

Politisk etik i luthersk teologi

CARL-HENRIC GRENHOLM

Carl-Henric Grenholm är professor emeritus i etik vid Uppsala universitet.

carl-henric.grenholm@teol.uu.se

Politisk etik är en teoretisk och kritisk reflektion över sådana moraliska problem som aktualiseras i det politiska livet.¹ Detta betyder att när vi ägnar oss åt politisk etik så antar vi att moraliska överväganden har relevans för människors politiska handlande. Politik är naturligtvis inte bara moral. Det politiska livet handlar i högsta grad om strävan efter makt och motsättningar mellan olika gruppers intressen. Men värderingar och moraliska principer har också betydelse för hur vi ska bedöma politiska beslut.

Uppgiften för den politiska etiken är framför allt att kritiskt granska den moral som kommer till uttryck i politisk maktutövning. Dess primära mål är inte att utforma normativa etiska modeller som kan läggas till grund för politiska beslut. Detta hör samman med vad som är uppgiften för etik som en vetenskaplig disciplin. Etiken ska vara en kritik av moralen. Den ska möjliggöra en öppen dialog kring grundläggande värderingar, samtidigt som den ska ifrågasätta vedertagna moraluppfattningar.² Därför ska också den politiska etiken kritiskt granska den politiska makten ur ett etiskt perspektiv.

Alltsedan upplysningen har västerländsk politisk etik huvudsakligen haft en sekulär karaktär. Både inom kantiansk och utilitaristisk etik har ambitionen varit att föra en argumentation i moraliska frågor som inte är relaterad till skilda religiösa övertygelser. Inom nutida politisk liberalism hävdas ofta att vi kan upprätthålla en stabil demokrati genom att argumentera för våra politiska

1. Denna artikel är en bearbetad version av den föreläsning som författaren höll i samband med att han promoverades som hedersdoktor vid Åbo Akademi i maj 2016.

2. Detta är den förståelse av etik som jag argumenterar för i Carl-Henric Grenholm, *Etisk teori: Kritik av moralen*, Lund 2014, 287–292.

ståndpunkter utan att hänvisa till skilda religioner eller livsåskådningar. I stället ska vi ta ställning i politiska frågor på sådana grunder som är tillgängliga för i princip alla förnuftiga människor. På så sätt kan vi uppnå vad John Rawls kallar en ”överlappande konsensus” i den politiska moralen.³

Som Tage Kurtén framhållit är denna sekulära förståelse av politiken i dag ifrågasatt. Många teologer, filosofer och sociologer talar i stället om en religionens återkomst i den offentliga politiska diskursen. I dagens mångkulturella samhälle finns en ny förståelse för att skilda religiösa traditioner bidrar till att forma våra politiska ställningstaganden. I denna mening kan vi i dag tala om ett post-sekulärt samhälle, med en ny öppenhet för att religiösa perspektiv kan åberopas inom den politiska diskursen. Detta betyder att religionen också kan ha betydelse för utformningen av en politisk etik.⁴

Mot denna bakgrund ska jag i denna artikel diskutera vilka bidrag luthersk teologi kan ge till utformningen av en nutida politisk etik. Finns det i luthersk tradition några etiska perspektiv som kan inspirera till en kritisk granskning av den politiska makten? När jag diskuterar denna fråga ska jag för det första uppmärksamma den politiska etik som hör samman med Luthers skillnad mellan det andliga och det världsliga regementet. Detta är en politisk etik som får en tydlig renässans inom den skapelseordningsteologi som utformas i början av 1900-talet av de tyska teologerna Friedrich Gogarten (1887–1967) och Paul Althaus (1888–1966).

För det andra ska jag analysera den politiska etik som under senare delen av 1900-talet utformas av de lutherska teologerna Helmut Thielicke (1908–1986) och Gustaf Wingren (1910–2000). De menar båda att kristen etik är förankrad i skapelsen och att kristologin inte ger något bidrag till utformningen av en politisk etik. Detta är en etisk ansats som inte ger utrymme för någon tydlig kritik av den politiska makten. För det tredje ska jag ge ett eget förslag till hur en rimligare luthersk politisk etik skulle kunna utformas. Min tes är att en sådan bör vara förankrad inte bara i läran om skapelsen utan också i kristologin och eskatologin. På så sätt kan den uppfylla två villkor: den ger möjlighet till dialog med människor som inte delar en kristen övertygelse, samtidigt som den har en tydlig kristen profil och inspirerar till kritik av rådande politisk moral.

Läran om de två regementena

Politisk etik i luthersk tradition har ofta relaterats till läran om Guds två regementen. Denna skillnad mellan det andliga och det världsliga regementet möter redan hos Luther, och den motsvarar hos honom den skarpa skillnaden mellan lag och evangelium. I det världsliga regementet verkar Gud genom svärdet och överheten, och här upprätthåller han den yttre ordningen i samhället. I det andliga regementet är Gud verksam genom Ordet och här meddelar han de

3. John Rawls, *Political Liberalism*, New York 2005, 212–224.

4. Tage Kurtén, *Moralisk öppenhet: Förutsättningar för etik bortom religiöst och sekulärt*, Uppsala 2016, 171–175.

gåvor som hör till människans frälsning. Evangelium hör hemma i det andliga regementet och här är målet människans rättfärdighet inför Gud. Lagen i dess borgerliga bruk är verksam i det världsliga regementet och detta främjar den sociala rättvisan.⁵

