der i hvert fald intet ”kristent” er i at lade andre mennesker blive udsat for vold og overgreb uden at gribe ind.

Pacifismen står hele tiden i farezonen for at gøre sin næste til et middel for sin egen hellighed. Det sker, når man nægter at gribe ind mod voldsmænd og undertrykkelse af frygt for at overtræde principperne om ikke-vold. Den idealistiske insisteren på aldrig at gribe til vold kan på den måde føre til, at den nødlidende ofres på den absolutte helligheds alter. Den letkøbte, idealistiske afvisning af alle former for krig og vold er derfor også teologisk uholdbar. Men vi kommer dog alligevel ikke uden om, at der i Jesu forkyndelse mildt sagt ligger en opfordring til at finde alternativer til krig og vold. Kun hvis man hævder en principiel anti-nomisme,

5 Kaj Munk i brev til Elsebeth Kieler, sommeren 1943.

hvor evangeliet intet har at sige om, hvordan vi lever vores liv, er det muligt helt at trække på skuldrene af Jesu bud til disciplene om at vende den anden kind til, om ikke at gengælde ondt, og så videre.

Min påstand er ikke, at vi absolut skal have en kristen fredsetik eller en kristen pacifisme, men snarere, at hvis vi skal have en kristen fredsetik, så må det være en ansvarlig og reflekteret en af slagsen. Det vi har brug for er at tænke evangelisk – ikke moralistisk. Jeg vil i det følgende forsøge at give et bud på, hvordan det kan lade sig gøre. Først vil jeg kort opridse nogle af Karl Barths overvejelser over krig og pacifisme for derefter at pege på to mulige barthianske kritikker af Barth – i skikkelse først af traditionen fra den amerikanske mennonit John Howard Yoder og så den franske reformerte teolog Jacques Ellul. Sidst nogle hurtige refleksioner over kirkens opgave.<sup>6</sup>

### *Barth og pacifismen*

”Beten – und Kanonen kaufen”, ”Bed – og køb kanoner”. Sådan nogenlunde skulle Karl Barths svar have lydt, da han før anden verdenskrig blev spurgt om, hvad danskerne skulle stille op mod truslen fra nazismen. Ordene faldt under et møde med danske teologer på Nyborg strand i 1939. Der var vistnok en forholdsvis lang pause mellem ordene ”Beten” og så ”und Kanonen kaufen”, hvilket ikke er uvæsentligt. For i det barthske perspektiv følger kaldet til bevæbnet forsvar på ingen måde naturligt af den kristne fromhed, men må komme dialektisk, på trods.

I sin berømte romerbrevskommentar fra 1922 havde Barth kort vendt spørgsmålet om pacifisme og krig. Bogen bærer tydeligt

<sup>6</sup> Jeg har her udeladt afsnittet om den danske baptist P. Olsens lille manifest *Militarisme og Kristentro* fra 1909, som jeg ellers vendte da jeg holdt foredraget her. Om P. Olsens skrift kan man læse her:

<http://www.baptisthistorie.dk/2017/05/19/p-olsen-militarisme-og-kristentro/>

præg af de foregående krigsår. I hvert fald er den gennemsyret af metaforer fra krigen – Guds Ord beskrives som en granat, der efterlader et krater, en marcherende hær, og så videre. Pointen er, at evangeliet ikke handler så meget om at give svar, som det handler om at sætte spørgsmålstegn ved hele menneskets eksistens. Den kristne etik består derfor også først og fremmest i at problematisere verdens gang, snarere end at give entydig handlingsvejledning. Nådens etik, som Barth kalder det, sætter en stopper for et hvilket som helst menneskeligt forsøg på at formulere en endelig, absolut etik.

Noget kan vi dog sige. Når Paulus formaner de kristne i Rom til at besvare og gengælde ondt med godt i stedet for mere ondt (Rom 12,17), er det ikke fordi ”ondt” og ”godt” er to sidestillede valgmuligheder. Det ”gode” er dommen over det onde, det som opløser det onde ved at se bort fra det. Men som sådan er ”det gode” kun Guds mulighed. Ikke-vold kan derfor ikke være en ”absolut moralsk” praksis, men kan højst være et vidnesbyrd om, at Gud i kraft af korset ser bort fra det onde i mennesker.

Men det vidnesbyrd er netop kun muligt i kraft af evangeliet om opstandelsen som Guds umulige mulighed. Uden den mulighed er krig det mest naturlige. Den tankegang fører Barth ud i nogle temmelig kradse formuleringer. Krig er, siger Barth, det konkrete udtryk for vores indsigt i, hvad mennesket er i sig selv – og som sådan er krig et naturligt og egentlig ganske rimeligt forsøg på at skaffe os af med mennesker, som vi kender dem. Problemet med krig er for så vidt ikke, at det er et forsøg på at udlette det syndige menneske, men snarere, at det aldrig rigtig lykkes. Det syndige, kendte menneske forsvinder ikke, selvom vi bliver ved med at kæmpe til vi har udlettet alle vores fjender.

