

Påberåbelsen af *lex naturalis* i
diskussionen om statsmagtens legitimitet
i det 16. århundredes lutherske,
reformerte og anglikanske teologi, og
denne diskussions betydning for
opkomsten af den moderne idé om
samfunds-kontrakten.

Teologi

Ulrik Birk Nissen

Monografi - Prisopgave

ISBN: 978-87-7507-453-2
DOI: 10.7146/aui.330.224

Påberåbelsen af lex naturalis i diskussionen om statsmagts legitimitet i det 16. Århundredes lutherske, reformerte og anglikanske teologi, og denne diskussions betydning for opkomsten af den moderne idé om samfunds-kontrakten. (Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker ønskes inddraget, eventuelt også andre tænkere).

Besvarelse af Aarhus Universitets

Prisopgave for 1996

Teologi E

Ved

Stud. theol.

Ulrik Birk Nissen

Lundingsgade 12,2

8000 Århus C

1. Indledning

1.1. Introduktion

Det sekstende århundrede er en overordentlig fascinerende periode. Det er en periode, hvor der både kirkeligt og politisk gøres op med århundreders tænkning. Samtidigt med dette opgør lægges der grunden til mange idéer, der karakteriserer den moderne til-værelsesforståelse. Et af de områder, hvor vi møder dette brud, er i forståelsen af statsmagten. Der havde ganske vist før det sekstende århundrede gjort sig adskillige politiske overvejelser gældende, der kritiserede den traditionelle forståelse. Vi møder således i Middelalderen herskerkontraktuelle overvejelser, ligesom der også gør sig konciliære (el. republikanske) overvejelser gældende. Der var her tale om idéer, der forholdt sig kritisk til den traditionelle forståelse af kirkens dobbelte myndighed. Allerede inden det sekstende århundrede gør der sig en kritik gældende af forestillingen om kirkens åndelige og verdslige myndighed.

Det sekstende århundrede markerer dog noget nyt i kraft af bruddet med den romersk katolske kirke. Som følge af dette brud, der overvejende var af teologisk karakter, men også rummede væsentlige politiske elementer, opstår nødvendigheden af en gennemrefleksion af de politiske konsekvenser, som dette brud indebærer. Det sekstende århundrede bliver derfor karakteriseret ved en intens diskussion om statsmagtens legitimitet. I denne diskussion knyttes der bl.a. an til idéen om den naturlige lov. Forestillingen om den naturlige lov og dennes grundlag for statsmagtens legitimitet bliver et centralt spørgsmål i disse politiske diskussioner. Disse diskussioner gør sig gældende i både reformatoriske og katolske sammenhænge.

I denne afhandling ønsker vi at fokusere på den reformatoriske diskussion. Vi vil således rette blikket mod den forståelse af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagtens legitimitet, der gør sig gældende indenfor den reformatoriske diskussion. Idet vi spørger til denne reformatoriske diskussion, ønsker vi samtidig at foretage udblik til de sammenhænge, der gør sig gældende mellem denne reformatoriske diskussion og de moderne idéer om statsmagtens legitimitet. Ved de moderne idéer vil vi særligt rette blikket mod den moderne idé om samfundskontrakten.

1.2. Problemformulering

Nærværende arbejde er en bestræbelse på at besvare prisopgave *Teologi E*, som blev udbudt mandag den 19. juni 1995 i "information & debat" af Aarhus Universitet, med ordlyden: "**Påberåbelsen af lex naturalis i diskussionen om statsmagts legitimitet i det 16. århundredes lutherske, reformerte og anglikanske teologi, og denne diskussions betydning for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten.(Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker ønskes inddraget, eventuelt også andre tænkere)**".

På baggrund af anførte prisopgave-formulering er det intentionen at undersøge påberåbelsen af lex naturalis i diskussionen om statsmagts legitimitet i det 16. århundredes lutherske, reformerte og anglikanske teologi og denne diskussions betydning for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten. Vi vil her inddrage Martin Luther, Philipp Melanchthon, Martin Bucer og Richard Hooker, samt enkelte andre tænkere. Afhandlingen vil lægge hovedvægten på en undersøgelse af "...lex naturalis i diskussionen om statsmagts legitimitet i det 16. århundredes lutherske, reformerte og anglikanske teologi...", for her igennem at etablere et grundlag for vurderingen af "...denne diskussions betydning for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten". Ved disse undersøgelser er det samtidig intentionen at belyse afhandlingens hovedspørgsmål (tese): (i) Kan der påvises hidtil oversete (u)ligheder mellem Martin Luther, Philipp Melanchthon, Martin Bucer og Richard Hooker i deres forståelse af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagts legitimitet og (ii) gør der sig her idéer gældende, som vi kan genfinde hos de udvalgte repræsentanter for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten?

Afhandlingens anliggende er derfor en *principiel, komparativ undersøgelse* af (u)ligheder mellem (i) Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker og (ii) udvalgte repræsentanter for den moderne idé om samfundskontrakten i forståelsen af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagts legitimitet. Undersøgelsen af Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker udgør hovedparten af afhandlingen. Prioriteringen af disse personer er foretaget ud fra opgaveformuleringens

fremhævelse af disse personer ved navn. Disse personer vil blive gjort til genstand for en grundig undersøgelse. Afhandlingen vil tilstræbe at fremkomme med komparative betragtninger over ligheder og forskelle, der gør sig gældende mellem disse tænkere. Til belysning af deres forståelse af den naturlige lov vil vi fokusere på to spørgsmål: (i) hvilke systematiske træk der gør sig gældende i forståelsen af den naturlige lov, og (ii) hvorledes de bestemmer indholdet af den naturlige lov. Ved redegørelsen for deres forståelse af statsmagtens legitimitet vil vi fokusere på deres forståelse af statsmagtens begrundelse, særligt deres forståelse af forholdet mellem statsmagtens (i) guddommelighed og (ii) naturlighed. Ved fokuseringen på disse spørgsmål er det vores intention at anskueliggøre dels sammenhængen mellem hvad man kan kalde et guddommeligt og naturligt lag i forståelsen af både den naturlige lov og statsmagtens legitimitet, dels en fundamental parallelitet imellem forståelsen af den naturlige lov og statsmagten. Det er endvidere afgørende, at disse spørgsmål er centrale i sammenligningen med den moderne samfundskontraktmæssige forestilling.

Herudfra vil enkelte andre tænkere blive inddraget, nemlig Hugo Grotius, Thomas Hobbes og John Locke som eksponenter for "...den moderne idé om samfundskontrakten". Spørgsmålene, som vi rejste til reformatorerne, danner et væsentligt grundlag for at kunne besvare spørgsmålet om de udvalgte reformatoreres betydning for *opkomsten* af den *moderne* idé om *samfundskontrakten*. Spørgsmålet om opkomsten vil blive behandlet i lyset af spørgsmålet om (u)overensstemmelser mellem idéer hos de udvalgte reformatorer og de udvalgte kontraktteoretikere. Afhandlingen ligger bevidst hovedvægten på de førstnævnte skikkelser for på denne baggrund at foretage en vurdering af dette spørgsmål. Der vil i løbet af afhandlingen blive anført en række sammenligninger, der vil belyse dette spørgsmål. Sammenligningerne vil dels blive foretaget løbende (dels i form af summariske udblik, dels som kortere ekskursioner). Endelig vil hovedtrækkene i den moderne idé om samfundskontrakten blive anført i et selvstændigt kapitel, hvor der vil blive foretaget sammenligninger med reformatorerne anskuelse.

Afhandlingen afsluttes med en sammenfatning af undersøgelsens komparative resultater og en konklusion.

1.2.1. Afgrænsning af problemstilling

Et emne, som det der er genstand for vores afhandling, er forbundet med en betydelig kompleksitet og en omfattende mængde af relaterede spørgsmål. Der optræder en række problemstillinger, spørgsmål og personer, som kunne inddrages. Det er derfor af tvingende nødvendighed at foretage en tydelig og skarp afgrænsning af emnet. Ikke blot af hensyn til den tidsramme en afhandling som denne udarbejdes indenfor, men også af reale hensyn. Det er vores opfattelse, at afhandlingens værdi stiger betydeligt ved en skarp afgrænsning, der tydeliggør hvilke spørgsmål der er inkluderet, og hvilke der er udeladt.

Den første væsentlige afgrænsning udspringer af selve *tilgangen til afhandlingens problemstilling*. Til besvarelse af den anførte opgave har der kunnet anligges mindst tre tilgange. (i) Vi kunne have anlagt en bred idéhistorisk tilgang, hvor vi havde fokuseret på hovedskrifter ved en række personer fra Luther til og med Pufendorf. En sådan tilgang ville have betydet, at vi ville have haft et mindre litteraturgrundlag ved de enkelte personer, ligesom redegørelsen ville have haft en mere summarisk karakter ved de enkelte personer. (ii) Endvidere kunne man have taget udgangspunktet i den moderne idé om samfundskontrakten og i retrospektivt lys spurgt om årsagen til opkomsten af denne idé. En sådan tilgang ville have betydet en vægtning af det syttende århundrede, hvor personer og positioner i det sekstende århundredes lutherske, reformerte og anglikanske teologi alene ville blive inddraget i det omfang, de havde en betydning for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten. (iii) Endelig har vi kunnet fokusere på forståelsen af *lex naturalis* i diskussionen om statsmagts legitimitet i det 16. århundredes lutherske, reformerte og anglikanske teologi (repræsenteret ved Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker) - for der ud fra at vende blikket mod den moderne idé om samfundskontrakten og spørge til de motiver hos Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker, der kan genfindes ved repræsentanterne for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten. Vi har valgt denne sidste tilgang. Dette har vi gjort, fordi (i) der her var en overset problemstilling i forskningen (cf. 1.3) og (ii) denne var mest i overensstemmelse med opgaveformuleringens ordlyd. Der er dog her tale om en overordnet afgrænsning, hvorfor det endvidere er væsentligt at anføre en række

mere specielle afgrænsninger.

I det sekstende århundrede fremdrager vi eksklusivt Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker. Vi inddrager ikke øvrige personer i det sekstende århundrede. Hvor der lejlighedsvis forekommer perspektiveringer til andre personer, er der alene tale om perspektiveringer, ligesom disse alene er foretaget på baggrund af sekundærlitteratur. Afhandlingen intenderer endvidere ikke en genealogisk redegørelse for de respektive bekendelsers påberåbelse af *lex naturalis*, men afgrænser sig til en redegørelse for den *faktiske diskussion*. I sammenligningen mellem de forskellige positioner bliver vægten derfor heller ikke lagt på spørgsmålet om historisk afhængighed. Afhandlingens anliggende er den systematiske sammenligning, ikke den historisk-genealogiske. Afhandlingen tillader sig således at stille spørgsmålet om de systematiske ligheder og forskelle mellem de angivne personer uden at stille spørgsmålet om historisk afhængighed og brud. Det er derfor også intentionen at koncentrere denne studie om en redegørelse for *lex naturalis* motivets betydning i den nævnte diskussion snarere end at redegøre for dette motivs rødder og baggrund. Kun i det omfang en fyldestgørende forståelse af denne diskussion kræver en fremhævelse af disse rødder, vil de blive inddraget. Dette udelukker ikke enkelte perspektiverende redegørelser af mere genealogisk art, men de vil dog være stærkt begrænset til det, der skønnes påkrævet for en fuldstændig redegørelse.

Det er således heller ikke intentionen at vurdere de forskellige personers udsagn i lyset af samtidige historiske begivenheder. Afhandlingen er ikke interesseret i sammenhængen mellem de behandlede personers opfattelser og de historiske begivenheder, som kunne formodes at have præget og delvist bestemt disse opfattelser. Dette spørgsmål lades ude af betragtning i denne sammenhæng. Intentionen i denne afhandling er alene en redegørelse for det *systematiske indhold*. Det er således alene under denne forudsætning, at vi kan behandle personer, der spænder over så vidtstrakt et historisk forløb, som tilfældet er.

Det er ligeledes afgørende at understrege, at det ikke er afhandlingens intention at ville redegøre for de nævnte personers politiske tanker i deres helhed. I overensstemmelse med prisopgaveformuleringens ordlyd fokuseres der på

spørgsmålet, i hvilken grad der er tale om en påberåbelse af den naturlige lov i forestillingerne om statsmagts legitimitet. Afhandlingens anliggende er derfor en undersøgelse af deres forståelse af den naturlige lov, og hvilken betydning dette har haft for deres forståelse af statsmagts legitimitet. Udgangspunktet er spørgsmålet om deres opfattelse af den naturlige lov. Derudfra orienteres afhandlingen i retning af de problemer og spørgsmål, deres respektive opfattelser indebærer. Udblik til relevante problemstillinger vil blive foretaget i det omfang, det skønnes påkrævet for en fyldestgørende behandling. Der kan således forekomme elementer af de respektive personers statsopfattelse, som ikke vil blive behandlet, da det er blevet vurderet, at de ikke er impliceret i deres naturretsopfattelse. Der kan ligeledes blive tale om, at redegørelsen for deres statsopfattelse bliver kort, hvis der ikke er nogen væsentlig naturretslig begrundelse for denne. Vi er helt bevidste om, at denne orientering ud fra naturretsopfattelsen (snarere end statsopfattelsen) naturligvis indebærer andre spørgsmål, end hvis afhandlingen havde anlagt det modsatte udgangspunkt. Vi er dog samtidig overbeviste om, at vi for fuldstændighedens skyld har været nødsaget til at vælge den ene af de to tilgange.

I forhold til den moderne idé om samfundskontrakten består der ligeledes nogle væsentlige afgrænsninger. Der fokuseres (i overensstemmelse med opgaveformuleringens ordlyd) på *opkomsten* af den *moderne* idé om *samfundskontrakten*. Dette indebærer, at afhandlingen ikke rummer en behandling af den moderne samfundskontraktlige idé i sin helhed. Der spørges alene til de sammenhænge, der kan tænkes at gøre sig gældende i spørgsmålet om opkomsten. Endvidere foretager vi en afgrænsning til de tænkere, der ligger i umiddelbar tidsmæssig forlængelse af Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker¹. Endelig fokuserer vi på den egentlige samfundskontrakt (el. socialkontrakt), idet vi ikke behandler herskerkontrakten². Disse afgrænsninger omkring den kontraktteoretiske problemstilling er sagligt begrundede. Dette skyldes, at det netop er ved disse tænkere, der ligger i umiddelbar historisk forlængelse af Luther, Melanchthon, Bucer

¹Dette er særligt tilfældet for Grotius og Hobbes. Locke inddrages dog på grund af sammenhængen med Hooker (cf. "Ekskurs: Forholdet mellem Hooker og Locke").

²

Cf. kapitel 6.

og Hooker, at opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten finder sted.

Fokuseringen på det principielle spørgsmål om den naturlige lov og statsmagts legitimitet indebærer også en afgrænsning indenfor de enkelte personer. Afhandlingens koncentration omkring dette spørgsmål betyder, at særskilte emner, der *relaterer* sig til de respektive forståelser heraf, ikke vil blive gjort til genstand for en egentlig udførlig behandling og redegørelse, men alene vil blive inddraget som *relaterede spørgsmål*. Når disse spørgsmål lejlighedsvis inddrages i afhandlingen (hvad de nødvendigvis må blive af rent saglige grunde), sker det alene af hensyn til belysningen af afhandlingens egentlige anliggende. Der tænkes her på spørgsmål som f.eks. forholdet mellem kirke og stat, de to regiment/riger, lydighedsspørgsmålet, modstandsretten, kristen-menneskets deltagelse i politik, den retfærdige krig, den private ejendomsret o.a. Alle disse emner er uhyre væsentlige og interessante i sig selv, men falder udenfor denne afhandlings anliggende. Afhandlingens intention er ikke en undersøgelse af en række materialetiske problemstillinger ud fra en naturlig-lov-synsvinkel, men et forsøg på en principiel væsensbestemmelse af de respektive forståelser af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagts legitimitet. Afhandlingen har hele vejen igennem det principielle sigte for øje, men må dog enkelte gange inddrage disse mere materiale spørgsmål. Disse spørgsmål inddrages altså alene som nødvendige aspekter ved redegørelsen for den principielle problemstilling.

Endeligt gælder det med hensyn til sammenligningerne mellem (i) Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker og (ii) den moderne idé om samfundskontrakten, at disse vil blive foretaget, hvor det er muligt. Hvor der ikke er et naturligt grundlag for sammenligninger, vil disse ikke forekomme.

Vi ser os i denne afhandling nødsaget til denne ganske skarpe afgrænsning. Forhåbentlig vil det da ved en anden lejlighed blive muligt at stille nogle af de andre uhyre interessante spørgsmål. Ikke mindst en samlet behandling af flere af de implicerede materialetiske spørgsmål synes uhyre interessant og påkrævet. Dette må dog overlades til en anden gang eller til andre personer.

1.2.2. Metodiske bemærkninger

Uden at være en redegørelse for en egentlig metodologi ser vi os dog nødsaget til at fremkomme med enkelte metodiske og terminologiske bemærkninger, der har stor betydning for vores behandling af afhandlingens anliggende.

Rent metodisk består der en væsentlig forskel i inddragelsen af de nævnte personer. Luther, Melancton, Bucer og Hooker vil blive gjort til genstand for en egentlig kritisk redegørelse, hvorfor der vil blive inddraget en omfattende mængde primær- og sekundærlitteratur. I læsningen af primærteksterne består der dog en væsentlig afgrænsning, idet vi har begrænset os til at inddrage deres egentlige *tekster*. Skønt uhyre interessant har vi af tidsmæssige grunde ikke set os i stand til at inddrage brevlitteraturen. De øvrige personer vil ikke blive gjort til genstand for en egentlig selvstændig og kritisk redegørelse. Dette har betydning for valget af litteratur. Der vil således ikke blive inddraget artikler, monografier eller andre specialundersøgelser til belysning af disse. De inddrages på baggrund af en læsning af primærteksterne samt oversigtslitteratur, der allerede indgår i afhandlingen. Hermed tilsigtes det rent metodisk at opnå en behandling af "Luther, Melancton, Bucer og Hooker...eventuelt også andre tænkere", hvilket vi mener ligger i forlængelse af opgaveformuleringen.