Hur ska vi tolka denna lära om Guds två regementen? I samtida teologi har det förts en livlig diskussion kring denna fråga och det finns olika förslag till hur läran ska förstås och vilka implikationer den har. Min tolkning är att den ger uttryck åt tre karaktäristiska drag i Luthers politiska etik. Det första är att den politiska etiken är förnuftsbasead och förankrad i skapelsen. Evangelium är ett budskap om rättfärdiggörelse av Guds nåd allena tack vare Kristi död och uppståndelse. Mötet med detta evangelium är inte en nödvändig förutsättning för att vi ska nå insikt om vad som är rätt och gott. Varje människa har med hjälp av sitt praktiska förnuft möjlighet att få en sådan moralisk insikt. I denna mening bejakar Luther en klassisk lära om den naturliga lagen.

Det andra är att Luther försvarar en etisk dualism enligt vilken det normsystem som gäller inom den politiska etiken är ett annat än det som gäller inom individualetiken. Luther uttrycker detta så att det föreligger en skillnad mellan en människas förpliktelser som ”person”, det vill säga när hon som individ förhåller sig till en annan individ, och hennes förpliktelser i sitt ”ämbete”, det vill säga när hon fullgör en social roll som är av betydelse i samhället. Det kristna idealet om en självutgivande kärlek gäller för den enskilda som person, men det är inte relevant inom den politiska etiken. I politiken är det nödvändigt att använda våld och tvång för att skydda människor från det onda.⁶

Det tredje draget i Luthers politiska etik är att den är uttryck för en tydlig hierarkisk samhällssyn. Budet om nästankärlek, som utgör en grundläggande norm inom kristen etik, förstås som en sammanfattning av de regler som ingår i dekalogens andra tavla. Bland dessa tillskriver Luther det fjärde budet störst vikt, och detta fordrar att vi ska lyda våra överordnade. Inom den politiska sfären innebär detta att medborgaren ska underordna sig den som har makten. Överhetens förpliktelse är att främja undersåtarnas bästa, medan den främsta förpliktelsen för dem som är underordnade är att lyda överheten.⁷

Denna hierarkiska samhällssyn hos Luther hör enligt min tolkning nära samman med hans skarpa skillnad mellan lag och evangelium. Han menar att evangelium inte ger någon som helst vägledning för innehållet i en politisk etik, utan i det världsliga regementet är det bara människans förnuft som ska styra. Därför blir det också möjligt att godta en hierarkisk samhällsordning där

5. Martin Luther, *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei* (1523), Weimarer Ausgabe (WA) II, 271:11–16; Martin Luther, *In epistolam S Pauli ad Galatas Commentarius* (1535), WA 40:I, 207:17–208:25; WA 40:I, 40:16–41:26; WA 40:I, 392:19–393:29.

6. Martin Luther, *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei* (1523), WA II, 259:7–21; WA II, 260:16–20.

7. Martin Luther, *Von den guten Werken* (1520), WA 6, 204:13–24; WA 6, 250:22–28; WA 6, 236:5–28.

det råder en strikt skillnad mellan överhet och underordnade. Det är detta som jag kallar en uddlös politik.⁸

Som Ernst Troeltsch (1865–1923) visat är det två drag som är utmärkande för den politiska etiken i senare luthersk tradition. Det ena är att den haft en dualistisk karaktär. Idealet om en självutgivande kärlek har ansetts vara relevant enbart inom individualetiken. Det som ska vägleda i staten, ekonomin och familjen är i stället den naturliga lagen, så som den summeras i dekalogen. Det andra är att den naturliga lagen tolkats så att den kräver en ovillkorlig respekt för överheten. Luthersk politisk etik kännetecknas av en patriarkal princip, enligt vilken överheten ska ha omsorg om de underordnade, medan dessa ska respektera makthavarnas auktoritet.⁹

Inom luthersk teologi finns ingen enhetlig politisk etik, utan denna har sedan 1500-talet utformats på olika sätt. Det finns väsentliga skillnader mellan etiken inom den lutherska ortodoxin och senare luthersk pietism. Upplysningsfilosofin och kantiansk etik har inverkat på vissa teologers tolkningar av luthersk etik. Men ofta har den politiska etiken i luthersk teologi varit förenad med en skarp skillnad mellan det andliga och det världsliga regementet. Staten har uppfattats som en överhet, vars främsta uppgift är att upprätthålla ordning. Detta är uppfattningar som återkommer också inom ramen för den skapelseordningsteologi som utvecklas av ett antal tyska teologer i början av 1900-talet.¹⁰

Denna skapelseordningsteologi växte fram under kritik av en modernistisk protestantisk teologi, som uppfattades ha en alltför individualistisk och liberal tolkning av kristen tro. Den var också influerad av lutherrenässansen och det ökade intresset för Luthers egen teologi. Den teolog som gav denna tolkning av luthersk etik dess tydligaste och mest pregnanta utformning var Paul Althaus. Han var professor i systematisk teologi i Erlangen 1925–1966 och har länge ansetts vara en av världens ledande Lutherforskare. I sin egen teologi var han kritisk mot kulturprotestantismen och liberalteologin, samtidigt som han också riktade kritik mot Karl Barths (1886–1968) kristocentriska teologi.

