

Bäddar luthersk tvåregementslära för politisk uddlöshet?

En kritik av Carl-Henrik Grenholms tes i boken *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik*

Tomas Nygren

Lektor i systematisk teologi
Johannelunds teologiska högskola, Uppsala
tomas.nygren@johannelund.nu

In this article I critically examine Carl-Henrik Grenholm's thesis in *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik* (2014). His position is that political ethics that are based on a Lutheran two kingdoms doctrine are unable to be a prophetic voice that is critical of contemporary society and culture. I briefly present the two kingdoms doctrine and the Norwegian Lutheran interpretation of this doctrine as found in *Kirkens grunn* (1942) in order to show that Grenholm's thesis does not hold. A two kingdoms doctrine combined with a view of law and gospel wherein special revelation clarifies epistemologically the role and meaning of God's law results in ethics that can readily criticize contemporary society and culture.

Keywords: Lutheran two kingdoms doctrine, Law and Gospel, Third use of the Law, Lutheran Social Ethics, Carl-Henrik Grenholm, Olav Valen Sendstad

Är en luthersk tvåregementslära hopplöst uddlös?¹ Sant är i alla fall att luthersk socialetik inte har det bästa ryktet.² Inte minst de tolkningar av tvåregementsläran som kom till uttryck i Tyskland under tidigt 1900-tal och senare under det så kallade Tredje rikets tid har bidragit till detta. Den legitimering av en okritisk statslojalitet som tvåregementsläran användes för då har spelat en viktig roll för dessa omdömen. Även den fortsatta användningen av tvåregementsläran i luthersk etik och teologi

efter andra världskriget, som åtminstone i viss mån sökt parera för de katastrofala följder det sätt att praktisera tvåregementsläran som fanns bland de statslojala i Tyskland, har fått kritik. Denna kritik har under senare år kanske varit tydligast bland teologer som påverkats av anabaptistisk teologi och etik som hämtat sin inspiration från mennoniten John Howard Yoder.³ Omfattande kritik har även framförts från andra. Carl-Henrik Grenholm är här det främsta exemplet.⁴ Han har drivit tesen att den politiska etik som

bygger på en luthersk tvåregementslära blir uddlös och saknar möjlighet att vara profetiskt samhällskritisk. Detta är huvudtesen i hans bok *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik* som kom 2014,⁵ och i ett antal artiklar som han skrivit sedan dess.⁶ Problemet beror enligt Grenholm på den alltför skarpa åtskillnaden mellan lag och evangelium som tvåregementsläran bygger på. Slutsatsen för Grenholm blir följaktligen att luthersk etik behöver lämna den skarpa åtskillnaden mellan lag och evangelium – och därmed även tvåregementsläran – bakom sig. Trots att åtskillnaden mellan lag och evangelium har sitt berättigande i rättfärdiggörelsens sammanhang för att tydliggöra ”nåden allena”, menar Grenholm att distinktionen inte bör tillämpas inom socialetikens område. För att upprätta social rättvisa använder Gud inte bara lag utan även evangelium. Istället för att utgå från en skarp åtskillnad mellan lag och evangelium vill således Grenholm utveckla en luthersk etik som är trinitarisk och förutom skapelsen även bygger på kristologi och eskatologi. Evangelium blir därmed i en etisk kontext – i likhet med lagen – bärare av information av vad människan ska göra, även om den i rättfärdiggörelsens kontext inte bär det.⁷

Grenholms kritik mot mycket av den lutherska socialetik som utvecklats under 1900-talet som uddlös menar jag är berättigad, men ger absolut inte hela bilden. Jag vill därför ge ett kompletterande perspektiv. I denna artikel vill jag visa att det finns en nutida luthersk socialetik och politisk etik som behåller distinktionen lag – evangelium, och därmed tvåregementsläran intakt, utan att mista den efterfrågade kulturkritiska potentialen.

Jag kommer först att ge en kort bakgrund till uppkomsten av tvåregementsläran,⁸ därefter skissa på uppkomsten av en

uddlös tvåregementslära. Sedan ger jag ett historiskt exempel på en dynamisk tvåregementslära med kulturkritisk potential och ger en argumentation för hur en sådan kan vara kopplad till en utveckling av lag och evangelium utan att bli uddlös. Jag diskuterar till sist svagheter i Grenholms framställning.

Tvåregementsläran – bakgrund

En viktig rot till tvåregementsläran finns i Augustinus verk *Guds Stad* [*De Civitate Dei*] som skrevs efter att västgoterna år 410 hade erövrat Rom. Arbetet skrevs bland annat för att bemöta anklagelser om att det var de kristnas fel att Rom hade fallit. I detta omfattande verk gör Augustinus en distinktion mellan Guds stat [*civitas Dei*] och den världsliga staten [*civitas terrena*], där Gudsstaten finns före syndafallet och kommer att vara det som består även efter den yttersta domen. Den världsliga staten uppkommer efter syndafallet och består av ofullkomliga och förgängliga stater. I detta verk finns ett dualistiskt drag där dessa två stater står emot varandra, och den kristne egentligen tillhör endast Gudsstaten.⁹ I Luthers version kommer detta dualistiska drag att omstöpas eftersom han menade att den kristne tillhörde båda domänerna, både den andliga och den världsliga.