Vi finder det endvidere naturligt, ganske kort, at anføre principperne for henvisninger i afhandlingen. Henvisningerne i afhandlingen er forsøgt anført efter følgende principper: Henvisninger til primærlitteraturen er anført med parentes i teksten. Parallelliserende henvisninger indenfor primær-litteraturen er dog anført i noterne. Sekundærlitteraturens henvisninger optræder i noterne, idet enkelte særligt prægnante henvisninger dog vil forekomme i selve teksten. Kommentarer af parentetisk art, det være sig en redegørelse for uenigheder indenfor forskningen eller uddybende redegørelser og perspektiveringer, er henvist til noterne. Både primær- og sekundærlitteraturen er anført kronologisk. For primærlitteraturen efter bind i det pågældende værk for de respektive personers skrifter, sekundærlitteraturen efter udgivelsesår. For sekundærlitteraturen kan der dog blive tale om en foranstilling af nyere tekster, hvis disse er særligt prægnante. Det er gennemgående tilstræbt at lade primærlitteraturen komme mest muligt til udtryk. Henvisningerne til sekundærlitteraturen er blevet afgrænset til de mere væsentlige

og problemfyldte passager.

Endelig finder vi det væsentligt rent indledningsvis at definere enkelte væsentlige begreber. I en undersøgelse af komparativ art melder der sig, så vidt vi kan se, to begrebspar, som vi finder det væsentligt at bemærke. Det første begrebspar er forholdet mellem *afhængighed* og *lighed*. Ved en undersøgelse af en art som den nærværende kan der anlægges en historisk, såvel som en systematisk tilgang. Hvor spørgsmålet om *afhængighed* er afgørende for den historiske tilgang, er spørgsmålet om *lighed* i højere grad et systematisk spørgsmål. Det er den systematiske tilgang, der ligger til grund for nærværende undersøgelse. Det er følgelig spørgsmålet om *lighed*, snarere end *afhængighed*, der vil blive rejst i sammenligningen med de personer og positioner, der indgår. Et gennemgående spørgsmål i undersøgelsen vil altså blive, om der kan påvises (u)lighed(er) imellem de pågældende opfattelser. Dette udelukker ikke enkelte perspektiverende bemærkninger om en eventuel *afhængighed* mellem synspunkter og personer. Der vil dog her være tale om perspektiveringer, idet dette spørgsmål ikke er afhandlingens egentlige anliggende. Afhandlingen koncentrerer sig om den systematiske tilgang.

Et andet afgørende begrebspar er forholdet mellem *primær- og sekundærrelationer* i spørgsmålet om forskellige positioners forhold til hinanden. Begrebsparret udtrykker tildels det samme som forholdet mellem *afhængighed* og *lighed*. Med *primærrelationer* menes relationer, der udtrykker et direkte kendskab til en anden sammenhæng. *Sekundærrelationer* angiver idémæssige relationer til en anden position, uden at der derfor nødvendigvis er tale om et direkte kendskab til den pågældende. I forlængelse af ovenstående er det denne undersøgelses anliggende først og fremmest at være opmærksom på sekundærrelationer, dvs. at påpege lighedspunkter, uden derfor nødvendigvis at kunne dokumentere disses begrundelse i et direkte kendskab til den pågældende position.

Når vi ovenfor anførte afhandlingens tese om belysningen af hidtil oversete (u)ligheder mellem (i) de udvalgte reformatorer og (ii) de udvalgte kontraktteoretikere, angives dermed fokuseringen på spørgsmålet om *lighed* og sekundærrelationer. Vi ser i denne afhandling så vidt muligt bort fra spørgsmålet om *afhængighed* og primærrelationer.

Der gør sig endvidere nogle terminologiske forhold gældende, der trænger sig på ved redegørelsen for de enkelte personer. Et sådant er forholdet mellem den naturlige "lov", "ret" og "rettighed". Som det vil vise sig, gør der sig en væsentlig forskel gældende mellem den naturlige lov og den naturlige ret(tighed). Vi tilstræber i denne afhandling så vidt muligt en synonym anvendelse af begreberne den naturlige "lov" og "ret". Der gør sig endvidere ikke nogen forskel gældende til begrebet "naturret". Begrebet den naturlige "rettighed" betegner dog noget distinkt anderledes. Hvor den naturlige lov foreskriver handlinger, angiver "den naturlige rettighed" individets naturlige ret(tighed) (cf. 6.2.1.2.1). Sondringen mellem disse begreber har afgørende betydning i spørgsmålet om fremkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten. For statsmagts vedkommende tilstræber vi at anvende udtrykket "statsmagt" inklusivt. Når vi anvender ordet "statsmagt" foretages der derfor ikke en sondring mellem "øvrighed", "ordning" o.l. Hvor der knyttes an til andre begreber end "statsmagt", gør der sig en saglig pointe gældende.

Endelig vil vi henlede opmærksomheden på en enkelt overvejelse. En afhandling (som denne), der ønsker at sammenligne forskellige tænkeres opfattelser af en række problemstillinger, kommer uvægerligt ind i problemstillingen om spændingen mellem (i) en systematisk og overskuelig fremstilling og (ii) en kunstig skematisme. Der består en skarp grænse mellem den systematiske fremstilling og den fremstilling, der i høj grad har tilpasset de enkelte tænkere et "skema". På den ene side må man have tænkernes egenart frem, på den anden side er det nødvendigt at stille nogenlunde samme spørgsmål til de enkelte personer. Vi håber at have fundet balancen i denne afhandling.

1.3. Forskningsoversigt

Afhandlingen behandler spørgsmål, der på den ene side er blevet gjort til genstand for en række afhandlinger og undersøgelser, på den anden side fortsat trænger til belysning. Der findes således flere idehistoriske fremstillinger, der redegør for de politiske forestillinger i den periode, der er genstand for vores afhandling. Der findes endvidere en række fremstillinger, der behandler spørgsmålet om den idehistoriske udvikling i forståelsen af den naturlige lov, ligesom der også findes enkelte

fremstillinger af den idehistoriske udvikling af forestillingen om kontraktteoriene. Endelig består der adskillige undersøgelser, der belyser Luthers og Hookers ideer om den naturlige lov og statsmagts legitimitet, ligesom der også findes enkelte, der belyser Melanchthons og Bucers forståelse af dette problemfelt³. Dog har vi ikke været i stand til at finde nogen undersøgelser, der sammenlignede Luthers, Melanchthons, Bucers og Hookers forståelse af den naturlige lov og statsmagts legitimitet, ligesom vi heller ikke har fundet nogen redegørelser for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten i lyset af en sådan komparativ fremstilling.

Vi vil i denne oversigt fokusere på de i forskningshistorien væsentlige titler, der hidtil har belyst ligheder og forskelle mellem (i) de udvalgte reformatorer og (ii) de udvalgte kontraktteoretikere i deres syn på forholdet mellem den naturlige lov og statsmagts legitimitet⁴. Vi vil først redegøre for de undersøgelser, der anlægger et bredere idéhistorisk perspektiv, dernæst vil vi anføre de undersøgelser, der tager udgangspunkt i en af reformatorerne og foretager udblik til en eller flere af de udvalgte reformatorer eller udvalgte repræsentanter for den moderne idé om samfundskontrakten.

3

Vi kan dog ikke i denne oversigt redegøre for alle disse undersøgelser. Da afhandlingens anliggende er den komparative belysning af (i) de udvalgte reformatorer og (ii) de udvalgte kontraktteoretikere, vil vi ikke redegøre for forskningshistorien indenfor de enkelte personer, for så vidt der ikke er tale om undersøgelser med et komparativt udblik. Dette indebærer, at en række titler, som det ville være relevant at inddrage i en forskningsoversigt over de enkelte personer, ikke vil blive fremhævet i denne oversigt. I vores litteraturgrundlag for afhandlingen indgår en række titler, der ikke har et komparativt anliggende. Disse titler er medtaget i afhandlingens litteraturgrundlag, da de er afgørende for forståelsen af de enkelte personer. Da de imidlertid ikke har det komparative anliggende, der er denne afhandlings hovedanliggende, er de ikke medtaget i denne forskningsoversigt. Vi har i denne oversigt alene inddraget de undersøgelser, der har direkte relevans for afhandlingens problemstilling. Vi har skønnet, at denne udvælgelse har været nødvendig, for at oversigten så tydeligt som muligt redegjorde for forskningshistorien på netop det område, der er denne afhandlings anliggende.

4

Vi begrænser os her så vidt muligt til en oversigt over den forskning, der har gjort sig gældende i det tyvende århundrede.

1.3.1. Oversigtsfremstillinger

J. W. Allens værk fra 1928⁵ fortjener særlig fremhævelse. Dette værk har haft en betydelig virkningshistorie i angelsaksiske studier. Allen redegør for en række forskellige personers og grupperes politiske tanker i det sekstende århundrede. Værket er stadig den bedste samlede redegørelse for den politiske tænkning i denne periode, omend der også gør sig mangler gældende. I kraft af værkets bredde gør der sig desværre en til tider overfladisk karakter gældende. Værket er udmærket som oversigt, men rummer ikke detaljerede og kritiske undersøgelser. Vi finder derfor heller ikke nogen kritiske sammenligninger mellem reformatorerne forståelse af den naturlige lov og statsmagts legitimitet. Bucer er næsten helt fraværende i Allens arbejde.

Der gør sig endvidere flere fremstillinger gældende, der skitserer et bredere idéhistorisk perspektiv med relevans for vores afhandling. Vi vil her særligt fremhæve Otto Gierkes studier. For vores afhandling har det særligt været hans *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag der Rechtssystematik* og *Das Deutsche Genossenschaftsrecht, 4*, der har været af betydning⁶. I førstnævnte arbejde redegjorde Gierke for Althusius' politiske og juridiske tænkning. På baggrund af en redegørelse for kontraktteoriernes idéhistoriske rødder i Middelalderen blev det gjort gældende, at Althusius repræsenterede den første egentlige teori om samfundskontrakten. I det andet arbejde, som er en del af et omfattende retshistorisk værk, finder vi en redegørelse for de forståelser af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagten, som gjorde sig gældende i den periode, der danner rammen for denne afhandling. Gierkes studier kommer således tæt på anliggendet i denne afhandling. Det gælder dog for begge værker, at der er tale om retshistoriske undersøgelser. Desværre leder vi forgæves i disse værker efter en sammenligning af reformatorerne.

5

Allen, J. W. (1977 (1928)): A History of Political Thought in the Sixteenth Century, London

6

Gierke, O. v. (1954 (1913)): Das Deutsche Genossenschaftsrecht, 4, Darmstadt og Idem (1880): Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau

Ud over Gierkes studier er også J. W. Goughs fremstilling fra 1936⁷ af væsentlig betydning. Det gælder også for dette værk, at det har haft en betydelig virkningshistorie. Værket anlægger et bredt idéhistorisk perspektiv i redegørelsen for kontraktteoriernes udvikling. Kontraktteoriene spores i Antikken og følges gennem Middelalderen op til den moderne forståelse. Værket omhandler bl.a. Hooker, Grotius, Hobbes og Locke. Det gør sig dog også her gældende, at deres opfattelser behandles noget summarisk. Særligt er dette tilfældet ved Hooker. I 1979 udkom Tucks redegørelse for opkomsten af forestillingen om naturlige rettigheder⁸. Tuck redegør her for en væsentlig del af kontraktteoriene, forestillingen om naturlige rettigheder. Tuck redegør her for denne forestillings blomstring i to perioder, c. 1350-1450 og c. 1590-1670. Det påvises hvorledes Grotius indtager en central rolle i genoplivningen af forestillingen om de naturlige rettigheder, samt hvordan denne idé har afgørende betydning for Hobbes. Tucks studie omhandler dog ikke reformatorerne i nævneværdig grad.

Blandt den omfattende mængde af fremstillinger, der redegør for udviklingen i forståelsen af den naturlige lov, vil vi her henlede opmærksomheden på enkelte af særligt væsentlig betydning for vores anliggende. Carl von Kaltenborn udgav i 1848 en retshistorisk studie, der påpegede sammenhængen mellem tre protestantiske naturretstænkere i det sekstende århundrede (Johannes Oldendorp, Nicolaus Hemming [i.e. Niels Hemmingsen] og Benedict Winckler) og Grotius⁹. Det interessante for vores afhandling er, at disse tre naturretstænkere alle er i nær forbindelse med Melanchthon. Kaltenborns studie er således en påvisning af sammenhængen mellem Melanchthon og Grotius. Samme påvisning finder vi i Otto

7

Gough, J. W. (1967 (19572)): *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Oxford

8

Tuck, R. (1989 (1979)): *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge

9

Kaltenborn, C. von (1848): *Die vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des Ius naturae und gentium sowie der Politik im Reformationszeitalter*, Leipzig

Wilhelm Krauses retshistoriske studie fra 1949¹⁰. For begge disse studier gælder det imidlertid, at deres behandling af reformatorerne selv er summarisk og at vi ikke finder nogen redegørelse for hverken Bucer eller Hooker.

En egentlig undersøgelse af reformatorernes forståelse af den naturlige lov finder vi i fire titler, hvoraf kun den ene behandler dem grundigt og her alene Luthers og Calvins forståelse. Den første studie, der behandler reformatorernes forståelse af den naturlige lov og statsmagts legitimitet er A. Langs arbejde fra 1909¹¹. Langs studie er en kritik af Troeltschs opfattelse af Reformationens sammenhæng med Middelalderen. Arbejdet falder i tre dele. Første del påviser reformatorernes forståelse af den naturlige lov. Der fokuseres her særligt på Melanchthon, idet der også peges på dennes betydning for Grotius. Det anerkendes endvidere, at også Luther har en forståelse af den naturlige lov. Dog hævdes det, at den naturlige lov kun har en sekundær og underordnet betydning hos Luther. Endelig fremhæves Calvin, hvor det gøres gældende, at forståelsen af den naturlige lov spiller en endnu mere tilbagetrukket rolle end tilfældet var det for Luther. Anden del af undersøgelsen skildrer hvorledes det dog netop er i reformerte områder, at vi møder de første og stærkeste betoning af statsmagts naturrettslige begrundelse. Vi møder her en skildring af monarchomacherne, Hooker, Grotius og Locke. Tredje del vender sig mod redegørelsen for, hvorfor det netop er i disse områder, at naturretstænkningen gør sig gældende. Det hævdes, at dette skyldes Calvins manglende optagethed af spørgsmålet om den naturlige lov. På grund af de krisesituationer, der gjorde sig gældende for en række reformerte områder, så man nødsaget til at gribe tilbage til forestillingen om en naturlig lov. Calvins forestillinger om det evangeliske grundlag for statsmagten viste sig ikke anvendeligt. Dermed gribes der tilbage til en forestilling der grundlæggende er fremmed for den reformerte (og reformatoriske) teologi.

10

Krause, Otto W. (1982): *Naturrechtler des sechzehnten Jahrhunderts* (Diss.), Frankfurt a. M.

11

Lang, A. (1909): *Die Reformation und das Naturrecht*, i: Schlatter, D. A. et al (Hrsg): *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 13, 4, Gütersloh

Vi har her redegjort forholdsvis grundigt for idéerne i Langs arbejde. Dette er gjort, fordi det er Langs arbejde, der kommer tættest på anliggendet i vores afhandling. Der består dog afgørende forskelle mellem Langs arbejde og vores eget. Langs arbejde er for det første orienteret i historisk retning, hvor vores arbejde er systematisk. Endvidere har Langs arbejde beklageligvis en noget overfladisk karakter. Redegørelserne for Luther, Melanchthon, Hooker, Grotius og Locke er således ikke karakteriseret ved omfattende kildehenvisninger. Vigtigere er dog, at Lang ikke foretager en egentlig sammenligning mellem disse personer. Han redegør summarisk for deres opfattelser, men fremkommer dog ikke med egentligt komparative overvejelser. Lang stiller derfor heller ikke spørgsmålet om indholdsmæssige ligheder mellem reformatorerne og de moderne kontraktteoretikere. Endvidere er Bucer ikke medtaget. Langs anliggende adskiller sig derfor grundlæggende fra anliggendet i vores afhandling.

I 1935 fremkom Alfred Grobmanns afhandling om Luthers og Calvins forståelse af den naturlige lov¹². Denne afhandling rummer dog ikke redegørelser for hverken Melanchthon, Bucer, Hooker, Grotius, Hobbes eller Locke. Den stiller endvidere ikke spørgsmålet om sammenhængen mellem reformatorerne og den moderne idé om samfundskontrakten. I 1946 redegør John T. McNeill i en artikel for reformatorernes forståelse af den naturlige lov¹³. McNeill redegør her for grundtrækkene i Luthers, Melanchthons, Zwinglis og Calvins forståelse af den naturlige lov. Artiklen fremkommer dog ikke med komparative betragtninger. Den inddrager endvidere ikke Bucer eller Hooker. I 1950 offentliggør Liermann en artikel, hvis anliggende er at skitsere den historiske udvikling i forståelsen af naturretten i den tyske protestantisme¹⁴. Der indledes med summariske betragtninger over Luther

¹²

Grobmann, A. (1935): *Das Naturrecht bei Luther und Calvin. Eine politische Untersuchung* (Phil. Diss.), Hamburg

¹³

McNeill, J. T. (1946): *Natural Law in the Teaching of the Reformers*, i: JR, 26, pp. 168-182

¹⁴

Liermann, H. (1950): *Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelischen Kirche*, i: Baumgartner, W. et al (Hrsg): *Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen, pp. 294-324

og Melanchthon, hvorpå der skitseres grundtræk hos enkelte repræsentanter for den lutherske ortodoksi. Grotius fremhæves dernæst og danner udgangspunktet for beskrivelsen op til den nutidige forståelse. Artiklen berører kun perifert spørgsmål, der har relevans for vores afhandling.