Althaus förenade sin lutherska teologi med en konservativ och nationalistisk åskådning. Han hälsade Hitlers makttillträde 1933 med stor glädje och såg nationalsocialismen som ett uttryck för Guds vilja. Den totalitära staten uppfattade han som ett ideal och han menade att statens auktoritet var sanktionerad av Gud. Till grund för dessa politiska ställningstaganden låg en skapelseordningsteologi, enligt vilken staten, folket, familjen och ekonomin är ordningar som är skapade av Gud för att åstadkomma stabilitet och forma det mänskliga

8. Carl-Henric Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik*, Stockholm 2014, 63–70.

9. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. 2, Louisville, KY 1992, 523–527, 529–535, 540–542.

10. En klassisk analys av denna skapelseordningsteologi ges i Nils Ehrenström, *Christian Faith and the Modern State*, London 1937, 99–120, 151–155, 160–161.

livet. Den viktigaste ordningen är folket, och staten ska vara ett redskap för folkets speciella kallelse i historien.¹¹

En liknande politisk etik utvecklas av Friedrich Gogarten, som var professor i systematisk teologi i Göttingen 1935–1955 och även han en anhängare av nationalsocialismen. I sitt viktiga arbete *Politische Ethik*, som publicerades 1932, argumenterar han för en auktoritär statsuppfattning, under skarp kritik av liberalismen. Han menar att staten är en skapelseordning, som är given av Gud för att upprätthålla det mänskliga livet och skydda mot det onda. Dess främsta uppgift är att skydda människan från den förstörelse som hennes egen ondska kan medföra. För att uppnå detta mål är staten alltid förenad med auktoritet och herravälde, och överheten har rätt att använda våld och tvångsmakt.¹²

Den politiska etik som Gogarten utformar tar sin ansats i en människosyn som betonar att människan är ond och att denna ondska har en avgörande makt över henne. Den riktar samtidigt kritik mot en sådan individualistisk etik som möter inom liberalismen. Här betonas individens suveränitet och att staten inte ska beröva människan hennes frihet. Ett klassiskt uttryck för denna liberala statsuppfattning är de amerikanska och franska förklaringarna om mänskliga rättigheter. En sådan individualism avvisar Gogarten bestämt. Människan är alltid en del av en gemenskap och statens uppgift är att skydda den enskilda mot det onda.¹³

I likhet med Luther gör Friedrich Gogarten en skarp skillnad mellan lag och evangelium. Denna skillnad medför enligt Gogarten att det inte finns någon specifikt kristen etik. Varje människa kan med sitt förnuft inse vad som är rätt och riktigt inom ordningarna. Både lag och evangelium är uttryck för Guds vilja, men lagen kan inte sättas i stället för evangelium, och evangelium ger inte något bidrag till etikens innehåll. Genom evangelium sker det som lagen kräver, så att Kristus uppfyller lagen och detta genom tron tillräknas människan. Men däremot är etikens innehåll inte förankrat i kristologin utan enbart i läran om skapelsen, och den etik som hör samman med skapelsetron är en politisk etik.¹⁴

Min tes är att det är denna skarpa skillnad mellan lag och evangelium som medför att den politiska etiken i luthersk teologi ofta framstår som så problematisk. Den medför nämligen att evangelium om Guds villkorlösa kärlek inte får några konsekvenser för den politiska etikens innehåll. Resultatet blir en etik som är okritisk mot orättvisor och hierarkier. Likheten mellan människor inför Gud får ingen relevans i det världsliga regementet. Därmed intar luthersk politisk etik en legitimerande position i förhållande till det rådande samhället. Den bidrar till att legitimera hierarkiska samhällsordningar och den politik som förs

11. Paul Althaus, *Theologie der Ordnungen*, 2:a uppl., Gütersloh 1935, 9, 13–18, 20–23.

12. Friedrich Gogarten, *Politische Ethik: Versuch einer Grundlegung*, Jena 1932, 58, 110–115, 183–186.

13. Gogarten, *Politische Ethik*, 117–121.

14. Gogarten, *Politische Ethik*, 68–72, 92–94, 96–97.

av makthavare. Detta blir en konsekvens av att kristen tro inte anses ha något specifikt att tillföra inom politisk etik.

Inom luthersk teologi har också funnits andra tolkningar av den politiska etiken än den som möter hos Althaus och Gogarten. En framträdande luthersk teolog som på 1930-talet gjorde aktivt motstånd mot nationalsocialismen var Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Till skillnad från skapelseordningsteologin menade han att kristen etik är kristologisk. Den politiska etiken vilar inte bara på en lära om den naturliga lagen utan också på en lära om Kristi herravälde i världen. Därför kritiserar Bonhoeffer ett ”tvårumstänkande”, som gör en uppdelning av världen i en kristen och en sekulär sfär. Kallelsen att leva i Kristi efterföljd gäller också i det politiska, och därför kan vi göra motstånd mot politiska makthavare.¹⁵

En etik förankrad i skapelsen

Hur utformas då politisk etik inom luthersk teologi efter andra världskriget? I nutida luthersk teologi har ofta riktats skarp kritik mot skapelseordningsteologin och gjorts försök att utforma en politisk etik som är mer samhällskritisk. Det har också förts en livlig diskussion kring frågan om hur tvåregementsläran ska tolkas. En intressant tolkning ger Ulrich Duchrow i sin studie *Christenheit und Weltverantwortung*, där han menar att läran måste förstås mot bakgrund av den skillnad som Augustinus gör mellan gudsstaten och den jordiska staten. En annan tolkning gör Per Frostin (1943–1992), som menar att vi bör undvika att alltför skarpt skilja mellan en människas liv som kristen och hennes liv i den offentliga sfären. Trots dessa nyansatser finns det emellertid fortfarande många lutherska teologer som förankrar etiken i skapelsen och i sin etiska reflektion utgår från den skarpa skillnaden mellan lag och evangelium.¹⁶