En annan bakgrund finns i den så kallade investiturstriden som pågick under medeltiden. Den handlade om vem som skulle styra över vem, ytterst: påven eller kejsaren. Skulle den andliga makten tillsätta den världsliga eller vice versa? I kyrkans tolkning av Augustinus hade Gudsstaten kommit att likställas med kyrkan. Därmed ledde Gudsstatens prioritet över den världsliga staten till slutsatsen att påven hade den egentliga makten att tillsätta kejsare, en ståndpunkt som ofta inte delades av företrädare för den världsliga

makten. Denna maktstrid präglade den kyrka Martin Luther växte upp i. Här fanns en kyrka som agerade stat och en stat som sökte styra kyrkan. Luther själv mötte senare samma problem i reformationsrörelsen. Till exempel predikade den radikale reformatorn Tomas Müntzer väpnat uppror mot överheten för att upprätta ett rättfärdigt Gudsrrike på jorden.¹⁰

En tredje faktor finns i Luthers beroende av den italienske humanisten, retorikern och filologen Lorenzo Valla (1407-1457). Inom humanismen fanns viss opposition mot skolastikernas tro på hur långt man kunde nå med hjälp av människans förnuft. Man hade en uttalad skepsis mot de mänskliga förmågorna. En väg förbi detta dilemma fanns för Valla i retoriken som, likt Bibeln, talade till människans hjärta. Genom retoriken – och Skriften – tilltalades viljan mer än intellektet. Valla delade i sitt tänkande upp tillvaron i två delar med olika villkor, det som låg över människan och det som låg under henne. Det var en uppdelning mellan teologiska frågor och världsliga frågor. I världsliga frågor gav förnuft, filosofi och erfarenhet användbara kunskaper. Människans förmågor hade samtidigt sina begränsningar – man kunde inte veta saker säkert. I teologiska frågor fanns uppenbarelsen att tillgå som talade primärt till hjärtat och viljan. Uppenbarelsen som Guds ord var att lita på. Parallellen till Luthers tvåregementstänkande är tydlig med en tudelning av tillvaron som har sin grund i att det råder olika villkor i skapelsen och frälsningen.¹¹

En fjärde och avgörande faktor finns i Luthers eget arbete med bibeltexterna. Hur kan en sammanhållen förståelse nås där både å ena sidan Bergspredikan (*Matteus evangelium* kapitel 5-7) och å andra sidan texter som *Romarbrevet* kapitel 13 och *Första Petrusbrevet* kapitel

2 tas på allvar?¹² Ur detta växer den hermeneutik fram som senare kommit att kallas tvåregementsläran.¹³ Hos Luther är det inte en egentlig lära, utan snarare en hermeneutisk nyckel för att förstå både Bibel och omvärld och kunna få vissa riktlinjer för en tolkning av dessa.¹⁴

Ytterligare en anledning till att Luther konkretiserar sina slutsatser är att han söker vägleda hertig Johan (den ståndaktige) av Sachsen (1468-1532, kurfurste i Sachsen under åren 1525-1532) som ställde frågan om uppgiften som furste var förenlig med Bergspredikan och dess bud om att vända andra kinden till. Luther svarar honom 1523 i skriften *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* [*Om den världsliga överheten, hur långt man är skyldig den hörsambhet*]. I skriften tar han som titeln antyder även upp frågan om hur långt lydningen sträcker sig. Han pekar på att om fursten försöker styra över människors tro eller bestämma att man inte får äga vissa böcker, som Luthers översättning av Nya testamentet, ska han inte åtlydas.¹⁵

Tvåregementsläran – en sammanfattning

Tvåregementsläran säger att Gud styr världen på två sätt. I det världsliga regementet styr Gud utifrån sin skapargärning. Det är en del av Guds verk för att upprätthålla skapelsen. I det andliga regementet styr Gud utifrån sin frälsargärning. På grund av de olika villkor som råder i dessa två dimensioner av tillvaron kommer de att präglas av olika arbetsätt. Det handlar i grunden om skillnaden mellan lag och evangelium.

Jag framställer Luther tvåregementslära nedan med en tabell, för att ge en sammanfattande bild hur den ser ut.¹⁶

| | Guds styre som Skapare (världsliga regementet) | Guds styre som Frälsare (andliga regementet) |
|---------------------|---|---|
| Guds fokus | Gott liv - ordning så evangelium kan predikas | Evangelium - predika Jesus Kristus till frälsning |
| Omfattar | Alla människor | Guds folk |
| Auktoritet | Förnuftet och samvetet | Guds ord |
| Institution | ”Överheten” Äktenskap Egendom Rättsväsende | Kyrkan (ur vissa bemärkelser) |
| Maktutövning | ”Svärdet” | ”Ordet” |
| Uppgift | Främja gott – hindra ont Bevara fred Skipa rättvisa | Predika Ordet |
| Lagbruk | Lagens första bruk ¹ | Lagens andra (och tredje bruk) |
| Gräns | Apg 5:29 | Joh 18:36 |

Viktigt att notera är att Luther genom att inkorporera skapelseförankrade institutioner som äktenskap och rättsväsende i det världsliga regementet gör det tydligt att de båda regementena är komplementära till sin karaktär, och där den kristne har att verka i båda. Vidare kan noteras att även om kyrkan är den huvudsakliga institution som sammankopplas med det andliga regementet, har den till exempel administrativa dimensioner som hör hemma i det världsliga regementet. Detta illustrerar sammantaget att relationen mellan de två regementena inte kan översättas med exempelvis relationen mellan kyrkan och staten, vilket ibland görs.

För Luther själv innebar de hermeneutiska nycklar han använde – det som sedan kallats tvåregementsläran – inte en statisk passiv överhetsunderkastelse. Bland andra Per Frostin har visat detta i artikeln ”Luther, freden och tvåregementsläran”, där han i ett exempel beskriver hur Luther 1542 engagerade sig mot ett hotande krig mellan två furstar om den lilla staden Wurzen, bland annat genom

att uppmana soldaterna till civil olydnad.¹⁸

Luthers dynamiska användning av tvåregementsläran har burits vidare i olika lutherska traditioner. En sådan kan exemplifieras med den norske teologen Torleiv Austads sammanfattning av tvåregementslärans innebörd i skriften *Skapt til å tjene. Sosialetiske grunnspørsmål i kristendommen*. I ett antal punkter ger han sin tolkning av vad en tvåregementslära innebär. Den innebär:

- ett avståndstagande från *ekkesiokrati* – att kyrkan ska styra över stat och samhälle.
- ett avvisande av *kristokrati* i etiken – att livet i världen skall underordnas riktlinjer som härleds från rättfärdiggörelseläran. Austad skriver att detta leder till en sammanblandning av Guds rike och politisk aktivitet, med följd att samhället ”kristianiseras” och evangeliet sekulariseras.
- en avvisning av statens och samhällets autonomi (”egenlaglighet”) i relation

till Gud. Gud är herre inte bara i det andliga regementet, utan även över det världsliga regementet.