Kun ét sted, nemlig i Jesus Kristus på korset, findes der en total negation af mennesket som sådan. Men netop derfor er krig i lyset

af Kristus en umulighed. Vi kan nemlig ikke lægge noget til den altomfattende negation af mennesket, som findes alene i Kristi død. Krig er en naturlig menneskelig aktivitet, ja. Men når mennesker giver sig i kast med krig gør de uundgåeligt sig selv til Gud ved at ophøje sig i en absolut moralsk attitude over andre. Når vi omvendt ved, at vi ikke er Gud, og derfor ikke kan tillade os at bekrige hinanden, må fred være den eneste mulighed. Men fred er derfor netop ikke noget, der endegyldigt står i vores magt. Derfor siger Paulus, ”hold fred med alle mennesker, om det er *muligt*, så vidt det står til jer.” (Rom 12,18). Intet af det vi kalder ”fred” kan gøre det ud for den evige fred, der kun findes i Guds rige. Vi må derfor være forberedte på, at krig kan vise sig at være vores eneste mulighed.

Men Barth gør det klart, at især lutherske teologer har gjort den fejl, at forveksle denne ”undtagelse” med en grænse for freden som mennesker selv kan sætte. At Gud kan gøre en undtagelse fra bjergprædikenens fordringer om fjendekærlighed, betyder ikke, at vi så i stedet for kan give os til at holde ”krigsprædikener”, som skal forberede soldater til at gå i krig med god samvittighed. Vi kan hverken i krig eller fred fastholde en god samvittighed overfor Gud. Kirken må derfor holde sig fra enhver form for militarisme, men også pacifismen må af samme grund afvises med et venligt vink.

Efterhånden som Barth får skrevet sin kirkelige dogmatik må den radikale dialektik vige for en mere systematisk tilgang. I bind II/2 af *Den kirkelige dogmatik* forklarer Barth, at formålet med teologisk etik som videnskabelig disciplin er at undersøge de grunde som kristne giver for de beslutninger, der ligger bag bestemte handlinger. Pointen kan ikke være at fastslå én gang for alle, om krig eller pacifisme kan forsvares ud fra teologiske principper, men den teologiske etik må dog indebære en systematisk redegø-



relse for de argumenter, der betyder noget for hvordan vi bærer os ad i praksis.

Barth afviser den traditionelle reformerte og lutherske teologis forsøg på at forsvare bestemte former for væbnet forsvar som i sig selv legitime. Når både Jesus og Paulus peger på, at kærlighedsbuddet medfører et afkald på retten til selvforsvar er der ikke bare tale om et flot ideal eller en praksis, som kun gælder for særligt fromme kristne. Der er derimod tale om et bud, der gælder så længe intet andet gør sig gældende. Pacifisme er derfor, kunne vi sige, nærmere sandheden end nogen anden almen eller principiel holdning til krig. Barth afviser derfor også den traditionelle teologiske opfattelse, at krig skulle være mindre slemt end for eksempel abort og selvmord.

Statens primære funktion er at opretholde indre sikkerhed. Krig er ikke en essentiel del af statens virkemåde, men statens fremmede værk, så at sige. Kun i det ekstreme tilfælde, hvor et folk risikerer at blive udslettet af et andet folk kan der være tale om krig som en mulighed. Barth indfører her det centrale begreb om grænsetilfældet, "Der Grenzfall".<sup>7</sup> Ethvert teologisk-etisk princip, der udspringer af Guds befalinger, har sine grænser for så vidt der kan findes ekstreme situationer, grænsetilfælde, hvor andre befalinger gælder. Som eksempel på et grænsetilfælde, hvor budet om ikke at slå ihjel må vige for et krav om aktivt, nationalt selvforsvar, nævner Barth forsvaret for schweizisk uafhængighed under anden verdenskrig. Barth deltog selv i det schweiziske forsvar, selvom han allerede var godt op i halvtredserne på det tidspunkt, og det gjorde han altså fordi han i den situation mente, at det var Guds befaling at gribe til våben.

<sup>7</sup> Se John Howard Yoder, *Karl Barth and the Problem of War* (New York: Abingdon Press 1970), s. 64ff.

Begrebet om grænsetilfældet er i udgangspunktet en total afvisning af alle absolutte etiske principper. Som sådan synes grænsetilfældet for Barth at være noget nær en teologisk nødvendighed – for kun ved aldrig at tillægge principper absolut værdi kan Guds frihed og suverænitæt fastholdes som teologisk princip. Men begrebet om grænsetilfældet er også samtidig en måde at fastholde menneskets ansvar på – vi kan ikke undslippe vores konkrete ansvar ved at henvise til abstrakte principper, som vi så kan lægge ned over situationen i stedet for nøje at overveje det konkrete ansvar vi har, i netop den situation vi står i.

Måske derfor vender Barth spørgsmålet om pacifisme på hovedet. En principiel pacifisme er umulig på grund af muligheden for grænsetilfælde. I praksis forholder det sig imidlertid anderledes, for i praksis er kirken først og fremmest kaldet til at følge Kristus. Den teologiske etik må anerkende, at der kan være tilfælde, hvor krig er tilladeligt, eller ligefrem befalet af Gud. Men i praksis er kirkens opgave at modsætte sig den ”sataniske lære”, at krig er uundgåeligt og derfor nødvendigt og retfærdigt.<sup>8</sup> Det peger i retning af pacifisme, kunne vi sige. Barth skriver:

”Med udgangspunkt i Det Nye Testamente er det ikke muligt at være pacifist i princippet, men kun i praksis. Men enhver bør netop nøje overveje om det i lyset af kaldet til discipelskab er muligt eller overhovedet tilladt at undgå at blive pacifist i praksis!”<sup>9</sup>

Det, der kendetegner Guds rige i modsætning til alle de riger, der er grundlagt på magt og vold, er at det ophæver skellet mellem ven og fjende. Når Jesus byder sine disciple at elske deres fjender (Matt 5,44), skal det forstås som en ophævelse af modsæt-

<sup>8</sup> Barth, *KD III/4*, CD, s. 460.