I min bok *Tro, moral och uddlös politik* har jag valt att avgränsa mig till tre lutherska etiker som varit inflytelserika under senare delen av 1900-talet. En av dem är Helmut Thielicke, som var professor i Hamburg 1954–1978. En annan är Gustaf Wingren, som var professor i Lund 1951–1977. Dessa två lutherska teologer tar skarpt avstånd från nationalsocialismen och riktar kritik mot den politiska etik som utformades av Althaus och Gogarten. Samtidigt betonar de skillnaden mellan lag och evangelium, och de försvarar läran om Guds två regementen. Därför menar de att etiken är förankrad i skapelsen. Kristologin ger inga bidrag till innehållet i en politisk etik.

Helmut Thielicke är i sin politiska etik tydligt influerad av den tidigare ordningsteologin. I sitt stora och imponerande arbete *Theologische Ethik* menar

15. Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, London 1978, 161–163, 168–173, 292–294; Dietrich Bonhoeffer, *Motstånd och underkastelse: Brev och anteckningar från fängelset*, Lund 1960, 175–176, 185–186.

16. Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung: Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970, 183–193, 441–447; Per Frostin, *Luther's Two Kingdoms Doctrine: A Critical Study*, Lund 1994, 166–169. Om ett antal skilda tolkningar av tvåregementsläran, se Martin Honecker, *Grundriss der Sozialethik*, Berlin 1995, 20–24.

han att Gud har inrättat vissa ordningar som sätter bestämda ramar för hur det mänskliga livet ska gestaltas. Till dessa hör staten, ekonomin, rättssystemet, äktenskapet och kulturen. De är inrättade av Gud för att skydda människan mot det onda i tillvaron. Vad som är rätt att göra inom ramen för dessa ordningar kan varje människa nå insikt om, oberoende av Guds uppenbarelse i Kristus.¹⁷

Helmut Thielicke betonar den skarpa skillnaden mellan lag och evangelium. I likhet med Luther menar han att förmågan att förstå denna skillnad är kriteriet på en god teolog. En följd av detta är att etiken inte är förankrad i kristologin. Thielicke kritiserar *imitatio Christi*-idealet, som innebär att vi bör leva i Kristi efterföljd och se Kristi liv som ett etiskt ideal. Detta innebär att förvandla evangelium om Kristus till en lag. I stället menar Thielicke att etiken är förankrad i skapelsen och det mänskliga förnuftet. Etiken bör vila på vanliga mänskliga förnuftsöverbäganden – här ger evangelium inte någon särskild vägledning.¹⁸

I sin politiska etik anknyter Thielicke till läran om de två regementena. Han tolkar den så att den etik som gäller för den politiska ordningen ska vara förnuftsbasead. I det världsliga regementet har människans förnuft fritt utrymme och här finns det ingen specifikt kristen etik. Detta betyder att tvåregementsläran hör samman med skillnaden mellan lag och evangelium. I det världsliga regementet kan vi inte få någon vägledning av evangelium – i stället ska vi helt förlita oss på mänskliga förnuftsöverbäganden.¹⁹

Tre idéer är viktiga inom Helmut Thielickes politiska etik. För det första hävdar han att statens makt ska vara begränsad. Han menar att staten är given av Gud efter syndafallet och att dess uppgift är att skydda människor mot det onda som är ett resultat av människans synd. Därför har staten rätt att använda makt och våld. Men staten ska vara minimal – dess uppgift är inte att ta ett socialt och ekonomiskt ansvar för medborgarnas välbefinnande. Thielicke avvisar därför välfärdsstaten, som han menar riskerar att bli en totalitär stat.²⁰

För det andra menar Thielicke att staten bör betraktas som en överhet (*Obrigkeit*) – även i ett demokratiskt samhälle. Uppfattningen att staten har en särskild auktoritet som en överhet är en viktig del av läran om de två regementena. Som en ordning som givits av Gud för att skydda människan mot det onda bör den åtnjuta en särskild respekt bland dem som är underordnade. Detta gäller också i dagens demokratiska samhälle.²¹

För det tredje har Thielicke en förståelse av rättvisa som stämmer väl överens med en hierarkisk samhällssyn och den patriarkala principen. Han betonar de faktiska skillnader som råder och bör råda mellan människor. Thielicke skiljer

17. Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 1, Tübingen 1951, 693–694, 701, 709; Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 2, del 2, Tübingen 1966, 21–27, 135–138, 173–174.

18. Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 1, 189–190, 203–204, 307–308.

19. Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 2, del 1, Tübingen 1959, 371–383; Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 2, del 2, 131–136.

20. Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 2, del 2, 173–174, 216–220, 228–230, 302–306, 308–309, 314.

21. Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 2, del 2, 5–15, 20–29, 31–34, 68–77, 400–401, 452–453.

mellan en ”aritmetisk rättvisa” och en ”geometrisk rättvisa”. Den aritmetiska rättvisan innebär en absolut jämlikhet, det vill säga en lika fördelning av det som är gott. Det betyder att behandla alla människor lika och bortse från deras olikheter. Den geometriska rättvisan är mer organisk och tar hänsyn till de skillnader i egenskaper och funktioner som faktiskt råder. Här betyder rättvisa inte lika fördelning utan att respektera skillnaden mellan överordnade och underlydande. Det är en sådan geometrisk rättvisa som enligt Thieliicke ska främjas inom den politiska och ekonomiska ordningen.²²

Så ser vi att Helmut Thieliicke försvarar ett hierarkiskt samhällsideal, enligt vilket staten ska betraktas som en överhet och jämlikhet inte ska eftersträvas. Detta patriarkala ideal berättigas av en etisk teori som tar sin ansats i en ordningsteologi. En skarp skillnad görs mellan lag och evangelium, vilket betyder att etiken är förankrad i läran om skapelsen och inte i kristologin. Politisk etik är en fråga för mänskliga förnuftsöverväganden och evangelium ger inte någon särskild vägledning för etiken. En luthersk etik av detta slag ger inga resurser för varken en kritisk granskning av den politiska makten eller den rådande politiska moralen.

Ordningsteologin inom tysk luthersk etik har kritiserats av många teologer, också inom luthersk tradition. En av dem som inte accepterade denna teologi var den svenske etikern Gustaf Wingren. Han menade att ordningsteologin var alltför konservativ och statisk. Inte desto mindre försvarade han idén att etiken är förankrad i läran om skapelsen. Lagen är given redan med skapelsen och det etiska kravet möter varje människa med livet självt.

Denna tes utvecklar Gustaf Wingren i sitt betydelsefulla arbete *Skapelsen och lagen*. Där hävdar han att skapelsen innebär att mitt liv är en gåva och att det levs i en relation till Gud. För att det mänskliga livet ska upprätthållas är vi alltid beroende av Guds pågående skapelse. Detta skapelseverk är nära relaterat till ett etiskt krav. Människor som befinner sig i nöd ropar på hjälp och kravet på att främja medmänniskans bästa kan förstås av alla, oberoende om vi tror på Gud eller inte.²³

Gustaf Wingren är kritisk mot skapelseordningsteologin. Den förenades med en tolkning av Guds skapelse som var alltför statisk och inte tog hänsyn till att skapelsen är dynamisk och föränderlig. Därför var den också alltför okritisk i förhållande till den rådande politiska makten. Men samtidigt är Wingren också kritisk mot den kristologiska etik som utformades av Karl Barth. Idén att Guds uppenbarelse i Kristus är en nödvändig förutsättning för moralisk insikt tar enligt Wingren inte hänsyn till att lagen är given redan före evangeliet och att varje människa kan förstå det etiska krav som är givet med livet självt. Enligt honom ger evangelium inte något substantiellt bidrag till etikens innehåll.²⁴

22. Helmut Thieliicke, *Theologische Ethik*, vol. 3, Tübingen 1964, 330–338, 340–343.

23. Gustaf Wingren, *Skapelsen och lagen*, Lund 1958, 35–36, 39–40, 80–81.

24. Wingren, *Skapelsen och lagen*, 21–24, 54, 106, 170–171.

Detta betyder att Wingren i likhet med Luther och Thielicke gör en skarp skillnad mellan lag och evangelium. Om vi vill förstå luthersk etik så måste vi förstå att lag och evangelium är skilda åt både till art och till sin funktion i människors liv. Denna skillnad innebär att etiken är förankrad i läran om skapelsen. Det finns ett etiskt krav som uppmanar oss att älska vår nästa, och detta ges redan före mötet med Kristus och oberoende av evangelium. Varje människa kan nå moralisk insikt och evangelium innehåller inga nya moraliska normer. I denna mening försvarar Wingren den klassiska läran om den naturliga lagen.²⁵

I sin politiska etik tar Gustaf Wingren sin ansats i läran om de två regementena. Denna lära innebär enligt honom att Gud handlar med människan på två olika sätt för att uppnå två skilda syften. I det andliga regementet är Gud verksam genom evangelium, medan Gud som skapare är verksam i det världsliga regementet genom lagen för att skydda det mänskliga livet och upprätthålla fred. På så sätt är skillnaden mellan de två regementena nära relaterad till motställningen mellan lag och evangelium.²⁶

Tvåregementsläran inverkar på två olika sätt på utformningen av den politiska etiken hos Gustaf Wingren. För det första menar han att den politiska etiken inte är förankrad i evangelium och kristologin. Om kristna människor deltar i den offentliga politiska debatten genom att hänvisa till kristologin så kan deras argument inte accepteras av alla människor i ett sekulariserat samhälle. I stället ska det mänskliga förnuftet styra i det politiska livet. För det andra gör Wingren en tydlig skillnad mellan individetik och politisk etik. Inom det politiska livet är det möjligt att godta vissa handlingar som inte kan accepteras i en relation mellan individer. Det finns, menar Wingren, en skillnad mellan person och ämbete.²⁷

Vi har sett att tvåregementsläran i luthersk teologi ofta också förenats med en patriarkal princip, enligt vilken de underordnade ska lyda sin överhet och rådande sociala strukturer ska accepteras. Denna patriarkala princip försvaras emellertid inte av Gustaf Wingren. Tvärtom hävdar han att tvåregementsläran inspirerar till ständig kritik av dem som har den politiska makten. De har rätt att använda våld och tvång, men i det världsliga regementet bör vi alltid kritiskt bedöma deras sätt att ta sitt ansvar. Eftersom Guds skapelse är dynamisk och öppen för förändringar bör luthersk etik inspirera till samhällskritik.²⁸

Problemet är emellertid att Wingren inte ger någon vägledning för en sådan kritik av politiska makthavare. Han hävdar att det inte finns några poli-

25. Gustaf Wingren (utg.), *Etik och kristen tro*, Lund 1971, 114–116; Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, Lund 1960, 178–179; Gustaf Wingren, *Växling och kontinuitet: Teologiska kriterier*, Lund 1972, 174–175, 180.