- ett avståndstagande från den totalitära staten. Om staten söker ta makt över kyrkan och de kristnas gudsförhållande överskrider den sitt mandat.
- att en grund ges för kyrkan att förkunna Guds lag i samhället, eftersom Guds skaparvilja gäller alla. Det kan handla om att konkretisera lagen i relation till olika missförhållanden i samhället.
- att den enskildes arbete och politiska verksamhet i samhället legitimeras, eftersom världen och samhället ses som en del av Guds skaparverk, där människan är kallad att genomföra sitt kultur- och förvaltarskapsuppdrag.
- att en grund ges för att hävda kyrkans självbestämmande i gudstjänst, bekännelse och förkunnelse.
- att ett skydd ges mot att evangeliet blir förväxlat med lagen. Den blir på så sätt ett värn för budskapet om nåden allena. Detta är enligt Austad det djupaste motivet bakom åtskillnaden mellan regementena. Distinktionen mellan Guds uppehållande och frälsande verk upprätthålls.¹⁹

Uppkomsten av en uddlös tvåregementslära

Den norska traditionen, som jag återkommer till senare, är dock som bekant inte den enda. Tvåregementsläran kom att få en annan skepnad i tysk lutherdom under 1900-talet. Hur den utvecklingen såg ut skisserar William J. Wright i ett kapitel i sin bok *Martin Luther's understanding of God's Two Kingdoms*.²⁰

En nyckelterm som dyker upp i den utveckling som skedde var "Eigengesetzlichkeit" – "egenlaglighet" eller autonom lag – som ett uttryck för hur lagen och eti-

ken för samhället ses ur ett teologiskt perspektiv. Termen kom att uttrycka att det världsliga regementet har ett autonomt område där förnuftet definierar lagen. Wright säger att termen "Eigengesetzlichkeit" troligen används först 1917 av den tyske teologen Reinhold Seeberg i hans *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, men att han ändå inte hävdar en fullständig autonomitet för det världsliga regementet utan också talar om en nödvändig samhörighet mellan evangeliet och det naturliga livet.²¹ Helt klart är att det i tysk teologi sedan 1800-talets mitt fanns en tendens åt nationalism och att lyfta fram den ordnade staten med dess förnuftsstyrda lagar. Samtidigt bör noteras att det sedan tidigt 1700-tal fanns starka strömningar mot att framställa tillvaron som ordnad av autonoma lagar. Newtons fysik framställde lagar som utan beroende av teologiska överväganden styrde tillvaron. Detta fortplantade sig in i andra vetenskapsområden som allt mer kom att utveckla tankar om autonoma lagar.²² René Descartes, Immanuel Kant, Adam Smith, Karl Marx, socialdarwinisterna och hos många andra fanns tanken på en etisk moralisk autonomi för institutionerna. Den autonoma förnuftiga staten blev ett ideal för många. Tanken om olika områdens autonomitet var en stark tankeströmning i kulturen, filosofin och vetenskaperna i samtiden vid 1900-talets början.²³

Wright menar, med hänvisning till ett flertal olika framställningar,²⁴ att det fullt utvecklade autonomikonceptet i första skedet inte återfinns hos företrädare för normativ lutherdom i sig utan hos inflytelserika analytiker som söker beskriva en luthersk etik, teologen Ernst Troeltsch (1865-1923) och framför allt sociologen Max Weber (1864-1920). Hos dessa finns beskrivningar av lutherdomens tvåregementslära som ger det världsliga rege-

mentet en helt autonom funktion. Sedan används dessa försök till deskriptiva beskrivningar av Luthers tvåregementslära av viktiga lutherska teologer och etableras som en legitim tolkning av den. På engelskspråkigt område är det framförallt bröderna Reinhold och Richard Niebuhr som vidarebefordrar tolkningen.²⁵

Det som bäddar för denna utveckling är även den starka liberalteologin som definierade tron som något inre, separerat från det yttre – från förnuftets och de autonoma lagarnas domän.²⁶

I tysk luthersk teologi finns därmed förutsättningar etablerade för en praxis med en kyrka som förväntas enbart ta hand om det inre, medan det yttre är överlåtet till en autonom stat. Det blir en statslojal kyrka som överlåtit till de styrande organen i samhället, ”överheten”, att definiera lagen. Jörg Kailus pekar i sin avhandling på hur ”lagen” i praktiken blev situationsanpassade etiska riktlinjer som definierades av överheten, där innehållet lösgjorts från bibliska kopplingar.²⁷ Här har vi en lutherdom som utifrån den tolkning av tvåregementsläran som etablerats är helt utan potential för samhälls- och kulturkritik.

Exempel på en tvåregementslära med udd

Jag återvänder till den norska tolknings-traditionen av tvåregementsläran. En helt annan typ av verkningshistoria finns i den norska lutherdomen under andra världskriget. När Norge hade blivit ockuperat av Tyskland sökte den nationalsocialistiska regim som insattes av ockupationsmakten genom expeditionschefen för kyrkoavdelningen på Kirke- och undervisningsdepartementet, prästen Sigmund Feyling, förmå den norska kyrkan att erkänna Quislings legitimitet som statsledare. Feyling argumenterade utifrån Romarbrevet

13 och underströk plikten att lyda, samt drev tanken att förkunnelsen enbart skulle lyfta fram evighetsaspekten i evangeliet.²⁸ Svaret från den norska kyrkans ledning kom framförallt i dokumentet ”Kirkens Grunn” från 1942.²⁹ Författare bakom dokumentet var biskop Eivind Berggrav, byråchef Kristian Hansson och komminister Olav Valen Sendstad.³⁰ ”Kirkens grunn” använde tvåregementsläran som en plattform för motståndet mot ockupationsmakten. Man fann i *Augsburgska bekännelsen (Confessio Augustana)* från 1530 utläggningar som i linje med tvåregementsläran skiljde mellan statens (CA 16) och kyrkans uppgifter (CA 28). Här fanns redskap för att klargöra vad som var en legitim maktutövning över kyrkan i en statskyrka. Dessutom underlättades användningen av tvåregementsläran i denna norska tappning av att det norska folket inte bar på samma lojalitetstradition som det tyska. Några faktorer som bidragit till detta var att Norge bland annat hade varit under danskt styre i 400 år, haft ett bondeuppror under 1800-talet och en kyrkostrid på tidigt 1900-tal.³¹