<sup>9</sup> Barth, *KD IV/1*, CD, s. 191, m.o.

ningsforholdet mellem mennesker – og derfor også som en ophævelse af den magtanvendelse, som forudsætter dette modsætningsforhold. Når modsætningforholdet mellem mennesker ophæves er der ikke længere noget, der kan legitimere magtanvendelse. Men som i romerbrevskommentaren er Barths pointe, tror jeg, at der stadig i teorien i hvert fald kan være tilfælde, hvor Gud ikke lader os se fjenden som andet end fjende.

### *Yoder og krigens problem*

Selvom Barth peger i retning af pacifismen som den i praksis mest oplagte grundholdning for kirken, så synes hans teologiske etik dog at indebære en afvisning af en principiel pacifisme. At det ikke er så enkelt endda viste sig da den amerikanske teolog John Howard Yoder kort før Barths død skrev bogen *Karl Barth and the Problem of War*. John Howard Yoder var egentlig mennonit – altså ud af en af reformationstidens radikale, pacifistiske bevægelser, med rødder hos den hollandske teolog Menno Simons – men i Basel studerende Yoder hos blandt andre Barth. Yoders pacifistiske kritik af Barth udfoldes derfor også på Barths egne præmisser.<sup>10</sup>

Det for mig at se vigtigste element i Yoders barthianske kritik af Barths afvisning af en principiel pacifisme findes i hans analyse af begrebet om grænsetilfældet. Yoder peger på, at Barth selv beskriver grænsetilfældet som en mulighed, der kun kan høres konkret i situationen. Det er altså ikke noget vi kan gøre til en del af en teologisk etik som princip. At hævde at der principielt er undtagelser for alle principper indebærer en logisk selvmodsigelse, påpeger Yoder, for det må jo betyde, at der også er undtagelser for det princip, at der altid er undtagelser.

Det betyder selvfølgelig ikke, at vi så omvendt helt kan afvise, at vi i praksis vil støde ind i grænsetilfælde. Men det betyder bare,

<sup>10</sup> Yoder 1970, s. 111ff.

at man aldrig med matematisk sikkerhed kan afvise, at der kan opstå situationer, hvor det ene eller andet etiske princip må vise sig at være utilstrækkeligt. Yoders pointe er, at vi må afvise at gøre grænsetilfældet til en del af en principiel pakke. Det kan godt være, at Gud i konkrete tilfælde kan kalde os til selvforsvar, og at befalingen om aldrig at slå ihjel derfor ikke kan gøres til noget absolut princip. Men det betyder ikke, at vi så omvendt i princippet eller i teorien kan give os til at opliste situationer, hvor krig er tilladt eller befalet af Gud.

Når man hævder at krig med udgangspunkt i Jesu befalinger er illegitimt, men samtidig oplister en række mulige situationer, hvor denne illegitimitet kan siges at være ophævet, har man gjort grænsetilfældet til en del af en principiel pakke, snarere end det værn om Guds suverænitet og frihed, som det egentlig skulle have været. Yoders kritik er med andre ord, at Barth imod sine egne intentioner ender med at gøre begrebet om grænsetilfældet til en slags kasuistik.<sup>11</sup> Når Barth hævder at staten altid skal være klar til krig, svarer det ifølge Yoder til at hævde, at vi altid skal være klar til at lyve eller til at blive skilt og så videre. Det kan i grænsetilfælde være legitimt at lyve eller at blive skilt, men vi kan ikke i udgangspunktet sige, at det altid er en mulighed. Tværtimod må vi som udgangspunkt tage for givet, at den slags er forkert.

Yoder vender vel egentlig tingene på hovedet igen, tror jeg, for hvor Barth hævder, at en principiel pacifisme ikke er mulig, men at pacifisme kun kan være noget kirken gør i praksis, så er Yoders påstand den, at vi i udgangspunktet netop må antage en principiel pacifisme, også selvom vi ved, at det i praksis kan vise sig, at vi må handle anderledes. Det betyder helt konkret, at kirken må forholde sig kritisk til statens krigsforberedelser og oprustning – og her bliver det selvfølgelig tydeligt, at Yoder skrev midt under den

<sup>11</sup> Yoder 1970, s. 106ff.

kolde krig. At forberede sig på en hypotetisk krig er at gøre den ekstreme situation, til en del af normal praksis, skriver Yoder.