Idet vi således har anført de arbejder, der anlægger et bredere idéhistorisk perspektiv, vil vi nu vende os mod de undersøgelser, der tager udgangspunkt i enkeltpersoner.

1.3.2. Personorienterede fremstillinger

Vi kan ikke her redegøre for samtlige undersøgelser ved Luther, Melanchthon, Bucer eller Hooker, der redegører for deres forståelse af den naturlige lov og statsmagts legitimitet. En sådan redegørelse ville ikke stemme overens med afhandlingens anliggende. Vi vil derimod fokusere på de undersøgelser, der med udgangspunkt i en af de udvalgte personer foretager udblik til en eller flere af de andre udvalgte reformatorer eller udvalgte repræsentanter for den moderne idé om samfundskontrakten.

Ernst Troeltschs værk fra 1912 indtager her en central rolle¹⁵. Troeltschs arbejde har haft en afgørende betydning. For vores afhandling er det særligt hans redegørelse for lutherdommens sociallære, der har betydning. Troeltsch redegører her for træk i både Luthers og Melanchthons forståelse af den naturlige lov og statsmagts legitimitet. Det er særligt Troeltschs redegørelse for Luther, der har påkaldt sig opmærksomhed. Troeltsch betonedede her Luthers sammenhæng med Middelalderen. Det blev betonet, hvorledes Luther i sine politiske overvejelser var afhængig af Middelalderens aristotelisme. Troeltsch sigtede her særligt til den aristoteliske forestilling om statsmagts organisk-nødvendige karakter, der var i modsætning til stoisk-rationalistiske betoning af individualiteten, kontraktmæssige overvejelser og legitimiteten af modstand. Endvidere blev det gjort gældende, at Luthers naturrets overvejelser dels var afhængig af den middelalderlige tradition, dels blev drejet i en absolutistisk retning. Endelig fremførte Troeltsch den opfattelse,

15

Troeltsch, E. (1912): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen

at Luther sondrede mellem to brug af den naturlige lov, en relativ og absolut. I det stats- og strafferetslige område gjorde den relative naturret (hvis norm var Dekalogen) sig gældende, i det privatretslige liv var det derimod den absolutte (hvis norm var den kristne kærlighedstanke). Melanchthons forståelse af den naturlige lov og statsmagten blev ikke behandlet med samme grundighed som Luthers. Troeltsch fremhævede dog, at Melanchthon nedtoner Luthers betoning af forskellen mellem det retslige og sædelige. Herved nærmer han sig en opfattelse, der blev gjort gældende ved samtidens jurister. Melanchthons forståelse af den naturlige lov får endvidere afgørende betydning for den efterfølgende retsvidenskab. Melanchthons opfattelse indebærer en harmoni mellem fornuften og åbenbaringen, hvorved han ganske vist fjerner sig fra Luther, men dog introducerer opfattelser, der blev centrale i lutherdommen. Der blev dermed gjort en rationalistisk karakter gældende i forståelsen af den naturlige lov og statsmagten, uden at dette dog indebar et opgør med tanken om statsmagtens guddommelige mandat. Melanchthon deler derfor også Luthers betoning af de givne retsordninger og autoriteten. Endelig gøres det gældende, at skønt Melanchthon skabte rammerne for den samtidige retsvidenskab, blev det dog Luthers tanker, der særligt prægede den efterfølgende tid.

Vi har her fremhævet Troeltschs redegørelse, da den står centralt i forskningshistorien. Som nævnt er det dog særligt Troeltschs redegørelse for Luther, der har været af interesse. Troeltsch redegør videre for Calvinismen. I afsnittet om Calvinismen finder vi endvidere summariske gengivelser af kontraktteoretikerne. Vi leder dog desværre forgæves efter redegørelser for Bucer og Hooker¹⁶.

Et afgørende værk, der også omhandler Luthers og Melanchthons sociallære, er

16

Det kunne betragtes som naturligt på nuværende tidspunkt at inddrage Karl Holls *Der Neubau der Sittlichkeit* (1919), der rummer en væsentlig kritik af Troeltsch. Dette værk er af afgørende betydning i forskningshistorien over Luthers forståelse af den naturlige lov, hvorfor det også indgår som en væsentlig titel i afhandlingens redegørelse for Luther. Værket rummer dog ikke udblik til øvrige af de reformatorer, som vi behandler i denne afhandling. Denne oversigt inddrager alene de værker, der rummer et komparativt anliggende, hvorfor Holls arbejde ikke medtages her. Oversigten stemmer dermed overens med afhandlingens anliggende.

Werner Elerts fremstilling om lutherdommen fra 1931¹⁷. Vi kan ikke her redegøre for dette værk i dets helhed. Det særligt interessante ved Elerts arbejde er for Luthers vedkommende Elerts betoning af, at Luther identificerer ideen om den naturlige lov med skabelsesordningen. Elert fremfører den opfattelse, at den naturlige lov for Luther er identisk med de givne sociale og politiske forhold¹⁸. Endvidere er Elerts arbejde særligt interessant derved, at han hævder en lighed mellem både Luther og (særligt) Melanchthon i forhold til kontraktteoriene¹⁹. Det betones hvorledes der er motiver ved Melanchthon, der retfærdiggør en forståelse af ham som bindeled mellem den antik-middelalderlige forståelse og den moderne forståelse, som den viser sig ved de moderne naturretstænkere. Elerts arbejde er overhovedet karakteriseret ved omfattende sammenligninger mellem Luther og Melanchthon, ligesom der foretages inddragelser af den efterfølgende lutherdom. Elerts arbejde er grundigt og omfattende. Der inddrages en række personer, ligesom der anføres en overbevisende mængde henvisninger til primærlitteraturen. Desværre leder vi forgæves efter redegørelser for Bucer eller Hooker.

Endelig vil vi henlede opmærksomheden på studier, der belyser sammenhænge mellem Luther og de moderne kontraktteoretikere. Disse studier er af nyere dato²⁰. Zimmermann analyserer forståelsen af det fjerde bud hos Luther, Filmer og Locke. På baggrund heraf argumenteres der for, at Luther og Locke stemmer overens i forståelsen af forskellen mellem den familiære og politiske øvrighed. Filmer adskiller

17

Elert, W. (1953 (1931)): *Morphologie des Luthertums*, II, München

18

Elert (1953, p. 338).

19

For Luthers vedkommende, cf. Elert (1953, pp. 317ff.), for Melanchthon, cf. (Ibid., pp. 310f.). Elerts opfattelse af sammenhængen mellem Melanchthon og kontraktteoriene finder vi også i artiklerne *Societas bei Melanchthon* (1928) og *Zur Terminologi der Staatslehre Melanchthons und seiner Schüler* (1932).

20

Zimmermann, G. (1987): *Die Auslegung des vierten Gebotes bei Martin Luther, Robert Filmer und John Locke*, i: ARG, 78, pp. 98-123. Mitchell, J. (1992): *The Equality of All under the One in Luther and Rousseau: Thoughts on Christianity and Political Theory*, i: JR, 72, pp. 351-365 og Idem (1993): *Not by Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought*, Chicago

sig her fra begge ved at argumentere for ligheden mellem den familiære og politiske øvrighed. Artiklen argumenter for en lighed mellem Luther og Locke i forståelsen af det fjerde bud. Mitchells artikel fra 1992 omhandler forholdet mellem Luther og Rousseau. Artiklen belyser derfor ikke primært en relation, vi behandler i denne afhandling. Undersøgelsen har dog stadig betydelig interesse, for så vidt den er en af de meget få undersøgelser, der belyser forholdet mellem Luther og de moderne kontrakttenkere. Artiklen argumenterer for en systematisk parallellitet mellem træk i Luthers kristologi og Rousseaus politiske tanker. Der argumenteres for, at Luther forestiller sig den kristnes åndelige svaghed som en styrke i Kristus. Denne forestilling om den enkeltes styrke gennem svagheden genfinder vi i Rousseaus politiske overvejelser. Artiklen argumenterer for, at religiøse overvejelser kan have en bestemmende karakter for politiske teorier, skønt de i deres grundlæggende adskiller sig fra hinanden. Mitchells monografi fra 1993 undersøger rødderne til de moderne politiske forestillinger. I den forbindelse belyses seks hovedspørgsmål: (i) Guds/naturens forhold til mennesket i moderne politisk tænkning, (ii) den betydning en politisk autoritativ historie har for vurderingen af politiske handlinger, (iii) forestillingerne om frihed, (iv) forståelsen af døden, (v) ideen om alle menneskers lighed under øvrigheden og (vi) Historieforståelsen. Monografien tilstræber dermed at påvise, hvorledes den moderne politiske tænkning udvikler sig i en nær dialog med implikationer, som er indeholdt i det bibelske materiale. Der redegøres for, hvorledes de moderne politiske forestillinger bliver til i en historisk sammenhæng, der er bestemt af det bibelske materiale, og hvorledes denne sammenhæng har væsentlig betydning for tilblivelsen af disse moderne teorier. Desværre behandler monografien ikke spørgsmålet om den naturlige lov (eller ret). Arbejdet er dog medtaget i denne oversigt, da det behandler det forsømte område, nemlig forholdet mellem den reformatoriske tænkning og opkomsten af de moderne politiske teorier.

Hvad angår undersøgelser, der inddrager de øvrige reformatorer og samtidig foretager et komparativt udblik, gør der sig enkelte gældende. For Bucers vedkommende er det Rudolf Schultzs afhandling fra 1932²¹. Afhandlingen falder i tre

21

Schultz, R. (1932): Martin Butzer's Anschauung von der christlichen Oberkeit,

hoveddele. Det er i den anden hoveddel, at der redegøres for Bucers forståelse af forholdet mellem kirke og stat og hvor denne forståelse sammenlignes med andre reformatorer. Vi møder i denne redegørelse flere komparative bemærkninger i forhold til Luther, Melanchthon (,Zwingli og Calvin). Fælles for dem alle gælder dog, at der gør sig en summarisk karakter gældende. Der forekommer endvidere ingen sammenligninger med Hooker. For Bucers vedkommende foreligger der, så vidt vi kan bedømme, ingen undersøgelser, der foretager sammenligninger med de kontraktteoretiske idéer. Vender vi os derimod mod Hooker, tager billedet sig anderledes ud.

For Hookers vedkommende er der særligt tre fremstillinger, der belyser forholdet mellem ham og de øvrige reformatorer. Gunnar Hillerdal udgav i 1962 en undersøgelse, hvor han redegjorde for Hookers forståelse af forholdet mellem fornuft og åbenbaring²². I dette arbejde belyser han dog flere sider af Hookers politiske overvejelser, ligesom han foretager flere perspektiveringer til Luther. Thompsons fra 1980 er ligeledes væsentlig²³. Thompsons studie retter sig særligt mod den lutherske og engelske reformation. Der anligges ganske vist ikke et direkte komparativt anliggende, men der anføres dog en anelig mængde komparative betragtninger. Den sidste studie, der behandler forholdet mellem Hooker og de øvrige reformatorer, er Kirbys afhandling fra 1990²⁴. Denne afhandlings tese er eksplicit en belysning af de teologiske forudsætninger for Hookers politiske overvejelser. Der inddrages her sammenligninger med centrale teologiske forestillinger hos særligt Luther og Calvin. Vi finder dog også enkelte bemærkninger om forholdet til Melanchthon, Zwingli og Bucer. Det gælder dog for disse tre fremstillinger, at vi ikke finder nogen eksplicite sammenligninger mellem Hooker og de øvrige reformatorer i deres forståelse af den naturlige lov og statsmagtens

dargestellt im Rahmen der reformatorischen Staats- und Kirchentheorien (Phil. diss.), Freiburg i. Br.

²²Hillerdal, G. (1954): *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, Lund

²³

Cargill Thompson, W. D. J. (1980): *Studies in the Reformation: Luther to Hooker*, London

²⁴

Kirby, W. J. T. (1990): *Richard Hooker's doctrine of the royal supremacy*, Leiden

legitimitet.

Endelig består der nogle undersøgelser, der belyser Hookers betydning for de moderne kontraktteoretiske idéer. Vi vil her særligt fremhæve fire undersøgelser. Bulls artikel fra 1932²⁵ argumenterer for, at der til trods for umiddelbare ligheder mellem Hooker og Locke, dog gør sig grundlæggende forskelle gældende. Michaelis' studie fra 1933²⁶, fremhæver Hooker som den første repræsentant for ideen om en samfundskontrakt som grundlaget for statsmagten. I 1939 fremkommer D'Entreves' *Medieval Contributions to Political Thought*²⁷. På baggrund af en afhandling (fra 1934) om Hookers politiske tanker redegør D'Entreves for den middelalderlige karakter ved Hookers tænkning. Det gøres gældende, at der ikke er tale om nogen samfundskontrakt hos Hooker. Efter D'Entreves studie har Hooker forskningen ikke hævdet forekomsten af en samfundskontrakt hos Hooker. Det er gennemgående blevet betonet, at Hookers idéer har middelalderlig grundkarakter. Eugene De Jonghe udgiver dog i 1988²⁸ en artikel, hvor der ganske vist ikke gøres op med ideén om Hookers middelalderlige grundkarakter, idet det bl.a. fremhæves, at vi ikke møder nogen forestilling om en naturtilstand ved Hooker. Artiklen argumenterer dog for, at Hooker og Locke stemmer overens i en række punkter i forståelsen af den naturlige lov. Artiklen tager dermed afstand fra forestillingen om, at Lockes brug af Hooker var beregnende. Locke stemmer i følge denne artikel faktisk overens med Hooker på en række punkter.

Så vidt oversigten over de titler, der har berøring med vores anliggende. Som det fremgår af denne oversigt består der afgørende åbne spørgsmål, som vi i denne afhandling håber at kunne kaste lidt lys over. Det er særligt spørgsmål, der relaterer

25

Bull, G. (1932): What did Locke borrow from Hooker?, i: *Thought*, 7, pp. 122-133

26

Michaelis, G. (1965 (1933)): Richard Hooker als politischer Denker (*Historische Studien*, Heft 225), Vaduz/Berlin

27

D'Entreves, A. P. (1959 (1939)): *The Medieval Contribution to Political Thought*, New York/London

28

De Jonghe, Eugene (1988): Locke and Hooker on the Finding of the law, i: *Revue Metaphysique*, 42, pp. 301-325

sig til den indledningsvis formulerede tese, der mangler belysning. Vi har således ikke været i stand til at finde nogen undersøgelser, der sammenlignede Luthers, Melanchthons, Bucers og Hookers forståelse af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagts legitimitet. Vi har endvidere ikke fundet nogen undersøgelser, der ud fra dette komparative grundlag belyste spørgsmålet om deres forhold til repræsentanterne for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten. Det er således vores håb, at denne afhandling i nogen grad må belyse dette spørgsmål, der rummer afgørende aspekter i forståelsen af forholdet mellem den reformatoriske arv og den moderne statsmagts legitimitet.

2. Martin Luthers (1483-1546) forståelse af den naturlige lov og statsmagtens legitimitet

En redegørelse for Martin Luthers (Luther) forståelse af den naturlige lov og statsmagtens legitimitet er vanskeliggjort af den uensartethed, der karakteriserer Luthers politiske tænkning. Denne uensartethed kommer også til udtryk i de ganske forskellige vurderinger af Luther på dette område. Det er således heller ikke overraskende, at der i flere nyere bidrag til lutherforskningen synes at være en vis enighed om, at Luther ikke er at betragte som egentlig politisk tænker²⁹. Dertil er han for usystematisk i udfoldelsen af sine statslige betragtninger. Luthers politiske tanker kan beskrives som forvirrede³⁰, situationsbestemte³¹, modsætningsfyldte³² og opportunistiske³³.

29

Wagner kan således sige, at Luthers udsagn om den naturlige lov skal forstås på baggrund af Luther som teolog (1994, p. 154: "Luther formuliert seine Aussagen also als christlich-evangelischer Theologe und Prediger, nicht aber als Philosoph, Rechtsgelehrter oder gar Politiker). Klenner (1983, p. 34), Gritsch (1990, pp. 208f.) og McGrath (1994, p. 210) angiver lignende opfattelser.

30

Cf. e.g. McGrath (1994, p. 210).

31

Cf. e.g. Erdmann: "Alle Äusserungen Luthers über Obrigkeit, Gehorsam und Widerstand sind (...) situationsbedingt. Weniger noch als die biblisch-exegetische Theologie Luthers stellt sich seine politische Theologie als ein System dar" (1983, p. 29). Pasewark (1993, p. 115) og McGrath (1994, p. 210) repræsenterer lignende synspunkter.

32

Cf. e.g. Allen (1928, p. 15: "Luther has been spoken of as a great political thinker: I cannot myself find that he was in any strict sense, a political thinker at all (...) he was not in any sense, on any subject, a systematic thinker (...) He said more than he meant and so slipped frequently into self-contradiction. He felt more than he considered and on the whole knew better what he did not believe than what he believed") og Erdmann (1983, pp. 33f.).

33

Således McGrath: "Luther was no political thinker, and his limited and deficient experiments in this field are best regarded as an attempt to accommodate himself to the political realities of his time. For the consolidation of the German Reformation, the full support of the German princes and magistrates was essential. Luther appears to have been prepared to lend these rulers religious dignity in return for their

Der kan dårligt herske tvivl om, at flere af Luthers politiske udsagn i ganske høj grad er lejlighedsbestemte. Denne karakter af lejlighedsskrifter betyder samtidig en tilpasning til de gældende politiske vilkår. Det er derfor heller ikke så underligt, at der kan forekomme et skift i Luthers tænkning, hvilket flere da også har bemærket³⁴. Det er et skift, som synes at være betinget af de ændrede politiske vilkår, fra midten af 1520'erne til sidst i 1530'erne. Men selv om der forekommer dette skift, er det dog væsentligt samtidigt at se vigtigheden af Luthers udsagn. Denne udfordring fremkommer ikke mindst på baggrund af Luthers eget syn på sin politiske tænkning. Luther var ikke selv i tvivl om sin egen betydning i denne henseende. Han kunne således tale om, at der var ingen siden apostlenes dage, der havde beskrevet den verdslige øvrighed så klart som ham.