Austad sammanfattar den tolkning av tvåregementsläran som finns i dokumentet *Kirkens grunn* i kyrkokampen under ockupationen i följande punkter,³² här kompletterade med citat från dokumentet:

- Enligt *Kirkens grunn* är Gud ”alle ordningers Herre og Over-øvrighet”.³³ Både det världsliga och det andliga regementet ska tjäna Gud bland folket. Genom det världsliga regementet upprätthåller och handlar Gud som skapare och genom det andliga regementet talar och handlar Gud för att frälsa och rädda.
- Regementena ska inte blandas. Det medför att staten och kyrkan inte ska

gå över sina befogenheter. Både caesaropapism – att världsliga härskare styr kyrkan – och teokrati/ekkesiokrati – att samhället styrs av kyrkan – avvisas. I *Kirkens grunn* sägs det att ”Det er Guds vilje at disse to slags regimenter ikke skal blandes opp i hverandre. Begge skal – hver på sin måte – tjene Gud i folket.”³⁴

- Kyrkan är självständig i vad hon förkunnar: lag och evangelium. ”Kirkens tjenere kan derfor ikke utenom kirkens orden motta direktiver for hvordan Guds ord skal forkynnes i en aktuell situasjon.”³⁵
- Staten ska vara Guds redskap och underordna sig Guds vilja uttryckt genom bud och ordningar: ”hvor statens makt skiller lag med retten, der blir staten ikke Guds redskap, men en demonisk makt.”³⁶
- Ovanstående citat innebär också att den enskilde kristne bara ska lyda staten när den är en rättsstat. Det är rätten som är suverän, inte staten. ”[F]or samvittighetens skyld betyr at det er for Guds skyld vi lyder øvrigheten og at vi derfor skal lyde Gud mer enn mennesker. – Apostelen klargjør hva den rette øvrighet skal kjennes på. Den rette øvrighet kjennes på at den ikke er til redsel for den gode gjerning men for den onde gjerning. (Rom. 13,3.)”³⁷
- Kyrkan kan med tvåregementsläran som teologisk grund tala när människors frihet kränks av staten. ”Dersom altså øvrigheten blir til redsel for sjelene når de følger Guds vei, da er den ikke lenger en øvrighet etter Guds vilje, og da er det kirkens plikt for Gud og mennesker å la en slik øvrighet høre sannhetens ord.”³⁸ Kyrkans uppgift blir därmed att förkunna lagen även i relation till stat och myndigheter.

När de teologiska fakulteterna i Norge 1942 på eget initiativ gör ett gemensamt uttalande till stöd för *Kirkens grunn* skriver de: ”Kirken er ikke statens Herre, heller ikke en stat i staten, men de er statens samvittighet.”³⁹ Här ges uttryck för en allt annat än passiv och uddlös tvåregementslära.⁴⁰

Den norska tillämpningen av tvåregementsläran kom att gå i helt andra spår än den tyska majoritetskyrkans. Vilka teologiska resurser använde sig författarna bakom *Kirkens grunn* av? I vilket teologiskt landskap rörde man sig? Svar på dessa frågor kan antydans genom att se på några aspekter av Olav Valen-Sendstads teologi.

***Kirkens grunn*, Olav Valen-Sendstad och hans syn på lag och evangelium**

En av upphovsmännen bakom *Kirkens grunn* var Olav Valen-Sendstad. I *Norsk biografisk leksikon* beskrivs han som ”en av de mest begavede norske teologer, filosofer og prester på 1900-tallet.”⁴¹ Även om biskop Eivind Berggrav tillskrivits rollen som huvudförfattare av *Kirkens grunn*, spelade Valen-Sendstad en viktig roll i tillkomsten av dokumentet.⁴² Det finns en debatt om Valen-Sendstad eller Berggrav var den egentlige huvudförfattaren.⁴³ Valen-Sendstad själv menade att hans roll i tillkomsten av dokumentet hade förminskats i historieskrivningen, och såg sig som huvudförfattaren bakom.⁴⁴ Det finns inte skäl för mig att i detta sammanhang ta ställning i den debatten. Jag nöjer mig med att notera att Valen-Sendstad bidrog med ett första utkast som överlämnades till Berggrav i mars 1942,⁴⁵ samt att han till fullo stod bakom den teologi som kom till uttryck i den version av *Kirkens grunn* som publicerades.⁴⁶

En tes som Grenholm driver i sin bok är att det finns ett samband mellan synen

på lag och evangelium och den uddlösa politiska etik som utvecklas ur en tvåregementslära.⁴⁷ Då *Kirkens grunn* knappast kan beskyllas för att vara uttryck för eller ge upphov till en uddlös politisk etik är det intressant att se vilken syn på lag och evangelium som fanns hos teologerna bakom dokumentet. Den av författarna med den största och mest utvecklade teologiska produktionen var utan tvekan Olav Valen-Sendstad. Den finske teologen Raimo Mäkelä har analyserat Valen-Sendstads syn på lag och evangelium i sin avhandling *Lex et evangelium in interpenetratione: olav valen-sendstadin käsitys lain ja evankeliumin suhteesta*.⁴⁸