Med udgangspunkt i den mennonitiske tradition forstår Yoder kirken som en modkultur til det verdslige samfund. Kirkens opgave er at pege på den Gud, der i Kristus har etableret et radikalt alternativ til statens typiske fortælling om voldens nødvendighed. Kristendom handler for så vidt ikke så meget om bekendelsen til abstrakte metafysiske principper, som den handler om at forstå sig selv i forlængelse af det teologiske narrativ, der har Jesu afvisning af vold og magt som omdrejningspunkt. Den livsform som åbenbares i Jesu eget liv og som forkyndes i hans etiske lære, omtaler Yoder som en befrielse fra "the dominion of Mars", altså en frisættelse fra krigsguden Mars, og hans krav om altid at svare på vold med vold.<sup>12</sup>

Med henvisning til beskrivelserne i Filipperbrevet peger Yoder på, at kirkens borgerskab er af en anden verden – og at det må få konsekvenser for, hvordan kirken agerer i verden. Når et menneske bliver en del af kirken, bliver vedkommende også del af en ny menneskehed, et helligt samfund, hvis tilhørsforhold til Kristus ikke må dispenseres af noget verdsligt tilhørsforhold.<sup>13</sup> Den adskillelse, der ifølge Yoder historisk har været mellem kristologi og etik, indebærer i virkeligheden en tidsidesættelse af Jesu guddommelige autoritet. Men kirkens bekendelse til Kristus som herre må også indebære en villighed til at se Jesu liv som et paradigme for kristnes tilstedeværelse i verden i dag – hvilket altså for Yoder indebærer, at kristne som Jesus må finde ikke-voldelige måder at forholde sig til vold på.

12 John Howard Yoder, "The Anabaptist Shape of Liberation" i *Why I am a Mennonite* (Scottsdale: Herald 1988), s. 339.

13 Se Jeppe Bach Nikolajsen: "Kirkens mulighed for at genvinde sig selv: John Howard Yoders antikonstantinske teologi" i *National kristendom til debat*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen (Fredericia: Kolon, 2015).

*En fredelig forsoning*

Aktuelt er Yoders grundtanker blevet videreført af blandt andre metodisten Stanley Hauerwas, som har bidraget til at popularisere Yoder. Da Hauerwas i 1989 sammen med William Willimon udgav bogen *Resident Aliens*, blev han kendt for sin opfordring til metodistkirken, om at sende missionærer til konfliktplagede regioner.<sup>14</sup> Den aktuelle anledning var USAs indsats i Libyen, og der var Hauerwas' vist nok lidt drillende, men dog alvorligt mente, pointe, at man burde bruge pengene på missionærer i stedet for bombefly.

Det lyder måske naivt, og er det vel på sin vis også, men Hauerwas' pointe var, tror jeg, først og fremmest at sætte kritisk fokus på de løsninger vi har tiltro til, når lokummet brænder på. Når vi er villige til at bruge uendeligt flere penge og menneskelige ressourcer på krigsførsel end på missionsarbejde, tyder det på, at vi har større tillid til militærmagt end til evangeliet. Og der er Hauerwas' point altså som hos Yoder, at det er kirkens opgave at levere modfortællinger til den almindelige fortælling om voldens nødvendighed.

Et forsøg på at fundere den her tænkning i en mere principiel teologi kan findes hos en anden amerikansk mennonit, teologen J. Denny Weaver, der blandt andet har skrevet bøgerne *The Non-Violent Atonement* og *The Non-Violent God*.<sup>15</sup> Som det kan høres på en af bogtitlerne her er forsoningslæren, for Weaver, et helt afgørende omdrejningspunkt. Ifølge Weaver er vestlig, og især amerikansk, teologisk etik funderet i den grundopfattelse, at vold er nødvendigt for at skabe forsoning og forligelse. Den opfattelse

14 Hauerwas & Willimon, *Resident Aliens: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know that Something is Wrong* (1989), s. 48.

15 J. Denny Weaver, *The Non-Violent Atonement* (Eerdmans 2001); J. Denny Weaver, *The Non-Violent God* (Eerdmans 2013).

skulle ifølge Weaver have rødder i middelalderens feudale samfundsstrukturer, og den kommer stærkt til udtryk i Anselms objektive forsoningslære.

I Anselms forsoningslære anskues Gud juridisk som en fyrste, hvis ære bliver krænket af menneskets synd. Ud fra middelalderens principper om æreskrænkelse er det umuligt for mennesket at råde bod på denne æreskrænkelse, for da Gud er uendeligt hellig må prisen for at have krænket hans ære også være uendeligt høj. Den eneste måde hvorpå Gud kan få genoprettet sin krænkede ære er derfor, at han lader sin vrede gå ud over sin egen Søn. Gud dræber Jesus på korset for at få afløb for sin vrede mod menneskeheden – med det resultat, at de mennesker, der gemmer sig bag Kristus kan gå fri af Guds vrede. Guds kærlighed og tilgivelse er for så vidt betinget af en forudgående voldshandling.

Der ligger i den tankegang en forestilling om, at retfærdighed grundlæggende betyder gengældelse. Og det er ifølge Weaver det retfærdighedsbegreb, der gennemsyrrer amerikansk kultur, og som blandt andet kommer til udtryk i amerikanernes begejstring for vold og våben. Men ligesom mange andre kritikere af middelalderens forsoningslære peger Weaver på, at den tankegang er klart ubibelsk. Forestillingen om voldens nødvendighed er hedensk, ikke kristen. I den bibelske fortælling handler Jesu død nemlig ifølge Weaver ikke om, at Gud straffer sin Søn for at få afløb for sin vrede, men tværtimod om, at Gud i Jesus gennem ikke-vold muliggør et alternativ til Djævelens og menneskers vold og ondskab. Det er mennesker, der er voldelige, ikke Gud. Retfærdighed betyder ikke gengældelse, men befrielse, forsoning, helbredelse, og genoprettelse af brudte relationer.