26. Wingren, *Skapelsen och lagen*, 150–155, 157–158. Se även Gustaf Wingren, *Luther frigiven: Tema med sex variationer*, Lund 1970, 92–94.

27. Wingren, *Etik och kristen tro*, 132–134; Wingren, *Växling och kontinuitet*, 13–14, 65–66; Wingren, *Skapelsen och lagen*, 151–152, 154–155, 158–159.

28. Wingren, *Skapelsen och lagen*, 158–159; Wingren, *Växling och kontinuitet*, 41–42, 70–71.

tiska ideal eller moralprinciper inom en kristen socialetik. I stället ska kristna människor leva i världen tillsammans med andra människor, och i varje ny situation ska individen med sitt förnuft söka avgöra vad som är en rätt handling. Framför allt ska vi lyssna till ropen från de personer som befinner sig i nöd. Däremot ger inte Wingren någon vägledning om vilket slags samhälle vi bör eftersträva.²⁹

På så sätt blir Wingrens politiska etik uddlös och tom i sitt normativa innehåll. Han är öppen för en kritik av politiska makthavare och rådande samhällsstrukturer, men han utformar ingen politisk etik som ger resurser för en sådan kritik. Skälet är hans skarpa skillnad mellan lag och evangelium och den skillnad han gör mellan Guds två regementen. Detta betyder att vi i det politiska livet bör bejaka ett stort antal handlingar som inte är tillåtna inom individual-etiken. En annan konsekvens är att kristen tro inte ger någon substantiell vägledning för vår reflektion över vad som är gott och rättvist i samhället. Lagen är given med skapelsen, inte med evangelium.

Kristologi som samhällskritik

I denna artikel har jag givit en kritisk analys av politisk etik i luthersk teologi, så som den utvecklats av Martin Luther och några teologer under 1900-talet. Jag har uppmärksammat skapelseordningsteologin hos de tyska teologerna Paul Althaus och Friedrich Gogarten, och därefter har jag mer ingående analyserat etiken hos den tyske teologen Helmut Thielicke och den svenske etikern Gustaf Wingren. Vi har sett att de alla gör en skarp skillnad mellan lag och evangelium och att de gör en motsvarande skillnad mellan Guds två regementen. Detta medför att etiken är förankrad i läran om skapelsen, inte i kristologin eller eskatologin. Varje människa kan med sitt förnuft nå moralisk insikt och evangeliet ger inget substantiellt bidrag till etikens innehåll.

Min tes är att detta slags luthersk etik förenas med en politisk etik som är okritisk i förhållande till den politiska makten. Den brittiske teologen Duncan Forrester har visat att det i kristen tradition finns tre skilda sätt att utforma en politisk teologi. En *legitimerande* position innebär att rådande samhällsordningar och politiska makthavare uppfattas som redskap för Guds vilja och därmed ges en teologisk sanktion. En *sekteisk* position betyder att kyrkan ser sig själv som ett tecken på det framtida Guds rike och en alternativ gemenskap av ett helt annat slag än det omgivande samhället. En *profetisk* position innebär att kristologin och eskatologin ger inspiration till kritik och förändring av det rådande samhället.³⁰

Politisk etik i luthersk tradition har i allmänhet intagit en legitimerande position. En sådan möter redan hos Martin Luther, som menar att det kristna kärleksidealet inte gäller i det politiska och bejakar en hierarkisk samhällsord-

29. Wingren, *Växling och kontinuitet*, 133–134.

30. Duncan B. Forrester, *Theology and Politics*, Oxford 1988, 160–171.

ning. Den är tydlig i Paul Althaus och Friedrich Gogartens skapelseordnings-teologi, som förenas med ett försvar för statens auktoritet och ett totalitärt samhälle. Den är framträdande i Helmut Thielickes politiska etik, som innebär ett försvar för överhetstanken och ett hierarkiskt rättviseideal. Även om Gustaf Wingren är kritisk mot den konservativa ordningsteologin lyckas inte heller han utveckla en politisk etik som ger resurser för kritik av politiska makthavare.