Valen-Sendstad förankrar lag och evangelium in i den treenige Guds egen existens. De är båda uttryck för Guds godhet, kärlek och rättfärdighet. De skiljer sig åt genom att lag definieras som Guds krav och evangelium som Guds gåva. Han räknar med tre lagbruk.⁴⁹ Det första (L1) finns i den ”sekulära” och gemensamma skapelsens sfär. Det andra bruket (L2) kommer till uttryck i relationen till Gud. Lagens tredje bruk (L3) är ett andligt bruk av lagen som kommer till uttryck i vägledningen av de kristna. Mot dessa tre bruk svarar enligt Valen-Sendstad tre bruk av evangelium: de goda nyheterna om Fadern och hans verk i skapelsen (E1), Sonen och hans verk i återlösningen (E2), samt Andens verk i helgelsen (E3). Viktigt att observera är att eftersom Gud är en är det samma lag som kommer till uttryck i alla tre bruken. Ordningen mellan lag och evangelium är dock inte densamma mellan olika områden. I skapelsen och i helgelsen kommer evangelium först och lagen sedan. I båda dessa fall vilar lagen på Guds gåva – Skaparens godhet, respektive Anden som givare av tro, och utgör motivation och

drivkraft för att göra det Gud vill. I frälsningen kommer lagen först eftersom människan som syndare behöver se sitt behov av räddning. Satt på formel ser Valen-Sendstads sätt att utveckla relationen mellan lag och evangelium ut enligt följande:

$$E1 > L1 > L2 > E2 > E3 > L3.^{50}$$

Detta sätt att se på lagen innebär att den infärgas av alla tre trosartiklarna, vilket kommer att leda till en trinitarisk syn på lagens innehåll. Då det är samma lag i alla bruken kan lagens innehåll därför aldrig enbart definieras av skapelsen, utan kommer alltid att relateras även till Guds ord.⁵¹ Lagen i dess andra och tredje bruk blir hos Valen-Sendstad en slags garant för att tanken på att lagen är autonom i förhållande till Gud inte kan stödjas.⁵² I ”Kirkens grunn” blir det i följande citat tydligt vad detta förhållningssätt leder till i tvåregementslärans sammanhang:

En rett øvrighet er en Guds nåde og gave og vi erklærer med apostelen at vi for samvittighetens skyld plikter å lyde en slik øvrighet i alle timelige ting. Men de ord: for samvittighetens skyld betyr at det er for Guds skyld vi lyder øvrigheten og at vi derfor skal lyde Gud mer enn mennesker. – Apostelen klargjør hva den rette øvrighet skal kjennes på. Den rette øvrighet kjennes på at den ikke er til redsel for den gode gjerning men for den onde gjerning. (Rom. 13,3.)⁵³

Detta innebär att hos Valen-Sendstad finns en koppling mellan hur livet ska levas inom den politiska sfären (den politiska etiken) och andra och tredje trosartikeln, men till skillnad från Grenholms förslag går den primärt genom lagen och inte genom evangelium.

Problem med Grenholms lösning på en ”uddlös” luthersk etik

Jag menar att Grenholms analys och förkastande av tvåregementsläran samt hans eget förslag på hur en alternativ luthersk politisk etik kan utformas innehåller ett antal problem. I hans egen metodbok *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning* lyfter han fram att ett av kraven på objektivitet är fullständighet. Kravet på fullständighet innebär att alla relevanta fakta tas med, med hänsyn taget till undersökningens syfte. Han skriver att det innebär ”att vi bör eftersträva att redovisa skilda perspektiv och olika uppfattningar, så att det fenomen vi studerar ges en allsidig belysning”.⁵⁴ Den slutsats som Grenholm drar ur sin analys av tvåregementsläran, att den är uddlös, har ett problem här eftersom han inte tar hänsyn till alla relevanta fakta. Exempel där tvåregementslärans verkningshistoria inte lett till okritisk statslojalitet hade behövt behandlas eftersom sådana finns, bland annat den norska lutherska kyrkan under andra världskriget, och den version av tvåregementsläran som Dietrich Bonhoeffer företrädde.⁵⁵ Grenholm nämner visserligen Bonhoeffer i sin bok,⁵⁶ men säger inget om att han företrädde en dynamisk tolkning av tvåregementsläran.⁵⁷ Med ”dynamisk tolkning av tvåregementsläran” avses här en tolkning som låter lagens innehåll i det världsliga regementet belysas och ytterst normeras av beskrivningen av lagen som den särskilda uppenbarelsen ger.

Kanske kan Grenholms argumentation beskrivas som induktiv. Den går från de enskilda fallen till den allmänna slutsatsen. Han ger några exempel på hur en uddlös luthersk socialetik utformats,⁵⁸ och drar ur exemplen en generaliserande slutsats om tvåregementsläran över huvud taget. En svaghet med denna typ

av argumentation är att det räcker med ett enda tydligt exempel som inte stämmer in i mönstret för att slutsatsen inte kan dras.⁵⁹ Uddlösa versioner av tvåregementsläran finns – här har Grenholm helt rätt – men det finns även kraftfulla exempel på motsatsen. Det innebär att en rimligare slutsats är att det inte är tvåregementsläran i sig som är problemet – eller med andra ord är problemet inte åtskillnaden mellan lag och evangelium inom den politiska etikens område – utan hur tvåregementsläran kommit att tolkas.

En annan svaghet hos Grenholm har jag redan berört. Han vill undvika en skarp distinktion mellan lag och evangelium inom etikens område, men förutsätter samtidigt en sådan distinktion inom rättfärdiggörelsens område.⁶⁰ Lösningen blir att låta evangelium få två olika definitioner, en inom rättfärdiggörelsens domän som innebär att evangelium är en Guds gåva, och en inom etikens där evangelium är ett mönster, en förebild för människans handlande – vilket jag menar är sådant som brukar hänföras till begreppet lag när man utgår ifrån en innehållslig definition av lag och evangelium. Det blir en form av dubbel bokföring av begreppet evangelium. Om evangelium får beteckna både Guds gåva och hur människan ska handla blir det ett oklart begrepp.⁶¹

Ytterligare en kritisk fråga som kan ställas i detta sammanhang är om en skapelseförankrad etik verkligen får en ökad tydlighet med hjälp av etik utvecklad ur evangelium, vilket är Grenholms lösning på en uddlös luthersk socialetiks dilemma.⁶² Här föreslår Grenholm en lösning, som även Gustaf Wingren – som han kritiserar för just uddlöshet⁶³ – använder sig av för att parera att hans lagdefinition inte ger några kriterier för att urskilja vad som är berättigade krav.⁶⁴

Wingren skriver till exempel:

Men härav följer ej, att denna kravmassa kan lämnas okritiserad. Det finns social fruktan, som människor behöver lösas från, ej endast genom predikan av evangeliet om syndernas förlåtelse utan också genom anvisning på ”nya gärningar”, genom vilka hon bryter sig ut ur omgivningens gängse normer.⁶⁵

När Wingren definierar vad dessa anvisningar om nya gärningar utgörs av är det tydligt att han inte med det avser något lagens tredje bruk⁶⁶ – som han är djupt kritisk mot utifrån sin tolkning av vad lagens tredje bruk innebär⁶⁷ – utan att det handlar om att evangelium bär etisk information genom bland annat Jesu exempel.⁶⁸

Jag menar att detta sätt att utveckla etik under rubriken evangelium tenderar att bli ”runt i kanterna”, med andra ord bär på en otydlighet som inte ger mycket hjälp för att kunna utforma etik som bär en samtidskritisk potential. Detta menar jag hänger samman med att evangelium i sig kan sammanfattas som Guds kärlektshandlande för att upprätta människan.