Som Gustaf Aulen og i øvrigt Otto Møller før ham peger Weaver på, at det var den almindelige opfattelse hos kirkefædrene før middelalderen. Og som Aulen peger Weaver på, at forsoningslæ-

ren må forstås dramatisk eller narrativt, altså som en fortælling. Jesu død kan nemlig ikke forstås abstrakt ud fra en juridisk teori, som hos Anselm, men må forstås som et led i en frelseshistorie, hvor Gud befrier mennesket fra dets egen synd og ondskab. I det narrative er Jesu liv og etiske lære helt uundværlige elementer. Jesu måde at omgås mennesker på viser, at Guds tilgivelse og kærlighed ikke afhænger af nogens voldelige død. Men sat ind i sin rette narrative sammenhæng viser Jesu død og opstandelse, at Gud overvinder uretfærdighed, vold og magt uden selv at gøre brug af vold.

Som hos Yoder er det for Weaver afgørende, at bekendelsen til Kristus som herre, ikke kan adskilles fra identifikationen med fortællingen om den Gud, der i Jesus overkommer voldens magt med afmagt. Fortællingen om Jesus er den norm, der giver kirken sin særlige karakter, og som bør forme dens fælles liv og praksisser.<sup>16</sup> At "være *i* Kristus" bør ikke forstås metafysisk eller mystisk, men narrativt, altså som det, at kirken er *i* Kristus, når den i sit daglige liv aktivt deltager i fortællingen om den Gud, der til stadighed vinder over vold og ondskab gennem ikke-vold. At være Jesu discipel bør ifølge Weaver i praksis derfor betyde engagement i for eksempel freds- og forsoningsarbejde, og socialt arbejde og den slags. Kirkens fredsskabende praksisser synliggør på den måde det gudsrige, hvor Jesus virker ved kærlighed og afmagt.

For at Weavers projekt skal lykkes er det dog helt afgørende, at han kan godtgøre, at det ikke bare er i forsoningen på korset, at Gud afstår fra vold. Pointen er jo, at fortællingen om Jesus endegyldigt viser, at Gud aldrig nogensinde benytter sig af vold. Det fører til nogle af og til temmelig besynderlige forsøg på at bortforklare volden i Det Gamle Testamente – fx hævder Weaver, at det ikke rigtig var med vilje, at Gud druknede ægypterne i sivhavet,

16 J. Denny Weaver, *The Non-Violent God* (Eerdmans 2013), s. 182.



da de forfulgte israelitterne. Det var mere et slags hændeligt uheld. Teorien om en ikke-voldelig Gud fører på den måde i mange tilfælde til, at pacifistiske teologer må forsvare former for såkaldt "åben teisme" (Boyd), altså den opfattelse, at Gud ikke fuldt ud kender fremtiden, og derfor heller ikke har fuld kontrol over situationen.

Selvom Weavers narrative tilgang kan virke sympatisk, viser der sig altså at være store problemer med forsøget på at få det hele til at gå op med en principiel pacifisme. Problemet med tankegangen er grundlæggende, mener jeg, at man helt har opgivet at tænke dialektisk. Der er meget godt at sige om den narrative tilgang til teologiske kernebegreber. Men som det jo også er tilfældet, når vi fortæller historier, bliver det hurtigt lidt kedeligt, hvis personskildringerne er alt for én-dimensionelle. I det hele taget tror jeg, at den moderne mennonitiske fredsteologi ofte udarter til en slags teologisk humanisme, hvor Guds suverænitet bliver sat på spil for at sikre idealerne om ikke-vold.

### *Ellul og voldens (u)nødvendighed*

For mig at se er det derfor afgørende, at vi holder fast i den dialektiske spænding som vi især fandt hos den tidlige Barth. Vi kan selvfølgelig ikke nøjes med en ren, uopløst dialektik, men romerbrevskommentarens tilgang kan dog hjælpe til en sund skepsis overfor alt for simple løsninger. Et for mig at se oplagt alternativ til den moderne mennonitiske teologis noget ensidige moralisme kan findes hos den franske reformerte teolog og jurist Jacques Ellul.<sup>17</sup> Ligesom Barth, men måske mere radikalt, afviser Ellul enhver form for moralisme og kristeligt principrytteri, for i stedet at

<sup>17</sup> Godt nok forsvarer Ellul til tider også noget, der kan lyde som en delvis "åben teisme", men tanken har for mig at se ikke samme problematiske udformning som hos Weaver.

lægge vægt på den frihed som evangeliet sætter mennesket i. Elluls tanker om krig drejer sig derfor også om, hvor den kristne frihed stiller mennesket i forhold til voldsanvendelse.