Hur skulle en rimligare luthersk politisk etik kunna utformas i dag? Enligt min mening bör en godtagbar utformning av en kristen politisk etik uppfylla två villkor. Det första är att den ska erbjuda resurser till kritisk distans i förhållande till den politiska makten och rådande samhällsförhållanden. Detta hör samman med etikens självförståelse som en disciplin som kännetecknas av en kritisk granskning av den rådande moralen. Det andra är att den ska erbjuda möjligheter till dialog med företrädare för andra livsåskådningar och religiösa perspektiv. En sådan dialog över traditionsgränser är nödvändig i ett demokratiskt samhälle som är efterkristet och mångkulturellt.³¹

Är det möjligt att utforma en luthersk politisk etik som uppfyller båda dessa villkor? Min tes är att luthersk etik inte kan förankras enbart i skapelsen och förnuftet om den vill undvika en legitimerande position. För att möjliggöra en kritisk distans till den politiska makten bör den också relateras till kristologin och eskatologin. Etiken är förankrad i skapelsetanken, vilket betyder att alla människor har förmåga att åtminstone delvis nå en moralisk insikt genom sitt praktiska förnuft. Men etiken är också relaterad till kristologin och eskatologin, vilket betyder att vi behöver vägledning av Guds uppenbarelse i Kristus för att nå en fullödlig moralisk insikt. Etiken är förankrad både i förnuftet och i uppenbarelsen.³²

Kristologin kan bidra till den etiska reflektionen på flera sätt. Budskapet om Guds kärlek i Kristus är relaterat till en idé om jämlikhet, enligt vilken alla människor har lika värde inför Gud oberoende av deras förtjänster. Denna jämlikhetsidé bör också tillämpas inom den politiska etiken. Evangeliet hör också samman med en bild av Guds självutgivande kärlek i Kristus, som ger ett nytt perspektiv på vad kärlek mellan människor bör innebära. Denna utgivande kärlek visar sig i att Jesus delar de sämst ställdas villkor och att han är beredd att offra sitt liv för andra människors skull. Det är ett ideal som är relevant också i den politiska etiken. Där kan det läggas till grund för en kritik av politisk maktutövning som främst är inriktad på den egna sociala gruppens intressen.³³

Eskatologin är också en viktig resurs för en kritik av den politiska makten. Dess primära fokus är bilden av en ideal mänsklig gemenskap i det framtida Guds rike. Detta är ett etiskt ideal, där de fattigas behov är tillgodosedda, där det inte råder förtryck och alla människor lever i en gemenskap som präglas av

31. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 33–34.

32. Carl-Henric Grenholm, *Bortom humanismen: En studie i kristen etik*, Stockholm 2003, 257–260.

33. Om kristologins roll i politisk etik, se Forrester, *Theology and Politics*, 117–127.

fred och rättvisa. Relationerna mellan människor är de som beskrivs av Jesus i hans bergspredikan. Detta ideal kan aldrig helt förverkligas här i tiden, men just därför framstår varje existerande samhällsordning som ofullkomlig. På så sätt blir eskatologin en inspiration till ständig samhällskritik.³⁴

Mitt förslag är sålunda att etiken bör utformas inom en trinitarisk ram, så att den förankras både i skapelsetanken och i kristologin och eskatologin. Detta är en politisk etik som i vissa avseenden liknar den som Dietrich Bonhoeffer tycks förespråka. Han menar att läran om den naturliga lagen är viktig inom ramen för en luthersk etik. Han menar också att arbetet, äktenskapet, staten och kyrkan är ”mandat” som är givna av Gud i skapelsen. Men samtidigt betonar han att kristologin har relevans för etikens innehåll. Han kritiserar ”tvårumsstänkandet” och menar att Jesus Kristus har anspråk även på samhället. Kallelsen att leva i världen är en kallelse att leva i Kristi efterföljd. Här relateras sålunda etiken till både skapelsetanken och kristologin.³⁵

Däremot är detta en position av ett helt annat slag än den som Svend Andersen föreslår i boken *Macht aus Liebe*. Enligt Andersen är det nödvändigt att även luthersk etik bejakar modernitetens ideal om frihet och jämlikhet. Men samtidigt menar han att det är viktigt att slå vakt om den naturliga lagen och skillnaden mellan Guds andliga och Guds världsliga regemente. Han hävdar att luthersk politisk etik kan bejaka Rawls politiska liberalism och att teorin om en överlappande konsensus i det politiska kan förstås som en betydelsefull nytolkning av den lutherska tvåregementsläran.³⁶

Detta förslag till en rekonstruktion av en nutida luthersk politisk etik är inte övertygande. Skälet är att Svend Andersen inte erkänner de allvarliga problem som hör samman med den lutherska tvåregementsläran. Dess konsekvens är att kristologin inte alls ger något bidrag till den politiska etiken, vilket betyder att en sekulär förståelse av politiken bejakas. På så sätt vidmakthålls modernitetens föreställning att en politisk etik kan utformas utan hänsyn till skilda livsåskådningar. Dessutom blir detta en politisk etik som inte ger resurser för kritik av den politiska makten och rådande politisk moral. Det är en luthersk etik som är helt okritisk till den politiska liberalism som dominerar i dagens västerländska samhälle.

Till skillnad från Svend Andersen menar jag att etiken är förankrad både i skapelsetanken och i kristologin och eskatologin. Därigenom möjliggörs en kritisk distans till den politiska makten. Men detta betyder inte att jag menar att det bara är kristologin som ger vägledning för etikens innehåll. Etiken är också förankrad i skapelsetanken, vilket betyder att det finns vissa moraluppfattningar som varje människa kan nå insikt om oberoende av uppenbarelsen i

34. Om eskatologins roll i etiken, se Enrique Dussel, *Ethics and Community*, New York 1988, 13–16, 27–31, 47–54.

35. Bonhoeffer, *Ethics*, 168–170, 179–183, 254–255.

36. Svend Andersen, *Macht aus Liebe: Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik*, Berlin 2010, 298–301, 305–306.