När en etik formuleras under rubriken evangelium blir en naturlig följd att det viktigaste i den blir att kärlek tillämpas i enlighet med evangelium. Då evangelium har som mål att inkludera människor i Guds frälsning tenderar etik utifrån evangelium att göra något liknande, fast på ett etiskt plan. Det handlar snarare om inkludering än gränsdragning. En etik med samhällskritisk potential menar jag behöver både och, både inkludering och avgränsning. En utmaning för denna typ av ”evangelieformad” etik blir dess svårighet att avgränsa. Detta blir en utmaning inte minst i ljuset av att både enskilda människor och myndigheter ofta motiverar sina handlingar och val utifrån att det är detta som (i förlängningen) blir bäst.

Med andra ord motiverar vi de mest skilda handlingar utifrån någon form av kärlekskriterium. Den etik som utformas utifrån evangelium har därför svårt att nå längre än att bli sin samtids spegel.⁶⁹

Detta ska inte uppfattas som en argumentation mot att använda kärlekskriterier i etik. Jag menar att sådana är mycket viktiga, men att de inte räcker för att konkretisera en socioetik med samhällskritisk potential.⁷⁰

Ett betydligt bättre sätt att hantera frågan om hur en etik med udd kan formuleras menar jag kan nås genom att tillåta ett lagens tredje bruk. Grenholm avfärdar denna lösning med ett par argument:

1. Lagens tredje bruk innebär inte att etiken relateras till kristologin, eftersom etiken enbart fortfarande anses vara förankrad i skapelsetanken.⁷¹ Med andra ord hjälper det inte etiken till en kritisk potential.
2. Lagens tredje bruk innebär en normativ etisk relativism. Grenholm menar att ett lagens tredje bruk innebär att det blir en särskild moral för de kristna, vilket inte går ihop med att etiken är universell.⁷²

Båda dessa argument visar att Grenholm arbetar med en annan definition av lagens tredje bruk än vad de som företräder det bruket själva gör. Det första argumentet är felaktigt då det missar att tanken på ett lagens tredje bruk innebär att den särskilda uppenbarelsen, som är kopplad till både andra och tredje trosartikeln, är med och förtydligar den etik som finns tillgänglig genom den allmänna uppenbarelsen, men som kan missförstås på grund av att människans synd även påverkat hennes omdömesförmåga i etiska frågor.

Det andra argumentet missar att företrädare för lagens tredje bruk menar att det i grunden är samma lag (etik) det

handlar om som finns tillgänglig i skapelsen. Skillnaden ligger inte i innehållet utan i graden av kunskap om innehållet, med andra ord är det en epistemologisk fråga. Därmed blir det fel att påstå att ett lagens tredje bruk strider mot etikens universella karaktär. Lagens tredje bruk bidrar däremot med ett klagörande av innehållet i lagen i dess första bruk.

Den bild av lagens tredje bruk som tycks föresväva Grenholm är att det är någon variant av ”syndakatalog”, som innehåller speciella bud som gäller kristna enbart. Läser man noggrant de beskrivningar företrädare för lagens tredje bruk ger finner man inte någon variant av ”syndakatalogstänkande”. Förutom tanken att Guds vilja i etiska frågor uttrycks tydligare genom den särskilda uppenbarelse än genom den allmänna, ger modellen med ett lagens tredje bruk även ett sätt att uttrycka att lagen inte är problemet i sig för människan, utan att synden är problemet. Lagens tredje bruk innebär att det blir möjligt att även tala om en god lag som ritningen för det ideala livet. Människan som lever i evangelium, i förlåtelsens rum, behöver inte uppfatta lagen som ett hot, utan kan även utifrån den tillräknade rättfärdigheten se den som en beskrivning av det ideala goda livet.⁷³ Jag menar att med ett sådant synsätt blir etiken som utvecklas tydligare utifrån att den använder sig av de resurser

som finns tillgängliga genom hela den särskilda uppenbarelse. Den får också en stark positiv förankring i tanken på Guds vilja för det goda livet. Evangelium ges även en roll utan att behöva anta olika definitioner i olika kontexter (etikens och rättfärdiggörelsens), genom att den ger en stark drivkraft att våga stå för det goda.

Slutord

Min slutsats utifrån denna genomgång är att tvåregementsläran och distinktionen mellan lag och evangelium i sig inte skapar en uddlös etik. Den tvåregementslära som låter lagen definieras ur den första trosartikeln och enbart arbetar med en skapelsegrundad etik riskerar visserligen att bli uddlös, medan en tvåregementslära och syn på lag och evangelium som låter den särskilda uppenbarelse ge ett epistemologiskt bidrag för att förtydliga lagen ger en etik som har samhällskritisk potential.

Grenholm har därför både rätt och fel. Han har rätt i att en uddlös etik uppkommer ur tvåregementsläror som är sammankopplade med en definition av lagen som i praktiken är enbart skapelsegrundad. Han har fel i sin slutsats att lutherdomens problem med uddlös etik ligger i att en skarp åtskillnad görs mellan lag och evangelium inom etikens område. Här räcker det med att hänvisa till det ovan anförda norska exemplet.⁷⁴

Noter

1. Ett varmt tack till Torbjörn Johansson för goda synpunkter och idéer till förbättringar av denna artikel, ett varmt tack även till Ragnar Persson Skare för hjälp med korrektur. Ett särskilt tack till Stockholms kristliga ungdomsförenings stipendiefond för generöst stöd som möjliggjort detta arbete.