Når vi diskuterer spørgsmålet om krig og vold, så kan vi ikke fra et 'kristent' perspektiv tage udgangspunkt i moralske absolutter. De bibelske tekster peger i alle mulige retninger i deres beskrivelser af vold. Derfor anbefaler Ellul, at vi i stedet tager afsæt i det han kalder en kristen realisme.<sup>18</sup> Med 'realisme' skal ikke her forstås den opfattelse, at teologien skal være praktisk anvendelig, eller at den kan "bruges til noget". Når Ellul taler om kristen realisme mener han en realistisk beskrivelse af tingene som de er. Kristendommen muliggør en realistisk beskrivelse af verden, fordi evangeliet lader os se realiteterne i øjnene uden at vi behøver at fortvivles. Håbet i Kristus betyder, at det er muligt for den kristne at beskrive realiteterne nøgternt. Det betyder også at vi ikke evigt og altid forsøger at udlede handlingsprincipper fra vores beskrivelser af verden – altså med andre ord, at vi ikke blander "er" og "bør" sammen og derved begår det som filosoffer har kaldt den naturalistiske fejlslutning.

Det, der med en realistisk analyse først og fremmest kendetegner vold er ifølge Ellul, at det er underlagt det han kalder "nødvendighedens orden" (de l'ordre de la nécessité).<sup>19</sup> Når vi giver os til at anvende vold underkastes vi et system af nødvendigheder, hvor vi ophører med at være frie, autonome subjekter. Et samfund etableret ved voldelig revolution må også nødvendigvis anvende vold for at sikre sin egen opretholdelse. Vold avler kort sagt vold, men netop også kun vold.<sup>20</sup> Det er ifølge Ellul det, som Jesus peger på, når han siger, at alle, der drager sværdet, skal dø ved sværdet

18 Jacques Ellul, *Violence* (SCM Press 1970), s. 81f.

19 Ellul 1970, s. 91.

20 Ellul 1970, s. 100f.

(Matt 26,52). Deri ligger ingen moralsk dom, men blot en konstatering af, at enhver voldshandling er spundet ind i et net af lov-mæssigheder.<sup>21</sup> Vold har ingen iboende moralsk værdi, det er som naturfænomener hverken ”godt” eller ”ondt”. Vi kan vælge at bruge vold, men vi må klar over, at vi i så fald går ind under den nødvendighedens orden, der kendetegner vold. Selv hvis vi bruger vold til at fremme fred og frihed har vi derved allerede givet køb på den frihed, som vi hævder at forsvare.

Samtidig afviser Ellul, at der skulle findes forskellige typer af vold. Enhver form for vold er identisk med en hvilken som helst anden form for vold. Det er pointen, da Jesus i bjergprædikenen slår fast, at der ikke er nogen forskel på om man er vred på nogen eller om man slår vedkommende ihjel (Matt 5,21-22).<sup>22</sup> Sådan kan teksten i hvert fald udlægges – og Elluls pointe er, som jeg har forstået det, at vold realistisk betragtet nu engang er vold, uanset formålet med det, og uanset voldsudøverens øvrige moralske kvaliteter og intentioner. At retfærdiggøre vold i ét tilfælde er at retfærdiggøre enhver form for vold. Vi kan derfor ikke skelne mellem for eksempel uretfærdig og retfærdig krig.

Vi må derfor også afvise enhver form for idealisme hvad angår voldsanvendelse, uanset om der er tale om revolutionær idealisme eller former for pacifistisk idealisme – og her nævner Ellul hippiebevægelsen, der var på sit højeste, da han skrev om vold i slutningen 1960’erne. Forudsætningen for at den slags pacifisme kan lade sig gøre er jo, at man lever i et samfund med en hvis grad af velstand og orden. Men enhver samfundsorden bygger i nogen grad på vold. Hippiernes påståede pacifisme snyltede med andre ord på en grundlæggende voldsudøvelse. Kristen idealisme må af samme grund afvises, hvis der med kristen idealisme menes en naiv tro

21 Ellul 1970, s. 95f.

22 Ellul 1970, s. 99f.

på, at kristne ved at gøre brug af samfundets institutioner kan skabe et bedre og mere retfærdigt samfund uden derved at bruge vold.<sup>23</sup>

Et væsentligt kendetegn ved vold er, ifølge Ellul, at mennesker, der bruger vold, altid i en eller anden grad vil forsøge at retfærdiggøre både sig selv og deres brug af vold.<sup>24</sup> Det er for mig at se en central pointe. Helt principielt er det jo i den dialektiske teologi vores selvretfærdighed, vores forsøg på at retfærdiggøre os selv og vores handlinger, der skiller os fra Gud. Meget af det vi kalder synd og ondskab er udslag af, at vi på den ene eller anden måde hævder at have ret overfor andre – altså ret til at bruge vold og magt og så videre. Ellul peger på, at vi ofte ofte begår den fejl at tro, at den nødvendighedens orden, som kendetegner vold, også betyder, at vold så skulle være legitimt – altså det jeg før kaldte den naturalistiske fejlslutning. Men vold kan ikke retfærdiggøres – ikke fordi det per definition er uretfærdigt, men fordi det slet ikke tilhører en moralsk kategori. Naturalismens kobling af nødvendighed og legitimitet er netop en fejlslutning, der i virkeligheden kun tjener til at legitimere menneskelig selvhævdelse.