"Denn ich mich schier rhümen möchte, das sint der Apostel zeit das weltliche schwerd und oberkeit nie so klerlich beschrieben und herrlich gepreiset ist, wie auch meine feinde müssen bekennen, als

continued support for the Reformation. The end justified the means" (McGrath, 1994, p. 210). McGraths fortjenester til trods, mener jeg dog at han er gået for vidt i denne vurdering. Det må anses for afgørende at sammenholde (i) lejlighedskarakteren i Luthers politiske udsagn og (ii) deres teologiske grundlag. Konstateringen af det lejlighedsbestemte må ikke betyde, at det teologiske grundlag lades ude af betragtning. De teologiske forudsætninger for Luthers politiske udsagn er af væsentlig betydning. Vi giver derfor også **Jordan** ret, når han siger: "Die Staatsanschauung Luthers hat ihren Einheitspunkt und ihr bis auf einige Inkonsequenzen im ganzen einheitliches Entwicklungsmoment darin, dass sie auf einer einheitlichen religiösen Anschauung Luthers von der Welt, der Arbeit in der Welt, dem Berufe und dem Staate ruht. Von hier aus und nur von hier aus ist sie zu verstehen" (Jordan, 1917, p. 188).

³⁴

Der kan peges på flere der har påpeget dette skift. Vi vil her blot henvise til enkelte. Hillerdal påpeger skiftet i forståelsen af øvrighedens ret til at gribe ind overfor den falske forkyndelse overfor kirkelige anliggender (1954, pp. 92f.). Også Thompson fremhæver dette skift i synet på den verdslige øvrigheds forhold til hæresiet (1984, p. 14). Skinner fremhæver modstandsspørgsmålet. Det indrømmes, at Luther i sine tidlige skrifter modsatte sig oprøret mod øvrigheden. Efter 1530 fremhæver Luther dog legitimiteten af modstand. Det drejer sig dog ikke om enkeltmenneskets modstand, men fyrstens modstand overfor kejseren (1978, 2, p. 74). Dette skift er også påpeget af **Oakley** (1991, p. 173).

durch mich" (WA 19, 625, 15ff.³⁵)

En således positiv opfattelse af sin egen betydning for den politiske tænkning historie udfordrer til *Bedachtsamkeit*, inden man fælder dommen over Luthers politiske overvejelser. Overfor de anførte kritiske bedømmelser er det derfor også væsentligt at henlede opmærksomheden på flere anderledes positive vurderinger af Luthers politiske tænkning. Det kan således betones, at Luthers anskuelser ikke er tilfældige³⁶, men afgørende³⁷ og vigtige³⁸.

Lejlighedskarakteren ved de skrifter, hvor Luther beskæftiger sig med politiske spørgsmål, nødvendiggør, at der anlægges en klart defineret referenceramme. I denne undersøgelse danner Luthers forståelse af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagts legitimitet denne ramme. I dette spørgsmål er der afgørende traditionssammenhænge, der har været bestemmende for Luther. Vi kan dog ikke redegøre for dem her, men må nøjes med at henvise til andres fremstillinger³⁹. Det synes særligt relevant at pege på augustinske⁴⁰ og nominalistiske rødder⁴¹. I stedet

35

Vi er bekendt med udgivelsen af flere af Luthers skrifter i den nyere kritiske udgave: Martin Luther, Studienausgabe, vol. 1ff. (In Zusammenarbeit mit H. Junghans et al, hg. H.-U. Delius), Berlin, 1979ff. Vi har dog i denne afhandling holdt os til WA-udgaven.

36

Cf. e.g. Althaus (1953, pp. 18f..24) og Elert (1953, p. 293).

37

Cf. e.g. Jordan (1917, pp. 190f.).

38

Cf. e.g. Sontheimer (1984, pp. 92f.) og Thompson (1984, p. 9).

39

Cf. 1.2.1. Vi anfører dog alene henvisninger idenfor den litteratur, der indgår i afhandlingen.

40

Cf. e.g. Heckel (1953, pp. 31f.) og Gritsch (1986, p. 48). Når der henvises til Augustin, gælder det særligt Augustins *civitas Dei* og *civitas terrena*. Det gælder altså særligt inspirationen til Luthers forestillinger om to regimenter. Dog gør der sig også en væsentlig inspiration gældende i forståelsen af antropologien. Augustins forestillinger om menneskets naturlige ondskab (som falden skabning) gør sig også gældende hos Luther. For begge indebærer denne ondskab væsentlige politiske implikationer.

41

Cf. e.g. Heckel (1953, pp. 55f.), Welzel (1962, pp. 99f.), Wolf (1962a, pp. 191ff.),

for en redegørelse for disse idéhistoriske rødder vil vi nu vende os mod Luthers egen forståelse. Der vil i løbet af redegørelsen for Luther blive foretaget de nødvendige perspektiveringer til de forskellige traditionssammenhænge.

2.1. Forståelsen af den naturlige lov

Vi vil i dette afsnit fokusere på Luthers forståelse af den naturlige lov. Vi vil først fremdrage enkelte teologiske grundforudsætninger. Dernæst vil vi redegøre for Luthers forståelse ud fra to hovedoverskrifter, (i) de systematiske og (ii) indholdsmæssige hovedtræk⁴².

Det er et omstridt spørgsmål, hvor bestemmende Luthers teologiske grundanskuelser kan siges at være for hans politiske tænkning. I denne fremstilling antages en nær forbindelse. En forbindelse som forhåbentlig vil træde tydeligt frem i løbet af undersøgelserne. Det er således vores indledende antagelse, at det er afgørende for den rette forståelse af Luthers etik at læse den som nært forbundet med hans teologi⁴³. Denne sammenhæng med teologien gør sig også gældende i spørgsmålet om den naturlige lov. Luthers forståelse af den naturlige lov hænger

Haikola (1967, p. 129) og Crowe (1977, p. 212). Henvisningerne til nominalismen gør sig særligt gældende for Luthers forståelse af den naturlige lov. Det er særligt nominalismens betoning af Guds vilje (voluntarismen) og kritikken af den intellektualistiske og ontologiske forståelse af den naturlige lov, der præger Luther.

⁴²

Vi foretager dermed en analyse af to lag i Luthers forståelse. Denne analyse foretager vi gennemgående i afhandlingen. De øvrige personer i denne afhandling vil blive gjort til genstand for samme. Så vidt vi har kunnet bedømme, er denne sondring ikke foretaget af andre. Vi har ikke fundet andre redegørelser, der foretager denne analytiske sondring mellem systematiske og indholdsmæssige træk i forståelsen af den naturlige lov. Som det vil vise sig, er denne sondring imidlertid nyttig ved anskueliggørelsen af forskelle og ligheder imellem dels (i) reformatorerne og dels (ii) reformatorerne og repræsentanterne for den moderne idé om samfundskontrakten.

⁴³

Et lignende synspunkt kommer også til udtryk ved en række andre fremstillinger. Cf. e.g. Troeltsch (1912, pp. 434ff.), Jordan (1917, p. 89), Holl (1932, p. 287), Josefson (1943, pp. 81f.), Bornkamm (1955, pp. 13.23ff.), Althaus (1965, p. 11: "Luthers Ethik wird in ihrem Ansatz und ihren Grundzügen ganz und gar bestimmt von der Mitte seiner Theologie her.."), Thompson (1984, pp. 10ff.: "Luther's political and social ideas are, in fact, fundamentally rooted in his theological ideas"), **Oakley** (1991, pp. 163ff.) og **Pasewark** (1993, p. 115 (note 278)).

sammen med fundamentale teologiske forestillinger. Vi vil derfor indledningsvis minde om Luthers sondring mellem de to brug af loven⁴⁴.

For Luther er det afgørende, at loven har to brug, (i) en politisk og (ii) en teologisk (WA 39 I, 441, 2ff.; 39 I, 485, 16ff.; 40 I, 429f.; 40 I, 479f.; 40 I, 485, 23ff.; 40 I, 528, 6ff.)⁴⁵. Nært forbunden med forestillingen om lovens dobbelte brug er Luthers dobbelte retfærdighedsbegreb, (i) den ydre, politiske retfærdighed (*coram hominibus*) og (ii) den indre, åndelige retfærdighed (*coram Deo*) (WA 16, 528, 5; 18, 767, 25ff; 18, 768, 5ff; 19, 624, 30ff; 39 I, 82, 4ff; 40 I, 40ff; 40 I, 208f; 40 I, 393, 21ff; 40 I, 554, 15ff).

Med den *politiske brug* af loven (også kaldet den første brug) forstår Luther loven i dens samfundsmæssige funktion. Loven forstås som havende en politisk funktion og brug, som drivende mennesker til gode gerninger (ydre set). Loven i denne funktion sigter mod den ydre, borgerlige retfærdighed (*iustitia externa/civilis*). Efter Luthers opfattelse er denne første brug af loven en forudsætning for, at der overhovedet kan blive tale om politisk og socialt samliv mellem mennesker (dette vil blive uddybet senere) (WA 40 I, 487, 30ff; 40 I, 491, 16; 40 I, 491, 27f; 40 I, 528, 6ff; 40 I, 551, 19ff).

"Hic sciendum est duplicem esse legis usum. Alter civilis est. Deus ordinavit civiles, imo omnes leges ad cohercendas transgressiones (...)
Ut ergo furenti et indomitae bestiae iniicitur vinculum, ne saeviat in quaeque sibi obvia, ita lex insanum et furentem hominem cohercet, ne ulterius peccet (...) Primus ergo intellectus et usus legum est cohercere impios. Diabolus namque regnat in toto orbe terrarum et

44

Hensigten er ikke at give en detaljeret redegørelse for dette spørgsmål. Det er alene hensigten at trække grundridsene op, da denne forestilling danner en væsentlig baggrund for Luthers forståelse af den naturlige lov. En egentlig redegørelse for dette spørgsmål falder udenfor afhandlingens anliggende.

45

Spørgsmålet om lovens to brug behandles særligt af Luther i skriftet, "In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius. [1531](1535). (WA 40 I, 33-688; 40 II, 1-184). Vore anførte henvisninger udgør alene en del af de i dette skrift forekommende. Cf. endvidere Olsson (1971, pp. 67ff.), Althaus (1962, pp. 220ff.), og Bring (1933, pp. 236ff.) for en grundigere beskrivelse af Luthers forståelse af lovens to brug.

impellit homines ad omnia flagitia. Ideo Deus ordinavit Magistratus, Parentes, praeceptores, leges, vincula et omnes ordinationes civiles, ut, si non possint amplius, revinciant saltem diabolo manus, ne pro libidine sua saeviat etc. (...) Haec civilis cohercio summe necessaria est et a Deo instituta, cum propter publicam pacem tum propter omnes res conservandas, maxime vero, ne tumultibus et seditionibus ferocium hominum cursus Evangelii impediatur" (WA 40 I, 479, 17ff).

Derudover er der også en *teologisk brug* af loven (lovens anden brug) (WA 40 I, 480, 32ff; 40 I, 485, 27f; 40 I, 487, 32ff; 40 I, 492, 17ff; 40 I, 528, 14ff; 40 I, 551, 22ff). I denne funktion forstås loven som drivende mennesker til trosretfærdigheden. Der er her tale om loven som tugtemester til Kristus. Loven sigter i denne brug på den retfærdighed, som ikke kan opnås ved ydre, gode gerninger. Loven i dens teologiske brug sigter imod den retfærdighed som tilregnes, den passive og fremmede retfærdighed (*iustitia aliena*). Loven gør dette ved at vise mennesket dets utilstrækkelighed, ufuldkommenhed og syndighed overfor Gud, hvorved mennesket netop drives til at modtage den fremmede retfærdighed af nåde.

Ved således at sondre skarpt mellem lovens dobbelte brug kan Luther også fremhæve, at loven er god og nyttig. Det er blot nødvendigt, at der foretages dette skarpe skel mellem dens to brug (WA 40 I, 485, 23ff.; 40 I, 558, 24ff.).

"Quare res non parvi momenti est probe tenere, Quid lex, quis usus, quod officium eius sit. Constat igitur, quod legem et opera, ut adversarii nos falso accusant, non reiicimus, sed maxime statuimus legem, et opera exigimus dicimusque legem bonam et utilem, sed in suo usu, scilicet Primum ad cohercendas, ut diximus supra, civiles transgressiones, Deinde ad revelandas spirituales transgressiones" (WA 40 I, 485, 23ff.).

Nært sammenhængende med Luthers forståelse af lovens dobbelte brug, er hans tanker om de to regimenter, det verdslige og åndelige (WA 11, 251, 15ff.; 19, 629,

17ff.), og to riger (11, 249, 24f.; 18, 389, 14ff.). Luther har ikke en skarp terminologisk sondring mellem regimenter eller riger. Det verdslige regimente er indsat af Gud til opretholdelse af verden. Det er lovens og vredens regimente, der har til formål at straffe de onde og beskytte de fromme. Loven har her en straffende funktion. Det er i det verdslige regimente, at loven har sin politiske brug (WA 18, 389, 31ff.; 19, 629, 22ff.). Det åndelige regimente opretholdes ved Ordet. Det er nådens og barmhjertighedens rige (WA 18, 389, 19ff.; 19, 629, 18ff.). Det er i forbindelse med det åndelige regimente, at loven har sin teologiske brug. Ligesom tilfældet var for lovens to brug, således betoner Luther også ved hans forestillinger om de to regimenter, at der skal sondres skarpt mellem dem. De to regimenter må ikke sammenblandes. Luther opfatter begge som guddommelige ordninger, men betoner dog deres væsens-forskellighed⁴⁶.

Denne sondring mellem lovens to brug har givet anledning til påstanden om, at Luther indleder sækulariseringen af den naturlige lov⁴⁷. Overfor denne påstand er

46

Vi kan ikke her redegøre nærmere for Luthers forståelse af de to regimenter, da dette falder udenfor afhandlingens anliggende. Vi har dog anset det for nødvendigt ganske kort at pege på nogle grundtræk i Luthers forståelse. Cf. e.g. Althaus (1962, pp. 49ff.) for en grundigere redegørelse og angivelse af den vigtigste litteratur om emnet.

47

Således Wagner: "Obwohl für Luther der im geistlichen Regiment gründende Rechtfertigungsglaube und das dem weltlichen Regiment zugeschriebene Naturrecht in demselben göttlichen Gesetz und Willen wurzeln, leitet er doch die momentane Verselbständigung des Naturrechts durch dessen soteriologische Delegitimierung ein" (1994, p. 156). Men også Berggrav bør nævnes, om end der dog her er tale om protestantismen (mere uspecifikt). "[Grundet naturrettens uafhængighed af den kristne tro ville de protestantiske kirker ikke støtte sig til denne naturret]...De kjente bare Guds lov, en bibelsk åpenbart lov. Uten tvivl har protestantismen et stort ansvar for den utvikling som kom, ikke fordi den ut fra sitt evangeliske syn lot naturretten fare, men fordi den ikke hadde noe å sette isteden. Den overlot verden til seg selv. Det kom derfor en tid etter reformasjonen da "natur-retten" ganske visst ble oppretholdt av statstenkerne, men mer og mer ble *skilt* fra guds-idéen. Dette skjedde ikke fra først av fordi man ville utmønstre Gud, men konsekvensen lå i svøpet" (1945, p. 41). **Arnold** (1936, p. 125) og **Bring** (1979, pp. 50f.) understreger væsensforskellen mellom Luther og en sækulariseret forståelse af naturretten og staten, hvor **Wünsch** (1936, pp. 162f.) og **Welzel** (1962, p. 104) angiver, at Luther idéhistorisk dog må tilskrives en positiv betydning for sækulariseringen af retten og staten.

det vigtigt at pege på det forhold, at der for Luther ikke er tale om nogen sækulariseret naturlig lov⁴⁸. Skønt der gør sig to brug gældende af loven, forestiller Luther sig ikke en dobbelt naturlig lov⁴⁹. Dette bliver tydeligt efter redegørelsen for Luthers forståelse af den naturlige lov, hvorfor vi nu vil vende os mod dette spørgsmål.

2.1.1. Systematiske hovedtræk i Luthers forståelse af den naturlige lov

En af de første vanskeligheder, vi møder ved Luthers forståelse af den naturlige lov, er ved selve terminologien. Luther synes ikke at være stringent i sin terminologi. Der forekommer forskellige betegnelser på det samme. Dette synes at være tilfældet, når Luther kan anvende forskellige betegnelser som fx "*das natürllich gesetz*" (WA 6, 5, 8; 17 II, 102, 7), "*das natur gesetz*" (WA 18, 80, 34; 18, 81, 4), "*das natürllich recht*" (WA 6, 5, 8.21), "*die natürllichen gesetze*" (WA 18, 81, 19), "*naturales leges*" (WA 39 I, 541, 1), "*leges naturae*" (WA 42, 268, 35) og "*iuris naturae*" (WA 43, 292, 38) uden at ville betegne noget sagligt forskelligt. Betegnelserne synes at være anvendt synonymt⁵⁰.

48

Det er væsentligt her at sondre mellem Luthers idéer og konsekvenserne af disse idéer. Dette gør sig også gældende for de øvrige personer, vi behandler i denne afhandling. Der består et væsentlig skel mellem de faktiske idéer og følgerne af disse forestillinger. Som vi også skal se ved de øvrige reformatorer, er der ikke tale om nogen sækularisering i deres forståelse af den naturlige lov. Med repræsentanterne for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten møder vi dog denne "sækularisering". Skønt der ikke er tale om, at de griber direkte tilbage til reformatorerne for denne sækularisering, kan der dog peges på flere forhold, hvor der gør sig en lighed gældende. Der er flere træk ved reformatorerne, som vi genfinder i de forestillinger, der leder frem til sækulariseringen af den naturlige lov. Cf. endvidere "Ekskurs: Det syttende århundredes sækularisering af den naturlige lov".