2. Tvåregementsläran är inte den enda ingrediensen i en luthersk socialetik, även om den historiskt spelat en mycket viktig roll. I utformningen av en luthersk socialetik ingår även den lutherska kallelseläran, där en tjänst för medmänniskan är en tjänst för Gud (utan att vara en förtjänst inför Gud), vilket bidrar till en legitimering av deltagande i samhällslivet generellt.

Ofta lyfts även den kristna kärlekstanken ur ett bredare perspektiv fram. Se exempelvis hur den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland definierat socialetik i en ordlista: ”Socialetik”, hämtad 2020-01-21 från <https://evl.fi/ordlista/-/glossary/word/Socialeetik#3da974eb>

3. Ett exempel är Patrik Hagman, *Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället* (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag 2013), s 57-143.

4. Professor emeritus från Uppsala Universitet.
5. (Stockholm: Verbum Förlag AB 2014).
6. Se till exempel: Carl-Henrik Grenholm, "Global Justice in Lutheran Political Theology", i *De Ethica. A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics* 3 (2016:1), s 45-58; Carl-Henrik Grenholm, "Politisk etik i luthersk teologi", i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017:1 2), s 53-66; Carl-Henrik Grenholm, "Legal positivism in Lutheran ethics", i *Lutheran Theology and Secular Law: The Work of the Modern State*, red. Marie A Failing och Ronald W. Duty (London: Routledge 2018), s 17-27.
7. Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 251-286; Carl-Henrik Grenholm, "Global Justice in Lutheran Political Theology", s 49-57; Carl-Henrik Grenholm, "Politisk etik i luthersk teologi", s 53-66.
8. Det som kommit att kallas tvåregementsläran kommer till uttryck till exempel i Luthers skrifter *Von weltlicher Obrigkeit* från 1523 (WA 11, 245-280; LW 45, 81-129), *Ob Kriegsleute auch in seiligem Stande sein können* från 1526 (WA 19:623-662; LW 46, 93-137), *Bergpredigt* från 1532 (WA 32, 299-544; LW 21, 3-294).
9. William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms: A Response to the Challenge of Skepticism* (Grand Rapids: Baker Academic 2010), s 109-112.
10. Carl Fredrik Wisløff, *Martin Luthers teologi*, 2:a upplagan (Oslo: Lunde Forlag 1984), s 196.
11. William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms*, s 100-106.
12. Paul Althaus, *The Ethics of Martin Luther* (Minneapolis: Fortress Press 2007), s 43-45.
13. Termen "tvåregementslära" myntades enligt Wright först av Karl Barth 1922: William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms*, s 32 not 85.
14. Jag talar i denna artikel för enkelhetens skull genomgående om Luthers tvåregementshermeneutik som Luthers tvåregementslära.
15. Leif Grane, *Vision och verklighet. En bok om Martin Luther* (Skellefteå: Artos 1994), s 161, 169.
16. För utförligare sammanfattningar, se exempelvis Carl Fredrik Wisløff, *Martin Luthers teologi*, s 192-207; Paul Althaus, *The Ethics of Martin Luther*, s 43-82.
17. Lagens första bruk benämns även *usus politicus*, vilket illustrerar att samma Guds lag som finns i de olika bruken förväntas i sitt första bruk ha en funktion i det offentliga politiska livet och omfatta alla människor, såväl kristna som alla andra. En luthersk position innebär därför inte att en a-politisk hållning för den enskilde kan ses som något ideal.
18. Per Frostin, "Luther, freden och tvåregementsläran", i *Tro och Liv* 42 (1983:6), s 10-23.
19. Torleiv Austad, *Skapt til å tjene. Sosialetiske grunnspørsmål i kristendommen* (Oslo: Universitetsforlaget 1980), s 58-61.
20. William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms*, s 17-43. Jag följer i detta avsnitt Wrights framställning. Wright var när boken gavs ut professor emeritus i historia vid University of Tennessee.
21. A. a., s 24.
22. A. a., s 23-24.
23. A. a., s 26-27.
24. A. a., s 25, not 44.
25. Se även William H. Lazareh, *Luther, the Bible and Social Ethics* (Minneapolis: Fortress Press 2001), s 26-27.
26. William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms*, s 23-31.
27. Jörg Kailus, *Gesetz und Evangelium in Luthers Grosse Galaterkommentar sowie bei Werner Elert und Paul Althaus. Darstellung in Grundzügen und Vergleich*, Theologie Band 68 (Münster: Lit Verlag 2004), s 283, speciellt not 146, se även s 288-289.
28. Torleiv Austad, *Kirkelig motstand. Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen 1940-45 med innledninger og kommentarer* (Kristiansand: Høyskoleforlaget 2005), s 270-274.
29. Det finns även svenska exempel på lutherska teologer som ger en kritik av nazismen explicit eller implicit utifrån tvåregementsläran. Martin Lind redogör i sin avhandling *Kristendom och nazism* för Anders Nygrens och Gustaf Auléns kritik av nazismen, se Martin Lind, *Kristendom och nazism* (Lund: Håkan Ohlssons Förlag 1975), s 155-174.
30. Tarald Rasmussen, *Kirkens grunn*, i *Store norske leksikon* (2009), hämtad 2019-02-08 från https://snl.no/Kirkens_grunn
31. Torleiv Austad, *Kirkelig motstand*, s 275-276.
32. A. a., s 276-278.
33. Eivind Berggrav, Kristian Hansson & Olav Valen Sendstad, "Kirkens grunn" (1942), hämtad 2019-02-08 från http://www.fagsider.org/kirkehistorie/dokument/1942_kirkens_grunn.htm , artikel IV
34. A. a., art III.
35. A. a., art I.
36. A. a., art V.
37. Ibid.