Det er her Ellul især viser sig som dialektisk teolog. For det er netop fordi, at vold er naturligt og nødvendigt i menneskelige relationer, at den kristne må kæmpe mod volden.<sup>25</sup> Når vi forstår, at vi er frie i Kristus, er vi også frie til at afvise og forkaste vold, simpelthen fordi vold er nødvendigt. I lyset af evangeliet er vi nemlig sat fri fra nødvendighedens orden. Nødvendighedens orden indebærer per definition en adskillelse fra Gud, men Guds dom over mennesket er omvendt en frisættelse fra nødvendighedens orden. Evangeliet er med Barths ord den umulige mulighed, der frisætter

23 Ellul 1970, s. 122f.

24 Ellul 1970, s. 103f.

25 Ellul 1970, s. 127f.

os fra den nødvendighed, den logik, der kendetegner det naturlige menneskeliv. Evangeliet sætter mennesker fri fra sin egen selv-hævdelse – men det indeholder derfor også i sig en fordring om frihed.

Sabbatsbuddet er et eksempel på en befrielse fra nødvendighedens orden, for så vidt det sætter os fri fra arbejdets nødvendighed.<sup>26</sup> Lige sådan sætter evangeliet mennesker fri fra at adlyde voldens nødvendighed. Kristi gerning er i det hele taget en frisættelse fra den fatalisme, der kendetegner syndens herredømme. Valget mellem vold og ikke-vold er netop derfor ikke et begrænset moralsk valg vi kan gøre os efter forgodtbefindende, alt efter hvad, der passer ind i vores kram. Valget mellem vold og ikke-vold er meget mere principielt – et spørgsmål om i det hele taget at vælge mellem evangeliets frihed på den ene side og nødvendighedens orden på den anden.

Evangeliets frihed kan ikke gøres til et moralsk ideal, der skal pådattes andre, og derfor kan kristen ikke-vold heller ikke være et spørgsmål om en absolut, principiel pacifisme. Ellul skriver:

”Det, der hele tiden karakteriserede Jesu liv var ikke pacifisme, men at han i enhver ny situation valgte ikke at bruge magt. Forskellen på de to ting er uendelig.”

Jesus forkynder ikke en moralsk idealisme, men netop frihed fra nødvendighed. At evangeliet sætter os fri af voldens nødvendighed betyder, at der i lyset af evangeliet i hver ny situation findes alternativer til vold. Vi kan ikke, som de idealistiske former for pacifisme, hævde et ideal om et samfund, der ikke er bygget på vold. Men evangeliet sætter os dog fri til at forholde os ikke-voldeligt til mennesker i de konkrete situationer vi står i.

<sup>26</sup> Ellul 1970, s. 128f.

Omvendt må kristne acceptere, at staten og andre institutioner nødvendigvis bruger vold, da det jo er en del af deres natur.<sup>27</sup> Hvis brugen af vold er underlagt en eller anden form for nødvendighed, giver det jo ingen mening at kræve, at staten og andre aktører helt afstår fra at bruge vold til at opretholde sig selv. Kirkens opgave er mere principielt at forkynde det evangelium, der sætter mennesker til fri selv at tage ansvar i den konkrete situation de står i.

Den her tanke om at holde sig fri af voldens nødvendighed kunne nemt lyde som en slags verdensfjern eskapisme, der for alt i verden vil undgå at få beskidte fingre. Det er det måske også i nogen grad, men jeg tror egentlig, at pointen er den modsatte. Ellul understreger i hvert fald, at det ikke handler om at flygte fra verden, men tværtimod om at engagere sig i de konkrete sammenhænge, hvor man måtte befinde sig, men altså netop i frihed uden brug af magt og vold.

Når Ellul afviser vold fra et teologisk standpunkt handler det altså ikke om at hævde et eller andet abstrakt moralsk princip, men om tværtimod i ens konkrete forhold til mennesker at afvise den vold og magt som netop forsøger at hente sin retfærdiggørelse i abstrakte moralske principper. Vi har altså her et dialektisk alternativ til den narrative teologis mere principielle pacifisme. Hvor det for Weaver er kontinuiteten mellem historien om Jesus og så kirkens historie, der er det afgørende, er det afgørende for Ellul omvendt det brud, og dermed den frihed, som evangeliet skaber, når vi hører det.

27 Pointen er selvfølgelig ikke, at det er ligegyldigt, hvordan staten bærer sig ad, men blot, at vi ikke kan forvente, at staten helt afstår fra at bruge vold. Ellul 1970, s. 131f.

*Bibelsk tilbagekald?*

Jeg tror, som nævnt, at de moderne mennonitiske teologers forsøg på helt at rense Gud for voldelig adfærd er temmelig ufrugtbart. Pacifisme må aldrig blive et absolut ideal, som kirken kan gemme sig bag i moralsk selvfedme. Hvis en narrativ tilgang til spørgsmålene om krig og pacifisme skal give nogen mening, så er det måske, tror jeg, eskatologien, der bør opvurderes – snarere end for eksempel at finde paradigmatiske handle-mønstre som skal reproducere.<sup>28</sup> Som Jürgen Moltmann minder os om, må vi lære at forstå frelseshistorien ud fra dens endemål. Når det kommer til stykket er det evangeliet om gudsriget, der skal informere vores læsning af bibelens fortællinger.