49

Vi tager her afstand fra den lutherforskning, der mener at kunne påvise den naturlige lovs dobbelthed hos Luther. Cf. endvidere 2.1.1.2.

50

Således også Althaus (1965, p. 32). Mod Bornkamm: "Man muss überhaupt Naturrecht und natürliches Gesetz bei Luther wohl unterscheiden. Das natürliche Gesetz heisst: Gottesverehrung und Nächstenliebe. Das natürliche Recht ist bei Luther nicht ein System einfacher Regeln wie das antike Naturrecht, sondern der Inbegriff der Wachstums- und Lebengesetze des Gemeinschafts- und Volkslebens" (1948, p. 113). Bornkamm henviser til **WA 51, 211ff**: "Man hebt itzt an zu rhümen,

2.1.1.1. Begrundelsen for den naturlige lov

Når vi vender os mod spørgsmålet om Luthers begrundelse for den naturlige lov, bliver forholdet til traditionen nærværende. Luthers forståelse af den naturlige lov er karakteriseret ved både kontinuitet og diskontinuitet i forhold til traditionen⁵¹. Dette viser sig særligt tydeligt ved begrundelsen.

Der er for Luther to begrundelser for forestillingen om en naturlig lov, (i) den bibelske og (ii) den skabelsesteologiske. Den bibelske begrundelse viser sig eksempelvis ved Luthers henvisning til Rom. 2,14f. (WA 16, 431, 28: Was nu Moses geschrieben hat ynn den Zehen gepoten, das fülen wir natürllich ynn unserm gewissen Röm 2; 18, 80, 28: Also ist das auch nicht alleyne Mose gesetz, Du solt nicht morden, ehebrechen, stelen sondern auch das natürllich gesetze ynn ydermans

das natürliche recht und natürliche vernunft, als daraus komen und geflossen sey alles geschriben recht. Und ist ja war und wol gerhümet. Aber da ist der feil, das ein iglicher wil wehnen, es sticke das natürliche recht inn seinem kopffe (...) Wenn das natürliche recht und vernunft inn allen köpfen steckte, die menschen köpfen gleich sind, So kundten die narren, kinder und weiber eben so wol regirn und kriegern als David, Augustus, Hannibal (...) Denn das edle kleinod, so natürllich recht und vernunft heisst, ist ein seltzam ding unter menschen kindern". Dette steds anliggende synes dog ikke at være en beskrivelse af forskellen mellem en naturret og naturlig lov. Anliggendet ved dette sted er snarere en beskrivelse af de såkaldte "Wunderleute". Vi har anset denne terminologiske afklaring for væsentlig, da forskellen mellem netop den (i) naturlige *ret* og (ii) naturlige *lov* kommer til at spille en afgørende rolle ved nogle af de efterfølgende positioner, ikke mindst ved kontraktteorien. For Luthers vedkommende mener vi dog ikke, at han har tillagt sine forskellige betegnelser nogen væsentlig betydning.

⁵¹

For spørgsmålet om kontinuitet og diskontinuitet, se (i) fx Arnold (1937) og Thompson (1984, pp. 84ff.) for opfattelser, der fremhæver kontinuiteten og (ii) fx Holl (1932, pp. 243ff.), Wolf (1960b, p. 1362) og Josefson (1943, pp. 81f.) for tolkninger, der fremhæver diskontinuiteten i forhold til traditionen. Et af de forskningshistorisk væsentlige synspunkter i denne forbindelse er det, som Troeltsch fremførte.

Troeltsch hævdede, at Luthers opfattelse var karakteriseret ved både kontinuitet og diskontinuitet. Der var tale om kontinuitet i den forstand, at forestillingen om en naturlig lov var et område, der faldt ind under den praktiske filosofi, hvorfor den ikke behøvede at blive forkastet sammen med den romerske teologi og kanoniske ret. Diskontinuiteten gjorde sig gældende ved, at Luther sondrede skarpt mellem det område, der faldt ind under henholdsvis den naturlige lov (nemlig det verdslige rige) og den kristne kærlighed (nemlig det åndelige rige) (1912, p. 532).

hertze geschrieben, wie Paulus Ro. 2. leret; 24, 9, 24; 39I, 539, 7; 42, 374, 11ff.)⁵². Ud over henvisningen til Rom. 2, 14f. kan Luther også henvise til Kristi sammenfatning af loven i den gyldne regel (særligt den mattianske formulering) som en stadfæstelse af den naturlige lov (WA 18, 80, 30: Auch Christus Matth. 7. selbst fasst alle propheten und gesetze ynn dis naturliche gesetze: 'Was yhr wollet, das euch die leutte thun sollen, das thut yhr auch yhnen', Denn das ist das gesetz und die prophete). Luther har åbenbart tillagt den bibelske begrundelse betydning. Dette betyder dog ikke, at dette er den eneste begrundelse Luther tillægger betydning. Luther har også tillagt den skabelsesteologiske begrundelse afgørende betydning.

Den skabelsesteologiske begrundelse kommer ligeledes til udtryk i flere skrifter og sammenhænge. Luther bruger udtrykket, at den naturlige lov er blevet indskrevet eller -plantet i mennesket (WA 16, 447, 27; 17 II, 102, 8; 17 II, 102, 39; 18, 80, 28ff; 24, 6, 14ff; 24, 9, 20ff; 24, 10, 4ff.: Also halt ich nu die gepot, die Moses geben hat, nicht darumb, das sie Moses geboten hat, sondern das sie mir von natur eingepflanzet sind und Moses alhie gleich mit der natur uberein stymmet; 30 I, 192, 19; 39 I, 426, 9ff; 39 I, 454, 4f: Neque tamen Moses autor fuit decalogi. Sed a condito mundo decalogus fuit inscriptus omnium hominum mentibus; 39 I, 478, 16ff.: Decalogus non est Mosi lex, neque primus ipse eam dedit, sed decalogus est totius mundi, inscriptus et insculptus mentibus omnium hominum a condito mundo; 39 I, 539, 7ff.; 46, 667, 13ff.; 46, 669, 10ff.; 46, 670, 4f.). Luther synes her at ville betone den naturlige lov som begrundet i Guds vilje. Derved kommer også den betoning af Guds vilje til udtryk, der markerer et brud med den ontologiske begrundelse for og forståelse af den naturlige lov⁵³. Luther bryder med den ontologiske begrundelse og knytter an til en mere voluntaristisk⁵⁴.

52

Cf. Josefson (1943, pp. 73ff.) for en fyldigere redegørelse for betydningen af Rom. 2,14f. i Luthers opfattelse af LN.

53

Luthers opfattelse angiver dog ikke af den grund et brud med tidligere opfattelser. Den voluntaristiske betoning var tidligere blevet fremsat af Duns Scotus, William af Ockham og Luthers læremester Gabriel Biel.

54

Luther er i sin forståelse af den voluntaristiske begrundelse afhængig nominalismen.

Ved denne betoning af den skabelsesteologiske begrundelse understreges et afgørende forhold ved Luthers opfattelse af den naturlige lov. Luther betoner herved Gud som den bydende i den naturlige lov. Den naturlige lov opfattes som en af Gud helt igennem afhængig størrelse. Den er helt grundlæggende bestemt af Guds skabervilje. Guds vilje og den naturlige lov hører fundamentalt set sammen. Der kan (for Luther) ikke tales meningsfuldt om den naturlige lov, hvis den løses fra Guds skabervilje. Den naturlige lov er hos Luther grundlæggende theonom. Olsson har derfor også ret, når han siger: "Erstens ist also zu beachten, dass es *Gott* ist, der durch das natürliche Gesetz seine Forderung an den Menschen richtet (...) Dass es sich so verhält, ist ein Ausdruck des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, welches durch die Schöpfung gegeben ist, dass nämlich der Mensch als der Erschaffene dem Schöpfer unmöglich entfliehen kann" (1971, pp. 164f.)⁵⁵.

Den naturlige loverkendelse taler Luther typisk om i forbindelse med mennesket⁵⁶. Dette indebærer, at der for Luther er en uløselig forbindelse mellem det at være

Den voluntaristiske begrundelse var allerede blevet fremsat af Duns Scotus, William af Ockham og Gabriel Biel (Specht, 1984, pp. 574ff.). At Luther er afhængig af nominalismen påpeges også af fx Heckel (1953, p. 55), Wolf (1962a, p. 192), Schloemann (1961, p. 72) og Haikola (1967, p. 129).

Olsson fremhæver ganske rigtigt hvordan Luther bryder med denne thomistiske ontologiske begrundelse, men hvordan den bliver genoptaget hos Melanchthon (1971, p. 119 (note 1)). Dog er det væsentligt, at Melanchthon samtidigt fastholder (i hvert tilfælde i sine tidlige skrifter) idéen om den voluntaristiske begrundelse (cf. 3.1.1.2.1.). I denne afhandling kan vi imidlertid udvide perspektivet og påvise, at Luther blandt de inddragne reformatorer står alene med sin voluntaristiske begrundelse. Melanchthon (cf. 3.1.1.2.1.), Bucer (cf. 4.1.2.) og Hooker (cf. 5.1.1.1.) deler den ontologiske begrundelse.

⁵⁵

Denne fundamentale sammenhæng mellem den naturlige lov og Guds vilje brydes med fremkomsten af den moderne forståelse af den naturlige lov. Den moderne forståelse af den naturlige lov bryder igennem med Grotius (cf. 6.2.1.1.1.). Samtidig med dette opgør med den naturlige lovs "guddommelighed" sker der også et opgør med statsmagts "guddommelighed" (cf. 6.2.2.1.). Der viser sig i dette opgør et forhold, der karakteriserer afhandlingens personer gennemgående, at der er en nær sammenhæng mellem forståelsen af den naturlige lov og forståelsen af statsmagts legitimitet.

⁵⁶

Der synes dog at være en enkelt undtagelse fra denne regel. Tilsyneladende taler Luther i et enkelt tilfælde om dyrs erkendelse af den gyldne regel (WA 4, 593, 4) (efter Raunio, 1986, p. 315).

menneske og det at erkende den naturlige lov⁵⁷. Erkendelsen af den naturlige lov er for mennesket helt grundlæggende forbundet med dets natur⁵⁸. Den naturlige lov kan ikke skilles fra menneskets natur (WA 16, 447, 35ff.; 18, 80, 35ff.). Forbindelsen er så tæt, at Luther blot kan tale om "*die Natur*", der rummer denne erkendelse (WA 11, 279, 19f: Denn die natur leret, wie die liebe thut, das ich thun soll, was ich myr wollt gethan haben; 24, 9, 20).

For Luther er det dog ikke blot mennesket, der står i dette forhold til skaberen. Det gælder hele skabningen. Skabningen er i dens helhed under Guds lov⁵⁹. Luther kan i den forbindelse også bruge udtrykket, at skabningen er som *larvae Dei* eller *Gottes mummerey* (WA 15, 373, 7; 15, 373, 15: "...der wellt laufft und sonderlich seyner heyligen wesen sey Gottes mummerey, darunter er sich verbirgt und ynn der wellt so wunderlich regirt und rhumort"; 40 I, 174ff.). Med disse udtryk fremhæver Luther, at

57

Erkendelsen af LN bør differentieres fra erkendelsen af Guds vilje. Luther begrundet ganske vist LN med henvisning til Guds skabervilje. Men efter syndefaldet er der for Luther en sondring mellem (i) den 'naturlige' infralapsariske erkendelse af LN (som er karakteriseret ved en lovisk erkendelse) og (ii) erkendelsen af Guds vilje, som kun kendes ud fra sammenhængen mellem lov og evangelium. Cf. **Olsson** (1971, pp. 170ff). Dette er dog ikke det samme som en sondring mellem den supra- og infralapsariske naturlige lov. Den naturlige lov ændrer sig ikke med Faldet. Det gør derimod menneskets forhold til den naturlige lov.

58

Lau gør sig her en interessant overvejelse. Med henvisning til teksten, hvor Luther omtaler sin opfattelse af de såkaldte "Wunderleute", argumenterer Lau for, at Luther ikke har forestillet sig LN som indskrevet i hvert enkelt menneske. At den naturlige lov gælder alle mennesker, forstår Luther (i følge Lau) som det almene, det der karakteriserer det menneskelige. "Das "Omnium hominum" will wieder nicht trivial verstanden werden, als habe jeder Beliebige das natürliche Recht "inn seinem kopffe". Aber die lex naturalis ist lex inscripta dem Menschen qua Menschen. Aristoteles ist es, von dem sich hier lernen lässt" (**1933, p. 46**). Her overfor er det væsentligt at indrømme, at Luther ganske rigtigt ikke synes at tilkende ethvert menneske erkendelsen af den naturlige lov i sin omtale af "die Wunderleute" (WA 51, 212) (dette er under forudsætning af, at Luther ikke skelner mellem den naturlige lov og "das natürliche Recht"). Samtidigt må denne passages enestående og problematiske karakter dog fastholdes. I de mange andre tilfælde, hvor Luther taler om den naturlige lov, synes han bestemt at opfatte det som noget, der findes i hvert enkelt menneske.

59

Olsson (1971, pp. 19ff.) ang. en række kildehenvisninger.

hele skabningen står i dette uløselige grundforhold til skaberen⁶⁰. Troen erkender det, men for vantroen er det en skjult virkelighed. Dette er et træk, som indebærer afgørende sociale og politiske konsekvenser.

Denne forestilling om relationen mellem Skaberen og skabningen rejser spørgsmålet om, i hvilken forstand den naturlige lov er at forstå som skabelsesordning⁶¹. Kan den naturlige lov identificeres med skabelsesordningen? Selv om dette spørgsmål er blevet besvaret både bekræftende⁶² og benægtende⁶³, må den rigtige forståelse fremhæves som værende hverken det ene eller det andet. Spørgsmålet kan ikke besvares med et kategorisk enten/eller. Den naturlige lov er ikke direkte identisk med en skabelsesordning, men er dog heller ikke ulig denne. Luther forstår den naturlige lov som en struktur i ordningen⁶⁴. Den naturlige lov ligger implicit i ordningen, som regulativ indenfor ordningen⁶⁵. Hvis identiteten forstås som de naturlige (af åbenbaringen uafhængige) normer, der er fundamentale

60

Denne grundlæggende relation mellem skaber og skabning har været et centralt anliggende i den svenske lutherforskning. Blandt de titler, der indgår i vores afhandling, vil vi særligt henvise til Olssons studie fra 1971, *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*. Olsson redegør for centrale teologiske spørgsmål, der rejser sig i forbindelse med denne forestilling. Blandt øvrige påvisninger (indenfor vores litteratur) af denne skabelses-relation kan der henvises til **Olsson** (1934, pp. 88ff.), **Törnvall** (1940, pp. 9ff.) og **Josefson** (1943, pp. 106ff.).

61

Cf. e.g. Arnold (1936, pp. 67ff.), Josefson (1943, pp. 106ff.) og Elert (1953, pp. 37ff.) for en nærmere bestemmelse af begrebet "Schöpfungsordnung" hos Luther. Cf. Törnvall (1940, p. 16) for en kritik af dette udtryk.

62

Således Elert: "...Das "natürliche Gesetz" bei Luther ist nichts anderes als die "Schöpfungsordnung"" (1953, p. 338).

63

Således Holl: "...dieses unumstösslich Gegebene meint Luther als solches nicht, wo er von dem natürlichen Gesetz spricht. Vielmehr denkt er an die Regel, nach der es sittlich verwertet und in ein Ganzes des Zusammenlebens eingeordnet werden soll" (1932, p. 246). Se endvidere samme, pp. 281f. Cf. Wolf (1962, p. 196) og Olsson (1971, pp. 119ff) for lignende opfattelser.

64

Cf. Raunio (1986, pp. 315ff.).

65

Luther synes her at have et mere dynamisk syn end Melanchthon (Elert, 1953, p. 49).

for det sociale livs ordning, må der svares bekræftende på identiteten. Hvis identiteten derimod forstås som den naturlige lovs lighed med de faktiske og givne ordninger, må der svares benægtende. Luther mener utvivlsomt, at de normer, der er nødvendige for samfundets ordning, er indpodet ved skabelsen og dermed "naturlige". Men dette er ikke ensbetydende med, at enhver statsform derfor også svarer til disse normer⁶⁶.

2.1.1.2. Den naturlige lov forstået som fornuftslov

Luther bruger flere betegnelser på hjemstedet for erkendelsen af den naturlige lov. Han kan således tale om, at den naturlige lov er i hjertet (WA 16, 431, 28ff.; 16, 447, 26ff.; 17 II, 102, 4ff.; 30 I, 192, 19; 39 I, 426, 9ff.; 39 I, 455, 15ff.) og samvittigheden (WA 16, 431, 29; 17 II, 103, 2ff.). Skønt dette er tilfældet, betyder det dog ikke, at han

66

Et spørgsmål, som ligger i direkte forlængelse af spørgsmålet om den naturlige lovs identitet med skabelsesordningen, er, hvorvidt den naturlige lov skal forstås som et "er" eller "bør". Spørgsmålet blev første gang formuleret af Holl (1932, p. 243) i reaktion mod Troeltschs redegørelse. Holl mente, at Troeltsch gjorde sig skyld i en sammenblanding, ved ikke at have været opmærksom på denne sondring. For Holl var den naturlige lov at opfatte som en sædelig samvittighedsregel (1932, p. 246). For synspunkter der har lighed med Holl, se **Müller** (1928, p. 166), **Wolf** (1962, pp. 196f.) og **Welzel** (1962, p. 102). **Lau** genoptog spørgsmålet og betonedede, at man netop ikke kan skelne så skarpt, som Holl gerne ville. Der kunne ikke skelnes skarpt mellem et "er" og "bør". De skulle derimod forstås som indeholdt i hinanden. "Die lex naturae ist nämlich bei Luther weder ein Seinsgesetz noch Inbegriff der seinsollenden Natur des Menschen, sondern ist ein Seinsollen konkreter Lebensordnungen" (1933, p. 95). For synspunkter der har lighed med Lau, se **Troeltsch** (1912, pp. 532ff.), **Elert** (1953, pp. 336f.) og **Heckel** (1953, p. 66).