Kristus. På så sätt kan kristen etik anknyta till moraliska insikter som finns hos människor som inte delar en kristen tro.

Detta är en annan uppfattning än den som möter hos den nordamerikanske etikern Stanley Hauerwas. Han menar att kristen etik är kontextuell i den meningen att den präglas av de berättelser som håller samman en bestämd kyrklig tradition. Huvudpersonen i dessa är Jesus själv, och det är genom berättelserna om Jesus som vi förstår vad som kännetecknar ett gott mänskligt liv. Därigenom får kristen etik ett innehåll som helt skiljer sig från etiken inom andra traditioner. Kristen politisk etik har ett helt annat innehåll än liberalismen, och det finns inga politiska mål som är gemensamma för människor med olika livsåskådning.³⁷

En politisk etik av detta slag, som enbart är förankrad i kristologin, är enligt min mening inte godtagbar. Den förutsätter en människosyn som är alltför pessimistisk, i den meningen att den inte tar hänsyn till de möjligheter till moralisk insikt som varje människa har såsom skapad till Guds avbild. En renodlad kristologisk etik blir också alltför sekterisk, i den meningen att den inte relateras till etiska modeller inom andra livsåskådningar. Den ger inte möjligheter till dialog i moraliska frågor i ett pluralistiskt och mångkulturellt samhälle.³⁸

Till skillnad från Stanley Hauerwas menar jag att etiken är förankrad både i kristologin och i skapelsetanken. Därigenom möjliggörs också en dialog i moraliska frågor med personer som omfattar andra livsåskådningar. Detta betyder att en nutida luthersk etik bör utvecklas inom en trinitarisk ram. Som förankrad i skapelsetanken räknar den med att varje människa har en viss förmåga till moralisk insikt oberoende av uppenbarelsen. Som förankrad i kristologin och eskatologin har kristen etik också ett unikt innehåll, som möjliggör en kritisk distans till den rådande politiska moralen.

Om vi godtar en sådan trinitarisk etik blir det nödvändigt att problematisera skillnaden mellan lag och evangelium inom ramen för en luthersk etisk reflektion. Denna skillnad kan bejakas som ett sätt att klargöra läran om rättfärdiggörelse av nåd allena. Däremot är skillnaden mellan lag och evangelium inte lämplig som en ansats för etisk reflektion, om den innebär att evangelium om Guds kärlek av nåd allena inte har några implikationer för etikens innehåll. Konsekvensen av den idén är som vi sett en politisk etik som inte kritiserar sociala orättvisor och ett hierarkiskt samhälle. Om Guds självtvivande kärlek

37. Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, IN 1986, 6, 17, 60–63, 96–102; Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, IN 1981, 36–37, 42–43. För en mer ingående analys och kritisk granskning av etiken hos Stanley Hauerwas, se Grenholm, *Bortom humanismen*, 97–102, 119–129.

38. För en kritik av Hauerwas traditionalism, se även Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton, NJ 2004, 140–161. Det finns teologer som menar att Hauerwas på senare år intagit en position som är mer öppen för dialog med det omgivande samhället. Se exempelvis William Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*, Grand Rapids, MI 2011.

inte anses vara relevant för den politiska etiken, så blir konsekvenserna en legitimerande position.

En luthersk politisk etik som önskar främja jämlikhet och inta en kritisk position i relation till det rådande samhället behöver ta sin ansats i ett annat teologiskt perspektiv. Den bör hävda att det kristna kärleksidealet är relevant både inom individualetiken och inom politiken. Detta skulle vara en politisk etik som accepterar att varje människa kan nå en viss insikt om vad rättvisa innebär. Samtidigt skulle den vara inspirerad av evangeliet om Guds nåd och kärlek i Kristus. Evangeliet skulle ge en djupare förståelse av vad kärlek mellan människor innebär, och det skulle också ge ett fördjupat perspektiv på vad jämlikhet mellan människor betyder.

Om skillnaden mellan lag och evangelium på detta sätt ifrågasätts som en ansats för etiken, så skulle det vara möjligt att utveckla ett alternativ till ett hierarkiskt samhällsideal också inom ramen för en luthersk etik. Det skulle också betyda att vi ifrågasätter läran om Guds två regementen. En viktig och bestående idé i luthersk teologi är att människan rättfärdiggörs inför Gud av nåd allena, oberoende av lagen och hennes gärningar. Men samtidigt är det viktigt att medge att Gud för att upprätthålla social rättvisa inte bara använder lagen, utan att evangelium om Kristus är relevant även i detta sammanhang. Evangelium ger oss en förståelse av vad jämlikhet innebär, liksom en insikt om vikten av självutgivande kärlek. Ur detta perspektiv kan vi utveckla en luthersk politisk etik som är profetisk och samhällskritisk. ▲

SUMMARY

The purpose of this article is to analyze some contributions to political ethics within Lutheran theology. The doctrine of God's two kingdoms in Luther's theology is examined, as well as the theology of orders as it is developed by Friedrich Gogarten and Paul Althaus. From this perspective, the article gives a critique of the ethical positions of Helmut Thielicke and Gustaf Wingren. Their idea, that political ethics is based on creation and reason alone, implies that Lutheran theology does not provide resources for a critique of prevailing political power structures. In order to be reasonable, Lutheran political ethics should be related not only to the doctrine of creation but also to Christology and Eschatology. This means that the distinction between law and gospel should not be the starting point for ethical reflection.