38. Ibid.
39. Citatet återgivet av Torleiv Austad, *Kirkelig motstand*, s 289.
40. Det finns i den norska versionen av tvåregementsläran en intressant parallell till den berömda Barmendecklaration från 1934, med Karl Barth som huvudförfattare, i betoningen av bibelordets grundläggande och normerande roll. För Barmendecklarationen, se Karl Barth, m fl. ”Barmer Theologische Erklärung” (1934), hämtad 2020-01-21 från <https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-11292.htm> , finns även i förkortad svensk översättning, se <https://sv.wikipedia.org/wiki/Barmendecklarationen> (hämtad 2020-01-21).
41. Ragnar Skottene, ”Olav Valen-Sendstad”, i *Norsk biografisk leksikon* (2009), hämtad 2019-02-13 från https://nbl.snl.no/Olav_Valen-Sendstad
42. Ibid.
43. Arne Helge Teigen, *Gudserkjennelsens problem i Olav Valen-Sendstads teologi*, Studiebibliotek for Bibel og Misjon nr. 15, (Oslo: Fjellhaug Misjonshøgskole 2006), s 36-37; för de olika positionerna se Carl Fredrik Wisloff, *Norsk Kirkehistorie. Bind III* (Oslo: Lutherstiftelsen 1971), s 449-450, och Torleiv Austad, *Kirkens grunn: analyse av en kirkelig bekjennelse fra okkupasjonstiden 1940-45*, (Oslo: Luther Forlag 1974), s 126.
44. Ragnar Skottene, ”Olav Valen-Sendstad”.
45. Arne Helge Teigen, *Gudserkjennelsens problem i Olav Valen-Sendstads teologi*, s 36.
46. A. a., s 37.
47. Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 9.
48. Raimo Mäkelä, *Lex et evangelium in interpenetratione: olav valen-sendstadin käsitys lain ja evankeliumin suhteesta* (Kauniainen: Perussanoma 2011) (engelsk titel: *Lex et evangelium in interpenetratione: Olav Valen-Sendstad's view of the relationship between law and gospel*). Jag använder mig i det följande av Mäkeläs resultat, och utgår då från den engelska sammanfattningen av avhandlingen, ett *Abstract* på 20 sidor, som författaren hade vänligheten att sända mig.
49. Se Olav Valen-Sendstad, *Dogmatikken for legmenn. Konkordieboken. De lutherske bekjennelsesskrifter* (Bergen: A.S Lunde & Co.s Forlag 1957), s 95-98.
50. Raimo Mäkelä *Abstract*, s 8 13.
51. A. a., s 17.
52. A. a., s 8 10. Detta blir tydligt bland annat genom att Valen-Sendstad lyfter fram att Kristus är både förebild, vilket innebär att lagen kommer till uttryck, och gåva, vilket är evangelium.
53. Eivind Bergegrav, Kristian Hansson & Olav Valen Sendstad, *Kirkens grunn* (1942).
54. Carl-Henrik Grenholm, *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning* (Lund: Studentlitteratur 2006), s 87-88.
55. Se Torbjörn Johansson, ”Med Dietrich Bonhoeffer på väg mot en förnyad evangelisk-luthersk tvårikeslära”, i *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* (2014), s 42-53; se även Torbjörn Johansson, ”Har kyrkan en politisk uppgift? – Ett lutherskt perspektiv”, i *Theofilos* 10 (2018:2), s 208-209.
56. Carl-Henrik Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik*, s 263-267.
57. Med ”dynamisk tolkning av tvåregementsläran” avses här en tolkning som låter lagens innehåll i det världsliga regementet belysas och ytterst normeras av beskrivningen av lagen som den särskilda uppenbarelsen ger.
58. Grenholm analyserar i sin bok *Om luthersk etik* socialiteten hos Helmut Thielicke, Gustaf Wingren och den amerikanske lutherske etikern Gilbert Meilaender.
59. Carl-Henrik Grenholm, *Att förstå religion*, s 296-297.
60. Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 279-283.
61. Tomas Nygren, *Lag och evangelium som tal om Gud – en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer* (Skellefteå: Artos 2007), s 195-196.
62. Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 279-283.
63. A. a. kapitel 4. Jag menar att Grenholms kritik av Wingren på denna punkt som uddlös är berättigad, se Tomas Nygren, *Lag och evangelium som tal om Gud*, s 56-57.
64. Grenholms tolkning av Wingrens införande av evangelium som bidrag till etiken menar jag inte är helt korrekt när han säger att Wingren tydligt framhåller att evangeliet inte kan bidra till etikens innehåll och låter det bli den övergripande tolkningsnyckeln, se Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 155 156. Jag menar att det snarare är så att Wingren inte är konsistent i sin framställning, se Tomas Nygren, *Lag och evangelium som tal om Gud*, s 69-71.
65. Gustaf Wingren, *Skapelsen och lagen*, (Lund: Gleerups förlag 1958), s 180.
66. Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, (Lund: Gleerups förlag 1960), s 64.
67. Wingren 1995, s 61-63. Gustaf Wingren, *Credo: Den kristna tros- och livsåskådningen* (publicerad 1974), 2:a upplagan (Skellefteå: Arthos 1995), s 61-63. Wingrens kritik mot lagens tredje bruk sammanfaller i stort med den som Grenholm senare ger. Bakom denna typ av kritik tycks en bild av lagens tredje bruk som någon form av ”syndakatalog” för den fromme kristne föreligga.
68. Gustaf Wingren, *Skapelsen och lagen*, s 139; Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, s 121, 124-124.

-
69. Därmed blir det i praktiken en kulturrelativistisk position ur ett metaetiskt perspektiv.
70. Frågan kan därmed även ställas om inte en etik utformad utifrån skapelsen, kompletterad med det bidrag evangeliet ger, även kommer att vara uddlös i den bemärkelsen att den inte ger någon hjälp till en självkritisk hållning hos den som utvecklar en politisk etik: risken för sammanblandning mellan de egna politiska preferenserna och "vad kyrkan borde säga" blir därmed stor.
71. Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 281.
72. A. a., s 282: "Det är besynnerligt att hävda att lagen dessutom skulle ha ett särskilt bruk för dem som är kristna. Det tycks innebära att det finns en särskild moral för dem som har en kristen tro, vilket strider mot etikens universella karaktär."
73. För en mer omfattande framställning av diskussionen kring lagens tredje bruk i nutida luthersk teologi, se Tomas Nygren, *Lag och evangelium som tal om Gud*, kapitel 7.
74. Bonhoeffers sätt att tolka tvåregementsläran är ett annat exempel.