For en ret forståelse af Luther er det afgørende at tilstræbe en læsning af ham på hans egne betingelser. Det er afgørende ikke at læse det tyvende århundredes subjektivering af etikken ind i Luther. Dette synes at være en fare i dette spørgsmål. Forestillingen om, at de etiske normer bestemmes af individets plads i et ordnet samfund, er vanskelig for et moderne menneske. Dette var dog ikke tilfældet for Luther. For Luther var det afgørende, at individet var en del af et ordnet hele. Ud fra denne bestemte plads i dette ordnede hele rejste der sig de etiske krav, hvis grundnorm er den naturlige lov. Det er ud fra denne sammenhæng, at den skarpe sondring mellem "er" og "bør" ikke synes at kunne opretholdes ved Luther. Der er for individet både et "er" (dets placering i en given og ordnet sammenhæng) og et "bør" (de etiske normer (den naturlige lov) som rejser sig i denne sammenhæng), som ikke kan skilles. De er indeholdt i hinanden.

ikke repræsenterer den traditionelle fornuftsbetoning.

Dette viser sig ved den ellers karakteristiske fornuftsbetoning (WA 11, 279, 33; 17 II, 102, 8ff.; 39 I, 454, 4ff.; 39 I, 478, 16ff.; 39 I, 539, 7ff. o.a.).

"Denn niemand ist, der nicht fulet und bekennen müsse, das es recht und war sey, da das natürlich gesetz spricht: Was du dyr gethan und gelassen willt haben, das thü und las auch eym andern, das liecht lebet, und leucht ynn aller menschen vernunfft" (WA 17 II, 102, 8ff.).

Den naturlige lov opfattes som forbundet med fornuften⁶⁷. Med denne betoning af fornuften fremhæves den naturlige lovs "universalitet". Den naturlige lov bestemmes som forbundet med ethvert menneske, qua fornuftsvæsen. Den naturlige lov er ikke kvalificeret eller betinget af særlige kulturelle eller religiøse sammenhænge. Den naturlige lov er ikke betinget af en kristen kultursammenhæng. Den naturlige lov afhænger alene af, at mennesket er skabt som fornuftvæsen. I det omfang fornuften er tilstede, er den naturlige lov tilstede. Luther kan derfor også tale om, at hedningerne kender den naturlige lov lige så fuldt som de kristne (WA 16, 379, 9ff.; 16, 431, 14ff.; 18, 307, 5; 39 I, 540, 2f.). Erkendelsen af LN er ikke afhængig af kristentroen, men alene af fornuften⁶⁸.

67

"Das natürliche Recht ist dem Menschen 'eingepflanzt', nämlich der menschlichen Vernunft. Insofern ist es Vernunftrecht - die Vernunft weiss darum. Aber es stammt von Gott, der die Vernunft gegeben und das natürliche Gesetz ihr eingeschrieben hat" (Althaus, 1965, p. 32). Cf. også Josefson (1934, pp. 48ff.), Welzel (1962, p. 102), Haikola (1967, pp. 67ff.) og Olsson (1971, pp. 504ff.) for en beskrivelse af denne fornuftsbetoning.

Denne fornuftsbetoning indebærer afgørende politiske konsekvenser for Luther, hvilket behandles nedenstående. Se evt. **Troeltsch** (1912, p. 532), **Lau** (1933, pp. 44ff.), **Cranz** (1959, p. 109), **Althaus** (1962, pp. 66ff.), **Pasewark** (1993, p. 119) og **Wagner** (1994, p. 155)

Troeltsch betoner LNs rationalitetskarakter som grunden til, at Luther overhovedet kunne opretholde forestillingen om en LN. Men det betød samtidig, at Luther måtte adskille den fra den bibelske kærlighedsetik, hvorved han banede vejen for en konservativ, magtforherligende opfattelse af den naturlige lov og staten (1912, p. 532).

68

"Das aber wir Heyden ein gesetz haben, das leret uns unser eygen gewissen und vernunfft, wie auch Sant Paulus zun Römern am Ersten spricht (...) Derhalben wenn gleich Mose das gesetz nie geschrieven hette, so haben doch alle menschen das gesetz von natur ynn yhren hertzen geschrieven, Gott aber hat den Jüden auch ein geschrieven gesetz, das ist die Zehen gepot geben zum Überflus, welche auch nicht anders sind denn das gesetz der natur, das uns natürlich ynns hertz geschrieven ist. Was nu Moses geschrieven hat ynn den Zehen gepoten, das fülen wir natürlich ynn unserm gewissen Röm. 2." (WA 16, 431, 14ff.).

Ved Luthers betoning af fornuften melder spørgsmålet sig, hvad han forstår ved fornuften⁶⁹. Da Luthers mange udtalelser om fornuftens begrænsninger *coram Deo*

Holl betoner dog, hvorledes Luthers forståelse af den naturlige lov er tydet ind i det kristelige. Holl hævder, at når Luther taler om den naturlige lov, skal det ikke forstås som en af det kristne kærlighedsbud uafhængig størrelse. Luthers omtale af den naturlige lov er ud fra den kristne kærlighedstanke. "Wo Luther sich auf die "Vernunft" oder auf das "Gesetz der Natur" als schlechthin massgebend beruft, denkt er in Wahrheit immer an die Christlich bestimmte vernunft, noch einfacher gesagt an das christliche Liebesgebot (...) [Er] deutet (...) die Aussage des natürlichen Gewissens ins Christliche hinauf" (1932, p. 247). Denne opfattelse er dog svært at følge ikke mindst i lyset af de allerede anførte steder, der angiver det alment humane ved den naturlige lov. Der er ikke noget særligt "kristeligt" ved den naturlige lov. Når Luther kan sammenstille den naturlige lov og det kristne kærlighedsbud, er dette ikke udtryk for den naturlige lovs kristelighed, men derimod det kristne kærlighedsbuds naturlighed. Luther opfatter (som vi skal se nedenstående) ikke det kristne kærlighedsbud som særligt kristeligt. I kraft af sin karakter af fordring er det kristne kærlighedsbud forstået som lov og dermed i grunden naturligt. Cf. **Olsson** for en drøftelse af forskellene mellem Troeltschs og Holls tolkninger af Luthers fornuftsbegreb (1934, pp. 68ff.).

⁶⁹

Vi ser os nødsaget til kort at opholde os ved Luthers forståelse af fornuften, da netop fornuftsbegrebet er forskelligt ved de personer, der indgår i denne afhandling. Vi kan dog ikke give det en så fyldig behandling som ellers ville have været interessant. For en mere indgående diskussion og redegørelse, se Olsson (1934, pp. 68ff.) og (1971, pp. 502ff.).

er velkendte⁷⁰, er det væsentligt at have syn for den anderledes positive opfattelse af fornuften, som han synes at give udtryk for i spørgsmålet om LN. Luthers opfattelse rummer både en kritisk opfattelse af fornuften (WA 40 I, 294, 2)⁷¹ og en anerkendelse af fornuften (se *Die Disputation de homine* (WA 39 I, 175ff.)). Spørgsmålet om fornuften rejser sig ikke mindst som følge af, at Luther synes at skelne mellem fornuften før og efter syndefaldet. Der synes at være et skel mellem en supra- og infralapsarisk fornuft⁷² eller *ratio superior* og *ratio inferior*⁷³.

Luthers kritiske opfattelse af fornuften rejser for denne afhandling et afgørende spørgsmål, som vi må forsøge at besvare: Er fornuftens fordærv af epistemologisk eller teologisk karakter? I dette spørgsmål består der tilsyneladende en dobbelthed i Luthers opfattelse. Luther kan på den ene side tale om fornuftens formørkede erkendelse af den naturlige lov (WA 16, 447, 20: *wiewohl die gepot GOTTES allen menschen ynn die hertzen geschrieben sind, so werden doch die hertzen durch den Teuffel so seer verfinstert, das man sie nicht sehen noch erkennen kan*; 24, 50, 23ff),

⁷⁰

Cf. e.g. Arnold (1937, pp. 12ff.). Disse henvisninger til trods kritiseres Arnolds arbejde dog af bl.a. Josefson for i sin helhed at tolke Luther i lyset af "romersk" teologi (og den dermed indeholdte anerkendelse af den "naturlige teologi") (1943, pp. 9ff.).

⁷¹

Thompson mener, Luther skelner mellem fornuftsprincipperne ("principles of reason") og fornuftsevnen ("faculty of reason"). Ifølge denne opfattelse skulle Luther opfatte den sidste som "considerably impaired", hvor den første alene er "partially obscured" ved syndefaldet (1984, p. 83f.). Om end logikken er tillukkende, synes redegørelsen dog ikke tilfredsstillende. Cf. Lau (1933, pp. 102ff.) **Hillerdal** (1954, pp. 81ff.) og **Hermann** (1968, p. 403).

⁷²

Lau lægger stor vægt på spørgsmålet om fornuften før Faldet. Dette gøres i forsøget på at redegøre for, hvorledes Luther opfatter de ydre ordninger som reguleret af fornuften og grundlagt med skabelsen. Dette er et grundanliggende i Laus værk, hvorfor det er vanskeligt at komme med enkelthenviisninger (1933).

Hillerdal fremhæver her overfor, at "die Frage nach dem Urstand" egentligt ikke er afgørende for Luthers teologi. Hillerdal kritiserer i den forbindelse Lau for at lægge alt for stor vægt på dette spørgsmål og påpeger, hvorledes Lau følgelig ender i vildrede desangående (1954, 66 (note 50)).

Cf. også **Haikola** (1958, pp. 110ff.), **Althaus** (1962, p. 66) og **Mühlen** (1994, p. 540) for spørgsmålet om Faldets betydning for erkendelsen af den naturlige lov.

⁷³

Cf. Lau (1933, p. 64) og Olsson (1934, p. 83).

hvorfor loven må genkaldes ved en ydre foranledning (det er bl.a. Dekalogen, der har denne funktion at genkalde den naturlige lov. Cf. nedenstående). På den anden side kan han også sige, at fornuften fortsat besidder evnen til at lede og ordne verdslige anliggender (WA 39 I, 175, 18; 40 I, 293, 28ff.; 42, 217, 20ff.).

"Quare naturalia quidem integra sunt, sed quae naturalia? Quod homo in impietate mersus et servus diaboli habet voluntatem, rationem, liberum arbitrium et potestatem aedificandi domum, gerendi magistratum, gubernandi navem, et faciendi alia officia quae homini sunt subiecta, Gen primo. Ea enim non sunt adempta homini, Non est sublata generatio, politia, oeconomia, sed confirmata est his dictis" (WA 40 I, 293, 28ff.).

Gud har ikke frataget fornuften dens majestætiske status (WA 39 I, 175, 20: Nec eam Maiestatem Deus post lapsum Adae ademit rationi, sed potius confirmavit). Luther opfatter ikke erkendelsen af den naturlige lov som borte med Faldet. Den naturlige lov er fortsat til stede i fornuften efter Faldet, men den fremtræder ikke lige klart til alle tider og for alle mennesker. Det forhold, at den ikke fremtræder klart, er dog ikke ensbetydende med, at den ikke er tilstede. Dette, at Luther opfatter den naturlige lov som tilstede i fornuften (til trods for Faldet), er af afgørende betydning for hans politiske tanker⁷⁴.

Til trods for at Luther således anerkender den naturlige fornuft, taler han dog også om det naturlige menneskes mis-forståelse og -brug af denne naturlige loverkendelse

74

Mühlen angiver i den forbindelse, hvorledes Luther forestiller sig en dobbelt Gudslighed (*similitudo publica et privata*) (WA 42, 51, 1ff), og at fornuften (i kraft af dens sammenhæng med den statslige Gudslighed) ikke blev mistet sammen med retfærdigheden overfor Gud. "Während die das Gottesverhältnis bestimmende Gerechtigkeit des urständlichen Geschöpfes durch die Sünde aufgehoben wurde, blieb die auf das *dominium terrae* bezogene *similitudo publica* erhalten. Zu ihr gehört auch die *ratio* (WA 39/I,175,9f). und ihr Schöpfungsauftrag von Gen 1,28, der ihre Würde und Majestät ausmacht und nach dem Fall Adams nicht verlorengegangen ist (WA 39/I,175,18-21)" (1994, p. 540). Cf. også **Althaus** (1962, p. 66).

(WA 40 II, 66, 34ff.; 40 II, 71, 22ff.)⁷⁵.

"Tametsi enim omnes homines 'notitiam quandam naturalem habeant, animis ipsorum insitam', qua naturaliter sentiunt alteri faciendum esse, quod quis velit sibi fieri (Quae sententia et similes, quas legem naturae vocamus, sunt fundamentum humani iuris et omnium bonorum operum), tamen adeo corrupta et caeca est vitio diaboli humana ratio, ut illam cognitionem secum natam non intelligat aut, si etiam admonita verbo Dei intelligat, tamen scienter (tanta est potentia Satanae) eam negligat et contemnat" (WA 40 II, 66, 34ff.).

Hvad Luther her tænker på synes dog ikke at være selve erkendelsen, men snarere forholdet til det erkendte⁷⁶. Syndefaldets fordærv er ikke et fordærv af erkendelsen, men et fordærv af det umiddelbare forhold til Guds vilje, som var kendetegnende for mennesket inden syndefaldet. Det er dette umiddelbare forhold til Guds vilje, som Luther anser for fordærvet ved syndefaldet⁷⁷. Det naturlige menneske erkender

75

Når Arnold kan anføre at "...Wo der Reformator seinen Spott ausgiesst über das 'dictamen naturale rectae rationis', über das 'lumen naturae', da geschieht es immer im Hinblick auf eine nach seiner Ansicht pelagianische Gnadenlehre" (1936, p. 81), synes det ikke at tage højde for radikaliteten i Luthers udsagn. Når Luther udtrykker en kritisk holdning til den naturlige sædelighed, giver han udtryk for hans opfattelse af menneskets grundsynd, dets superbia. Luther giver ikke udtryk for en kritisk holdning til loven som sådan, men derimod det naturlige menneskes misforståede, "loviske" forhold til loven. Arnold har derimod ret, når han på samme sted anfører, at det sker "...im Hinblick auf Fragen des Glaubens und der Rechtfertigung". Cf. endvidere **Olsson** (1948, pp. 84ff.), **Althaus** (1962, pp. 66f.), **Olsson** (1971, pp. 323ff.) og **Hakamies** (1971, p. 120 (note 41)).

76

Det er samme opfattelse af Luther, som Olsson giver udtryk for, når han siger "Durch das natürliche Gesetz hat er zwar Kenntnis davon, dass dies eine Forderung teils im Verhältnis zu Gott, teils im Verhältnis zum Nächsten an ihn richtet. Aber in seiner Verkehrtheit beherrscht ihn die Vorstellung, dass er durch Leistungen vor Gott dessen Wohlgefallen erringen soll, die Einstellung also, dass er sich selber vor Gott behaupten soll" (1971, p. 166).

77

Det er et grundanliggende i Olssons arbejde (1971) at redegøre for, hvorledes Luther

lovens krav, men ikke Guds godhed⁷⁸. Det naturlige menneskes erkendelse af loven får derved karakter af en kødets klogskab, *prudentia carnis* (WA 39 I, 82, 15ff.: *Natura enim vitio originalis Peccati corrupta et excaecata non potest ultra et supra opera ullam iustificationem imaginari aut concipere*; 40 I, 504, 32ff.; 40 II, 71, 22ff.)⁷⁹. Ved Luthers sondring mellem erkendelsen før og efter syndefaldet må fordærvets karakter derfor siges at være af teologisk snarere end epistemologisk art⁸⁰.

I umiddelbar forlængelse af spørgsmålet om Faldets betydning for fornuften melder der sig et andet afgørende spørgsmål. Spørgsmålet melder sig, om Luther sonder mellem en naturlig lov før Faldet og efter Faldet. Skelner Luther mellem en absolut og relativ naturret? Skelner han mellem en guddommelig og verdslig naturret? Vi berører her spørgsmål, der har påkaldt sig en betydelig diskussion. Det er blevet hævdet, at Luther skulle skelne mellem en absolut og relativ naturret. Den absolutte naturret identificeres med Bjergrædikenens etik, hvor den relative identificeres med

sonder mellem menneskets erkendelse af Guds vilje og loven. Guds vilje kommer til udtryk ved sammenhængen mellem lov og evangelium, hvor loven alene viser Gud som den dømmende og straffende. Hvor mennesket levede i umiddelbar overensstemmelse med Guds vilje før syndefaldet (121), erkender det naturlige (dvs. faldne) menneske ikke Guds vilje, men alene loven. Det naturlige menneske erkender ikke Gud som den kærlige og nådige Gud, men alene Gud som den straffende og dømmende (121). Denne sondring betyder også, at Luther ikke finder en "objektiv orden" i fornuften (i modsætning til Melanchthon (122))(119ff).

⁷⁸

Se Olsson (1971, p. 31) for en række henvisninger

⁷⁹

Jvf. Haikola, 1958, pp. 113ff; Josefson, 1943, pp. 65ff; Althaus, 1962, p. 68

⁸⁰

Der består her en lighed mellem Luther og Melanchthon. Både Luther og Melanchthon betoner, at det afgørende ikke er fordærvet af erkendelsen. Melanchthon betoner, at menneskets erkendelse af den naturlige lov ikke er fordærvet. Det er derimod menneskets vilje (cf. 3.1.1.2.). For både Luther og Melanchthon tillægges Faldet derfor afgørende betydning i forbindelse med den naturlige lov. Der gør sig dog samtidig afgørende forskelle gældende mellem Luther og Melanchthon i dette spørgsmål. Dette udspringer særligt af deres begrundelse for den naturlige lov. Luthers voluntaristiske begrundelse betyder, at han kan tale om fordærvet af mennesket, uden at dette influerer på menneskets erkendelse af den naturlige lov. Den naturlige lov har sit grundlag i Guds vilje, ikke menneskets natur. Melanchthon har imidlertid en ontologisk begrundelse, hvilket implicerer en forskel til Luther i spørgsmålet om Faldet og fordærvet af mennesket. For en videre diskussion af dette spørgsmål, se 3.1.1.2..