Bibelens fortællinger om krig og fred kan ikke forstås ud fra noget overordnet teologisk system. Men i lyset af evangeliet har de dog ofte et formål og en funktion. Gud sætter i de bibelske fortællinger løbende en stopper for menneskers vold, ofte med vold – i første omgang i syndfloden, hvor han udsletter størstedelen af menneskeheden, netop fordi ”Jorden var fordærvet og fyldt med vold for øjnene af Gud.” (1 Mos 6,11). Men i sidste ende sætter Gud en stopper for menneskers vold ved selv at underkaste sig voldens magt. Det er det vendepunkt, som Jesu ord om vold skal ses i lyset af, hvis de skal forstås evangelisk. Gud bruger menneskers vold til i sidste ende at oprette det gudsrige, hvor mennesker skal smede deres sværd om til plovjern og deres spyd til vingårdsknive (Es 2,4).

Når Jesus slår fast, at alle, der drager sværdet, skal dø ved sværdet, er baggrunden ifølge Lukas, at Jesus selv har befalet di-

28 Det er ikke den narrative tilgang, der som sådan er problemet, men at den hos Weaver er paradigmatiske snarere end skopologisk eller teleologisk, altså at den forsøger at finde paradigmer og handlingsmønstre som skal reproducere snarere end et se på formålet med fortællingen.

sciplene at købe to sværd, for at han derved skulle regnes blandt lovovertredere (Luk 22,36). Da tempelvagterne i Getsemane kommer for at anholde Jesus, kan det næppe overraske nogen, at situationen hurtigt eskaleres. Da Peter hugger en af vagternes øre af kan det vel heller ikke komme bag på Jesus. Der var netop et formål med at lade situationen udvikle sig sådan. Når Jesus befaler Peter at stikke sværdet tilbage i skeden er det primære formål næppe at fremlægge nogen principiel pacifisme, men simpelthen den, at Jesus ikke skal omkomme som skyldig ved sværdet, men som uskyldig på korset.<sup>29</sup> Med Jesu død og opstandelse, har Gud endelig indstiftet det rige, hvor regeringsprincipperne ikke er vold og *magt*, men kærlighed og frihed. Det er det endemål, det *skopos*, som hvert led i fortællingen skal forstås ud fra.

Der findes ikke løsrevne, moralske paradigmer, som kan stå alene og derved gøres til principper for et etisk system. Kirkens opgave er derfor ikke at forkynde moral, men at vidne om det nye gudsrige, der er ved at bryde ind i verden. Dommen over ”denne verdens fyrste” er afsagt på korset, men vi venter stadig på, at Kristus endelig tilintetgør ”al magt og myndighed”, som det hedder i Første Korintherbrev (1 Kor 15,24). Kirkens rolle er foreløbig, den lever på historiens vilkår, hvor vold og krig stadig er en realitet. Men midt i krigens virkelighed er det kirkens opgave at kæmpe med troens våben – kærlighed, mildhed og det Guds ord, der som et tveægget sværd skiller sjæl fra ånd. Men hvilken relativ, foreløbig rolle staten og andre magter og myndigheder har her og nu kan vi ikke give noget entydigt teologisk svar på.

29 Man skal nok ikke lægge for meget i det, men det er dog en fin detalje, at det, der på dansk er oversat med at stikke sværdet tilbage i skeden, egentlig blot betyder at stikke sværdet tilbage i ”dets sted” (τὸν τόπον αὐτοῦ). Sværdets sted, kan vi sige, er ikke kampen eller krigen, men skeden.



Med Paulus må vi gøre det klart, at Gud har indsat myndighederne for at svinge sværdet over ondskab og uretfærdighed (Rom 13,1f), samtidig med, at vi peger på det gudsrige, hvor alting er anderledes. Midt i en verden fuld af vold og ondskab er det på én og samme tid kirkens opgave at afvise enhver form for moralsk absolutisme – militarisme såvel som pacifisme – for i stedet at pege på evangeliet, om det gudsrige, der hele tiden er på nippet til at bryde ind i vores virkelighed. I krig og i fred er det kirkens opgave at forkynde den dom, der på korset er afsagt over al menneskelig selvhævdelse, og den Guds fred, der på den anden side af den dom overgår enhver forstand. Begge dele findes ét sted, og kun ét sted, nemlig i Jesus Kristus.

### *Litteratur*

Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III-IV*

Jacques Ellul, *Violence* (SCM Press 1970)

Hauerwas & Willimon, *Resident Aliens: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know that Something is Wrong* (1989)

Jeppe Bach Nikolajsen: "Kirkens mulighed for at genvinde sig selv: John Howard Yoders antikonstantinske teologi" i *National kristendom til debat*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen (Fredericia: Kolon, 2015)

Origenes, *Contra Celsum*

Ronald J. Sider, *The Early Church on Killing: A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment* (Baker Academics 2012)

Tertullian, *De Idolatria*

J. Denny Weaver, *The Non-Violent Atonement* (Eerdmans 2001); J. Denny Weaver, *The Non-Violent God* (Eerdmans 2013)

John Howard Yoder, *Karl Barth and the Problem of War* (New York: Abingdon Press 1970)

John Howard Yoder, "The Anabaptist Shape of Liberation" i *Why I am a Mennonite* (Scottsdale: Herald 1988)