Dekalogen. Hvor den absolutte naturret gør sig gældende for den kristne etik, gør den relative sig gældende for "... [die] Ethik des Amtes". Denne sondring betyder samtidig en skelnen mellem kristenmenneskets personlige og sociale relationer. Luther gør efter denne opfattelse en dobbeltmoral gældende. Det er særligt Ernst Troeltsch som har fremhævet denne tolkning af Luther⁸¹. En yderligere sondring er den mellem den guddommelige og verdslige naturret, som er blevet fremført af Johannes Heckel⁸². For denne opfattelse er Luthers forestilling om de to regimenter afgørende. Det hævdes, at der gælder to forskellige retsnormer for de to regimenter.

81

Se Troeltsch (1911, pp. 181f), (1912, pp. 486ff (særligt note 223 og 225)) og (1913, p. 161). Hverken Holl (1932, p. 481 (note 2)), Althaus (1965, p. 37) eller Olsson (1971, pp. 167ff.) finder dog en sådan sondring hos Luther. Olsson har en interessant diskussion af Troeltsch og Holl, hvor han hævder, at de grundlæggende stemmer overens. Troeltsch forestiller sig den kristelige etik som noget andet end Dekalogen. Holl fremhæver på den anden side det kristne kærlighedsbud som noget andet end den naturlige lov (Dekalogen). Olsson fremhæver med rette sin afvisning af begge disse tolkninger. "Im Hinblick auf diese von Troeltsch und Holl berührten Fragen muss vor allen Dingen betont werden, dass es sich nach Luthers Anschauung realiter so verhält, dass das natürliche Gesetz, der Dekalog und die Gebote der Bergpredig (bzw. des Neuen Testaments) and und für sich identisch sind, und mit ein und demselben Begriff erfasst werden, nämlich dem Begriff des Gesetzes" (p. 168f.) (1971, pp. 167ff). Se også **Lau** (1933, pp. 62ff) og **Heckel** (1953, p. 88) for en diskussion af spørgsmålet om sondringen mellem en absolut og relativ naturret.

82

Cf. Heckel (1952, pp. 45ff.; 1953 (særligt pp. 31-135)). Heckel har øvet en betydelig indflydelse, hvorfor man i flere nyere redegørelser for Luthers forståelse af den naturlige lov kan møde denne opfattelse. Dette gør sig gældende hos fx Scherzer (1972, pp. 257ff.) og Ilting (1983, p. 69). Heckels opfattelse er dog også blevet imødegået af flere, bl.a. Lau (1956), Schloemann (1961, pp. 13ff., 17, 31f.), **Althaus** (1956; 1965, p. 37) og senest **Wagner**: "Luther kann zwar davon sprechen, Reich Christi wie Reich der Welt müssten gleichermassen "seyne gesetz unnd rechte haben" (WA 11,262). Aber bei derartigen Aussagen ist zu beachten, dass *die dem Reich Christi geltend Rede von Recht und Gesetz metaphorisch zu verstehen ist* [min fremhævelse]. Denn Luther stellt immer wieder in aller Deutlichkeit heraus, dass das geistliche Regiment einzig und allein im Wort Gottes gründe, so dass die rechten Christen "alleyn mit Gottis Wort (zu) regirn" (WA 11,271; vgl. 12,330) seien. Wird der metaphorische Charakter der auf das geistliche Regiment bezogenen Rede von Recht und Gesetz übersehen, so lässt sich die Interpretation des lutherischen Rechtsdenkens von Äquivokationen leiten, die es dann berechtigt erscheinen lassen, analog zu den beiden Reichen "auch eine zweifache Art Naturrecht" (Heckel, *Lex Charitatis*) anzunehmen" (1994, pp. 154f.).

Der gælder således en retslig norm for det verdslige regimente (den verdslige naturret), en anden for det åndelige (den guddommelige naturret). Den verdslige naturret er infralapsarisk, hvor den guddommelige naturret stemmer overens med den supralapsariske naturret.

Overfor disse forståelser af den naturlige lovs dobbelthed er det afgørende at understrege, at Luther ikke forestiller sig en sådan dobbelthed⁸³. Luther bruger ganske vist gentagne gange forskellige udtryk for den naturlige lov, således at man let foranlediges til at antage, at dette afspejler en dobbelthed i naturloven. Det er afgørende at understrege, at dette ikke er tilfældet. Luther forestiller sig gennemgående et dobbelt aspekt ved den naturlige lov. Luther kan gennemgående anvende en dualistisk terminologi ved sin omtale af LN. Denne nomenklatur er dog ikke ensbetydende med en real dualisme. Luthers dualistiske fraseologi betyder ikke, at han opfatter den naturlige lovs væsen som dobbelt. Der er tale om en terminologisk, ikke en real sontring. Den naturlige lov er gennemgående opfattet som en enhed, om end han gentagne gange anvender en dualistisk betegnelse. Luthers lovopfattelse er karakteriseret ved enhed. Det er hele tiden den samme, uforandrede, realt udifferentierede lov Luther taler om⁸⁴.

Disse sidste spørgsmål om Luthers sontring mellem to naturlige love har i nogen grad grebet ind over spørgsmålet om indholdsbestemmelsen. Det er derfor naturligt, at vi nu orienterer afhandlingen mod Luthers forståelse af den naturlige lovs indhold.

83

"So besteht nach Luthers Anschauung kein Unterschied zwischen dem natürlichen Gesetz, dem Dekalog und den Geboten der Bergpredigt (des Neuen Testaments); das ist für Luther kein Problem. Dagegen besteht aber (...) ein entschiedener Unterschied zwischen einerseits Gottes Befehl im Gesetz, mag dieser nun im natürlichen Gesetz, im Dekalog oder in den Geboten des Neuen Testaments ergehen; und andererseits der Auffassung des natürlichen Menschen vom Gesetz, auch hier; in welcher Form immer es ihm entgegentreten mag. Ein Ding ist, was Gott im Gesetz befiehlt, ein anderes, wie der Mensch das Gesetz auffasst. Dieser Unterschied und kein anderer ist es, der für Luthers Auffassung des Gesetzes entscheidend ist" (Olsson, 1971, pp. 170f).

84

"Bei ihm [Luther] ist weder von dem, was man absolutes und relatives Naturrecht genannt hat, die Rede, noch unterscheidet er "das göttliche, geistliche Naturgesetz" und das "weltliche Naturrecht". Das natürliche Recht ist für ihn eine undifferenzierte Einheit" (Althaus, 1965, p. 37).

Det vil her blive tydeligt, hvordan Luther ikke sondrer indholdsmæssigt mellem loven i dens forskellige udtryksformer.

2.1.2. Indholdsbestemmelsen af den naturlige lov

På baggrund af redegørelsen for Luthers skabelsesteologiske begrundelse for den naturlige lov (og den deri indeholdte fornuftsbetoning) vil vi nu vende os imod nogle indholdsmæssige spørgsmål, idet vi dog fokuserer på de aspekter, der har betydning for denne afhandlings anliggende. Luthers indholdsbestemmelse af den naturlige lov er ikke karakteriseret ved en bestemmelse af partikulære naturrettslige sætninger. Det centrale i Luthers bestemmelse af den naturlige lovs indhold er fremhævelsen af fundamentale etiske normer. Dette viser sig ved hans redegørelse for forholdet mellem den naturlige lov og (i) de bibelske etiske anvisninger og (ii) den positive, humane lov. Vi vil derfor fokusere på disse to områder i dette afsnit.

2.1.2.1. Den naturlige lov, Moseloven, Dekalogen, næstekærlighedsbudet og den gyldne regel

I overensstemmelsen med traditionen kan Luther tale om både den naturlige og guddommelige lov, som både hedninger, tyrker og jøder må holde (WA 18, 307, 23ff.: Nu dis ist alles gesagt von gemeynem göttlichen und natürlichen recht, das auch Heyden, Türcken und Juden hallten müssen; 30 III, 207, 15). Med denne sondring skelner Luther dog ikke mellem to indholdsmæssigt forskellige love, men alene mellem deres forskellige udtryksformer. Luther forstår den guddommelige lov som den naturlige lov i dens bibelske skikkelse og formuleringer. Den naturlige lov forstås som den egentlige grundlæggende lov. Luther kan derfor også tale om den naturlige lov som korrektiv til den bibelske lov. Det forpligtende er, hvad der stemmer overens med LN (WA 16, 394, 19ff.; 18, 81, 18ff.: Warumb hellt und leret man denn die zehen gepot? Antwort: Darumb, das die natürlichen gesetze nyrgent so feyn, und ordenlich sind verfasst als ynn Mose, Drumb nympt man billich das exempel von Mose).

Luther identificerer den bibelske lov med den naturlige og opfatter den bibelske lovs væsentligste betydning som genkaldelse af den naturlige lov. Luther kan i den

forbindelse referere til Faldet og den formørkede erkendelse af den naturlige lov⁸⁵. For at genkalde erkendelsen af den naturlige lov må der en ydre foranledning til. Dekalogen repræsenterer en sådan ydre gengivelse af den naturlige lov, hvorfor den har denne funktion at genkalde erkendelsen af den naturlige lov (WA 16, 447, 22ff.; 18, 80, 38). Samme funktion kan Luther tilskrive forkyndelsen af loven (WA 16, 447, 35ff.; 18, 80, 38) og de politiske love⁸⁶. Loven er i dens forskellige skikkelser identisk med den naturlige lov, hvorfor den også kan genkalde denne.

"Sonst, wo es nicht ym hertzen geschrieben stünde, müst man lange gesetz leren und predigen, ehe sichs das gesissen an neme. Es mus es auch bey sich selbs also finden und fulen, Es würde sonst niemand keyn gewissen machen, Wie wol der teuffel die hertzen so verblend und besitzt, das sie solch gesetz nicht allzeyt fulen, drumb mus man sie schreyben und predigen, bis Gott mit wircke und sie erleuchte, das sie es ym hertzen fulen, wie es ym wort lautet" (WA 18, 80, 35ff.)

Denne funktion gælder for Guds bud i det hele taget og dermed også for de nystamentlige etiske forskrifter⁸⁷. Mest markant er dog Luthers understregning af, at dette gælder for moseloven og Dekalogen. Luther opfatter Dekalogen som identisk

85

Der gør sig en vis spænding gældende i Luthers forståelse af erkendelsens fordærv. Vi anførte ovenstående, at Luther ikke forestillede sig et epistemologisk fordærv i forbindelse med Faldet, men snarere et teologisk (cf. 2.1.1.2..). Ved sin begrundelse for den naturlige lovs positive skikkelser fremhæver Luther imidlertid formørkelsen af denne erkendelse. Luther synes at forestille sig, at der med Faldet er tale om en formørkelse snarere end et egentligt fordærv af erkendelsen. Skønt Luther således forestiller sig en formørket erkendelse, betyder dette dog ikke, at mennesket qua menneske har en formørket erkendelse.

86

Cf. Althaus: "Neben die Verkündigung des Wortes tritt die Gesetzgebung der Obrigkeit und die Ausübung ihrer Strafgewalt. Auch sie sollen die Menschen and das natürliche Gesetz in ihren Herzen erinnern" (1965, p. 35).

87

Cf. e.g. Lau (1933, p. 41) og Althaus (1965, p. 36).

med LN (WA 18, 81, 4)⁸⁸. Dette gælder ikke blot lovens anden tavle, men tillige den første (WA 16, 379, 5ff.; 18, 80, 18f.; 18, 81, 16; 39 I, 454, 4ff.)⁸⁹. Den naturlige lov er identisk med begge Dekalogens tavler eller snarere kommer finest til udtryk i Dekalogens to tavler. Luther opfatter Dekalogen som den fineste formulering af indholdet i LN (WA 18, 81, 18ff.). Dekalogens væsentlige indhold er dog LN. Derfor tillægger Luther også den naturlige lov større betydning end den faktiske skikkelse, som Dekalogen udgør (WA 16, 380, 9ff.)⁹⁰.

88

Luther og Melanchthon stemmer overens i forståelsen af den naturlige lov som identisk med Dekalogen. For Melanchthon er der dog tale om en skærpelse af denne forestilling. Melanchthon forestiller sig Dekalogen som et mønster på den naturlige lov, som han knytter an til i en nærmere bestemmelse af den naturlige lovs indhold. Hermed viser der sig en afgørende forskel mellem Luther og Melanchthon i deres forståelse af den naturlige lovs indhold. Luthers forståelse af den naturlige lovs indhold angiver en fremhævelse af principielle og grundlæggende normer. Melanchthons forståelse fremhæver derimod mere partikulære sætninger og et nærmere specificeret indhold. Melanchthons forståelse fremhæver dermed den praktiske og retslige anvendelighed af den naturlige lov. Cf. 3.1.2. for Melanchthons forståelse.

89

Der viser sig her, hvorledes der i Luthers forståelse af den naturlige lov også er indeholdt en forestilling om den naturlige gudserkendelse. Dekalogen i dens helhed erkendes af den naturlige fornuft. Afgørende er det dog, at ligesom det var tilfældet for den naturlige loverkendelse, bliver der også her tale om en falsk erkendelse. Gud erkendes ikke som den nådige Gud, men alene som den dømmende og straffende. Cf. endvidere **Arnold** (1936, pp. 16ff.), **Josefson** (1943, pp. 9ff.) og **Althaus** (1962, pp. 27ff.) for en diskussion af denne naturlige gudserkendelse. Vi kan ikke behandle det yderligere her.

90

I denne opfattelse adskiller Luther sig fra Bucer, en adskillelse der har betydning for deres politiske tanker. Luthers opfattelse er bestemt ikke biblicistisk, og han tillægger den naturlige lov væsentlig betydning. Bucer kan derimod karakteriseres som biblicist, da han tillægger den bibelske lov helt anderledes normativ betydning end tilfældet er for Luther (cf. 4.1.2.). Der er hos Bucer heller ikke nogen egentlige overvejelser om LN i forhold til den bibelske lov. LN er i det hele taget ikke af nogen væsentlig betydning for Bucer. Luthers opfattelse har dog en væsentlig grad af lighed med **Hooker**. Et grundanliggende i Hookers "Laws of Ecclesiastical Polity" er kritikken af puritanernes biblicisme (cf. 5.1.). Indeholdt i denne kritik er en betoning af, at de bibelske foreskrifter ikke skal tages for pålydende uafhængigt af fornuften (LEP 3, 11, 1ff.). **Thompson** har også påpeget denne sammenhæng mellem Luther og Hooker (1984, p. 86).

"Das aber wir Heyden ein gesetz haben, das leret uns unser eygen gewissen und vernunfft, wie auch Sant Paulus zun Römern am Ersten spricht (...) Derhalben wenn gleich Mose das gesetz nie geschrieven hette, so haben doch alle menschen das gesetz von natur ynn yhren hertzen geschrieven, Gott aber hat den Jüden auch ein geschrieven gesetz, das ist die Zehen gepot geben zum uberflus, welche auch nichts anders sind denn das gesetz der natur, das uns natürlich ynn hertz geschrieven ist. Was nu Moses geschrieven hat ynn den Zehen gepoten, das fülen wir natürlich ynn unserm gewissen Röm. 2." (WA 16, 431, 14ff.)

Luther kan derfor også sige om dele af moseloven og Dekalogen, at de alene er jødernes "Sachssenspiegel" (WA 16, 371, 4ff.; 16, 390, 1ff.; 18, 81, 14ff.; 30 I, 174, 28ff.)⁹¹. Dekalogen angår som sådan ikke den kristne (WA 16, 394, 19ff.; 16, 424, 11ff.; 16, 429, 26ff.; 16, 431, 12). Moseloven og Dekalogen opfatter Luther i den forbindelse som jødiske verdslige love, der eksemplificerer den naturlige lov, men ikke har bindende autoritet i kraft af deres bogstavelige skikkelse. Den naturlige lov bør som korrektiv være bestemmende for, hvad der i moseloven er forpligtende for det kristenmenneske, der står udenfor denne oprindelige politiske og sociale kontekst (WA 16, 394, 19ff.; 16, 424, 11ff.)⁹². Luther ser derfor heller ikke noget principielt til hinder for, at den kristne kan opstille nyere og klarere dekaloger (WA 39 I, 47, 25ff.).

91

Arnold har ret i sin afvisning af Holl's Luthertolkning mht. dette "eigentümlich jüdische". Luthers opfattelse af dele af dekalogen som særligt jødisk er ikke ensbetydende med, at han ikke samtidig anerkender en naturlig lov som gælder til alle tider og for alle mennesker (1936, pp. 92ff.).

92

Luthers afvisning af den mosaiske lov som gyldig verdslig lov for andre end jøderne er et punkt, hvor den unge Melanchthon adskiller sig fra Luther. Melanchthon fremhæver i 1521 den mosaiske lov som gyldig retsnorm (StA 2, 132) (cf. 3.1.2.1.). Melanchthon trak dog siden denne forestilling tilbage. Vi genfinder dog idéen hos Bucer. Bucer kan således i flere tilfælde argumentere for den mosaiske lovs retslige gyldighed (cf. 4.1.2.).

Luthers forståelse af den naturlige lov som grundnormen for Dekalogen træder også frem ved hans fremhævelse af næstekærlighedsbudet og den gyldne regel som den naturlige lovs fundamentale indhold. Den naturlige lovs indhold sammenfattes for Luther i næstekærlighedsbudet og den gyldne regel (WA 17 II, 102, 4ff.; 18, 80, 28ff.; 40 II, 71, 22ff.).

"Also ist das auch nicht alleyn Mose gesetz, Du sollt nicht morden, ehebrechen, stelen (...) sondern auch das naturlich gesetze ynn ydermans hertze geschrieben, wie Paulus Ro. 2. leret. Auch Christus Matth. 7. selbst fasst alle propheten und gesetze ynn dis naturliche gesetze: 'Was yhr wollet, das euch die leutte thun sollen, das thut yhr uch yhnen', Denn das ist das gesetz und die propheten. Also thut auch Paulus Ro, 13., da er alle gepot Mosi ynn die liebe fasset, wilche auch naturlich das natur gesetz leret: 'Liebe deynen nehisten wie des selbst'". (WA 18, 80, 28ff.)

Luther kan derfor også identificere den naturlige lov med Dekalogen, næstekærlighedsbudet og den gyldne regel (WA 16, 431, 24ff.; 16, 512, 20ff.; 16, 525, 17ff.)⁹³.

2.1.2.2. Den naturlige lov og den positive lov

Ligesom dette er tilfældet med Dekalogen, gør det samme sig også gældende for den positive, humane lov. Den positive lov, der formuleres i et retssamfund, adskiller sig i denne henseende ikke fra Dekalogen. De positive love giver udtryk for den naturlige lov og bør derfor også korrigeres i forhold til denne (WA 11, 279, 24ff.; 11, 280, 12ff.; 17 II, 102, 11; 30 II, 562, 10)⁹⁴. Det er i denne sammenhæng, at Luthers tanker om

⁹³

Vi kan ikke her gå nærmere ind på en redegørelse for Luthers bestemmelse af den naturlige lovs indhold. Vi har med de anførte bemærkninger fremhævet det, der er væsentligt for nærværende afhandling. For en videre redegørelse for den naturlige lovs indhold, se Althaus (1965, pp. 36f.) og Andersen (1993, pp. 88ff.).

⁹⁴

billigelsen, *epikeia* har sin plads. For de positive love gælder der, at de ikke kan rumme foreskrifter for enhver tænkelig situation, hvorfor der må foretages en tilpasning til det enkelte tilfælde (WA 10 III, 381, 31ff.; 11, 272, 13ff.; 19, 631, 15ff.; 19, 632, 11ff.; 40 II, 144, 27ff.). Billigelsens væsentlige indhold opfatter Luther som kærligheden og dermed som lovens grundnorm. Luther kan derfor også henvise til kærlighedsbudet som lovens grundlæggende fordring (WA 17 II, 91, 12ff.; 17 II, 100, 6ff.; 18, 80, 33ff.).

At Luther således kan henvise til kærlighedsbudet som lovens grundlæggende fordring, rejser spørgsmålet om, der gives en særligt kristelig ret. Dertil må der svares benægtende. Luther forestiller sig ikke en særligt kristelig ret, men derimod al lov som grundlæggende naturlig⁹⁵. Når Luther enkelte steder tilsyneladende forestiller sig en særlig kristelig ret (WA 15, 294, 31; 18, 310, 17), må hans omtale af den kristelige ret her forstås som det særlige forhold, den kristne har til loven. I kraft af den kristnes genfødsel forvandles den kristnes forhold til loven. Når Luther i den anførte passage synes at forestille sig en særligt kristelig ret som ensbetydende med villigheden til lidelse, synes det at hænge nøje sammen med et *theologica crucis* aspekt ved Luthers opfattelse af den kristnes forhold til loven⁹⁶.

Luthers bestemmelse af den naturlige lovs indhold har afdækket dette indhold som identisk med fundamentale etiske normer. Samtidig har vi set, hvordan der hos Luther er tale om et samtidigt naturligt og guddommeligt lag i den naturlige lov. Den

Cf. endvidere Lau (1933, pp. 37ff.) og Althaus (1965, p. 33).

⁹⁵

Der bør dog her gøres opmærksom på en vanskelighed i denne opfattelse af loven som i sit inderste væsen naturlig. Det er mest korrekt at sige, at der består en dobbelthed her i Luthers opfattelse. Hvor det er ganske rigtigt, at Luther et betydeligt antal gange foretager en identifikation, er det vigtigt samtidigt at huske de steder, hvor Luther fremhæver Guds aktive overbringelse af loven (cf. e.g. WA 16, 364, 24ff.). For Luther er det således vigtigt at fremhæve lovens naturlighed, men også Gud som aktør og giver af loven. Denne dobbelthed synes tildels at hænge sammen med Luthers voluntaristiske begrundelse.

⁹⁶

Se Althaus, 1965, pp. 39ff. Jeg følger her delvist Althaus. Jeg må dog afvise hans opfattelse af, at Luther skulle forestille sig en særligt kristelig ret. Luther forestiller sig ikke nogen særlig kristelig ret, men derimod et særligt kristeligt forhold til den ene og samme naturlige ret.

naturlige lov forstås hos Luther som samtidigt naturlig og guddommelig. Denne afgørende dobbelthed og dog enhed møder vi også i Luthers statstanker, som vi nu vender os mod. Det gælder også for statsmagten, at Luther forestiller sig guddommeligheden og naturligheden som indeholdt i hinanden.

2.2. Forståelsen af den politiske øvrigheds legitimitet

I dette afsnit vil vi forsøge at vurdere sammenhængen mellem Luthers opfattelse af den naturlige lov og den politiske øvrigheds legitimitet. Efter at have forsøgt at besvare spørgsmålet om Luthers forståelse af den naturlige lov vil vi nu bestræbe os på at redegøre for, hvorledes denne opfattelse hænger sammen med hans opfattelse af statsmagtens retsmæssighed.

Også i dette spørgsmål gør der sig en karakteristisk terminologisk vanskelighed gældende. Luther er ikke først og fremmest politisk tænkter, hvorfor der ikke gør sig egentligt statsteoretiske overvejelser gældende⁹⁷. Dette er en del af forklaringen på den tilsyneladende uproblematiserede brug af datidens betegnelse af øvrigheden, "*die Oberkeit*" eller "*die Obrigkeit*"⁹⁸. Luther synes gennemgående at anvende disse gængse betegnelser, uden at det skyldes dybere teoretiske eller terminologiske overvejelser⁹⁹. Denne uklare terminologi rummer samtidig væsentlige aspekter ved Luthers opfattelse af øvrigheden. Øvrigheden og det verdslige rige er for Luther ikke blot det politiske regimente, men også det forhold, der gør sig gældende indenfor en familie, i en skole eller en arbejdssituation. I alle disse situationer er der for Luther tale om en øvrighed, der hver for sig i sit væsen afspejler enhver anden øvrighed¹⁰⁰.

En andet bemærkelsesværdigt træk, der følger af, at Luther ikke kan karakteriseres som politisk tænkter, er, at han heller ikke har teoretiske overvejelser om

⁹⁷

Således også Jordan (1917, p. 188).

⁹⁸

Cf. endvidere Olsson (1934, p. 29)

⁹⁹

Vi kan derfor tilslutte os Thompsons vurdering (1984, pp. 62f.).

¹⁰⁰

Cf. også Elert (1953, p. 46).

statsmagtens tilblivelse¹⁰¹. Der er hos Luther ikke nogen overvejelser om en førststatslig tilstand¹⁰². Dog er der en vis uklarhed i forbindelse med hans forståelse af statsmagtens oprindelse som supra- eller infralapsarisk. I Luthers store Genesisforelæsning (1535-45) kan han i forklaringen til Genesis kap. 2,4 sige:

"Ita hic textus vere ad Ecclesiam seu Theologiam pertinet. Postquam enim Deus homini dedit politiam et oeconomiam, ac constituit eum in Regem creaturam addito etiam praesidio ad hanc corporalem vitam conservandam arbore vitae, Nunc ei quasi templum aedificat, ut colat Deum, ut Deo gratias agat, qui ista omnia sic benigne largitus est" (WA 42, 72, 13ff.).

Den forståelse, der her kommer til udtryk, stemmer overens med den forestilling, der kommer til udtryk i udlægningen af salme 127,1 (1532/33 [1540]): "Ergo cum conditae sint Politiae et Oeconomiae, cum leges et artes divina ordinatione cum

101

Skinner har ret i at Allen går for vidt i sin vurdering af Luther når han siger: "He [i.e. Luther] dealt hardly at all with any problem of politics except as far as circumstances forced him to do so. He never thought at all in terms of the State. In the State he took no interest...he did not concern himself with any question of the nature or derivation of authority" (Allen, 1928, p. 18). Dog må det samtidigt understreges, at selv om Luther ganske vist kraftigt understregede statsmagtens guddommelige oprindelse (Skinner, 1978, 2, p. 15: "Luther could scarcely be more explicit in acknowledging that all political authority is derived from God"), skal dette dog ikke læses som udtryk for, at statsteoretiske overvejelser har været Luthers primære anliggende. Luthers hovedanliggende var gennemgående kirkeligt og teologisk. Se også **Hillerdal** (1954, pp. 53ff.) og **Thompson** (1984, p. 5.).

102

Luther adskiller sig her skarpt fra den kontraktteoretiske forestilling, der netop lægger afgørende vægt på en førststatslig tilstand hvor statsmagten har sin oprindelse. Vi må derfor også afvise at der hos Luther skulle gøre sig forestillinger om en førststatslig tilstand gældende. Dette synspunkt kommer bl.a. til udtryk ved Holl, når han siger: "Den vorstaatlichen Zustand vermag Luther sich nur als einen Krieg aller gegen alle vorzustellen" (1932, p. 253). Denne "hobbesianske" læsning af Luther må afvises. Som vi skal se synes der ganske vist at være delvist sammenfald i Luthers og Hobbes' antropologiske anskuelser, men der kan ikke fremvises nogen kontraktteoretiske, førststatslige overvejelser hos Luther. At tale om Luthers førststatslige overvejelser er at læse en senere forestilling ind i Luther.

homine concreatae sint..." (WA 40, 3, 222, 35f).

Overfor disse bemærkninger, der synes at angive statsmagtens supralapsariske begrundelse, er der en række andre, der angiver statsmagtens infralapsariske begrundelse og nødvendighed. Grundet det faldne menneskes fordærv måtte Gud indsætte en øvrighed, der kunne beskytte menneskene mod hinanden.

"Weil denn Gott die welt nicht wil wu(e)st und leer haben, sondern hat sie geschaffen, das menschen drauff wonen und das land erbeiten und fu(e)llen sollen, wie Gene. am ersten stehet, Und solchs alles nicht mag geschehen, wo kein friede ist, wird er gezwungen als ein schepffer sin eigen geschepffe, werck und ordnung zu erhalten, das er oberkeit mus einsetzen und erhalten und yhr das schwerd und gesetze befehlen, das sie alle, die yhr nicht gehorchen, to(e)dten und straffen solle, als die auch widder Gott und seine ordnung streben und des lebens nicht werd sind" (WA 31 I, 192, 25ff.).

Uden statsmagten ville menneskene fortærre og ødelægge hinanden, de ville være som vilde dyr overfor hinanden¹⁰³.

103

Spørgsmålet om statsmagtens supra- og infralapsariske begrundelse deler forskningen. Blandt dem, der regner med, at Luther forestiller sig en statsmagt før faldet, kan regnes Elert (1953, pp. 56f), Ernst Wolf (1962, p. 234), Lau (1956, p. 78). Blandt dem, der betoner statsmagtens infralapsariske begrundelse, kan nævnes Heckel (1953, pp. 71ff), Bornkamm (1955, p. 27) og Althaus (1965, pp. 116ff).

Vi er selv af den opfattelse, at der er tale om et både-og. Mennesket er i følge Luther skabt som fornuftsvæsen. Netop fornuftsevnen er afgørende i spørgsmålet om statsmagten og øvrigheden indenfor andre områder. Øvrigheden hører som sådan ind under fornuftens område. I denne forstand er statsmagten at forstå som supralapsarisk. På den anden side er det afgørende, at tvangskaracteren (*ius gladii*) er nødvendig efter faldet. Det mest grundlæggende træk i Luthers statsopfattelse er således infralapsarisk. Det er således vores opfattelse, at mennesket før faldet er skabt med de evner, der er nødvendige for opretholdelsen af en legitim statsmagt (hvorfor statsmagtens grundlag kan siges at være infralapsarisk), men at statsmagten, som den fremtræder i en falden verden, er begrundet i Guds infralapsariske indstiftelse af statsmagtens tvangskaracter. Denne opfattelse, mener vi, rummer de

På denne baggrund fremkommer Luthers karakteristiske opfattelse af statsmagten. Luther forestiller sig statsmagten som på en gang guddommelig og naturlig¹⁰⁴. Hvorledes dette forholder sig, vil vi nu forsøge at redegøre for. Vi vil først vende os mod Luthers opfattelse af statsmagtens guddommelighed.

2.2.1. Den politiske øvrigheds guddommelighed

For Luther er statsmagten guddommelig i den forstand, at den politiske magt stammer fra Gud. Den politiske magt og legitimitet er begrundet i Guds vilje (WA 11, 247, 21; 19, 626, 22ff.; 31 I, 191, 35f; 40 III, 268, 17ff.: Dominus igitur est, qui dat obedientes cives et conservat populum, qui naturaliter odit Magistratus. Omnes enim volunt esse liberi et aegre ferunt legum vinculis licentiam constringi)¹⁰⁵. Denne vurdering gør sig gældende for en række ordninger, som er indstiftet af Gud til opretholdelse af verden. Efter Luthers opfattelse er der således en række skabelsesordninger, hvorigennem Gud opretholder og styrer verden. Statsmagten er en af disse ordninger¹⁰⁶.

ellers tilsyneladende modsætningsfyldte udsagn. Se også **Hillerdal** (1954, pp. 53f. (note 6)), **Thompson** (1980, p. 58; 1984, pp. 66f.) for opfattelser, der nærmer sig vores.

104

Der forekommer her en afgørende og bemærkelsesværdig parallelitet mellem hans opfattelse af LN og statsmagten. Begge forstås således som værende på en gang guddommelige og naturlige. Disse to sider ved opfattelsen af henholdsvis LN og statsmagten er ikke i modsætning til hinanden, men er indeholdt i hinanden.

105

Når man i den politiske teori skelner mellem statsmagtens begrundelse fra neden eller fra oven, må Luther bestemt henregnes under den sidste type. Den moderne idé om samfundskontrakten er derimod et klart eksempel på en begrundelse fra neden. Det er en grundtanke ved idéen om samfundskontrakten, at statsmagtens legitimitet ikke beror på, at Gud har indsat en øvrighed. Det bærende grundlag ved den moderne idé om samfundskontrakten er menneskernes indbyrdes opgivelse af suveræne, individuelle rettigheder. Statsmagtens legitimitet beror her på dens evne til at forsvare individernes interesse og naturlige rettigheder. Vi har hermed peget på en fundamentalt afgørende forskel mellem Luther og repræsentanterne for den moderne idé om samfundskontrakten. Vi møder ikke nogen forestillinger hos Luther, om at statsmagten forsvare individernes naturlige rettigheder. En sådan forestilling er fjern for Luther. Se endvidere 6.2.2.2.1. for en redegørelse for den moderne idé om samfundskontrakten.

106

2.2.1.1. Den politiske øvrighed som indsat af Gud

En væsentlig begrundelse for Luthers opfattelse af øvrigheden som indsat af Gud er den bibelske begrundelse. Luther henviser særligt til Rom. 13,1 og 1. Pet. 2,13f (WA 6, 409, 31ff.; 10 III, 381, 20ff.; 11, 247, 21ff.; 18, 391, 32; 19, 625, 20: das schwerd ist von Gott eingesetzt die bösen zu straffen, die frumen zu schutzen und fride hand zu haben, Ro. 13., 1. Pet. 3 [1. Pet. 2]; 31 I, 195, 14), men også Matt. 22,21 (WA 31 I, 195, 14) og Gen. 9,6 (WA 11, 248, 4; 24, 203, 13; 42, 361, ff.: Ergo locus hic diligenter notandus est, quo Deus Magistratum constituit, non tantum, ut de vita iudicet, sed etiam de inferioribus, seu infra vitam positis: Ut magistratus puniat inobedientiam liberorum, furta, adulteria, periuria, In summa, ut puniat omnia peccata, quae in secunda tabula prohibentur. Qui enim vitae iudicium concedit, etiam inferiorum rerum iudicium permittit).

Luther opfatter således den politiske øvrighed som en guddommelig ordning (WA 11, 247, 21: Auffß erst müssen wyr das weltlich recht und schwerd wol gründen, das nicht yemand dran zweyffel, es sey von Gottis willen und ordnung ynn der welt; 19, 629, 14ff.; 19, 653, 5ff.; 30 II, 554, 35ff.; 31 I, 190ff.; 40 III, 208, 31f; 40 III, 214, 20; 40 III, 267, 30ff.; 51, 238, 19ff.; BSLK, 524f). Øvrigheden er indsat af Gud (WA 19, 625, 20ff.; 19, 629, 22ff.; 30 II, 554, 36; 31 I, 192, 1ff.: Weil es nu nicht aus menschlichem willen odder für nemen kompt, Sondern Gott selbs alle oberkeit setzet und erhelt). Den er Guds gave (WA 30 II, 554, 35ff.; 51, 205, 8ff.). Althaus formulerer det rammende, når han siger: "Gott selbst setzt und erhält alle Obrigkeit, daher ist sie 'ein göttlich Ding', 'göttliche Ordnung'..." (Althaus, 1965, p. 117)¹⁰⁷. Den

Der peges almindeligvis på tre generelle ordninger (eller stænder) efter Luthers opfattelse: Kirken (ecclesia), familien (oeconomia) og staten (politia). Der var her tale om en inddeling, som Luther kendte fra Middelalderen. Cf. Elert (1953, pp. 49ff.), Althaus (1965, pp. 43ff.), Brady (1985, pp. 202ff.; 1986, pp. 34ff.), og Mühlen (1994, pp. 557ff.) for en videre behandling af Luthers forestilling om de tre stænder.

¹⁰⁷

Der kan anføres et betydeligt antal henvisninger indenfor sekundærlitteraturen, der fremhæver dette guddommelige aspekt ved Luthers forståelse af statsmagten. Vi vil her blot henvise til Troeltsch (1912, p. 540), Jordan (1917, pp. 116f.), Holl (1932, pp. 255f.), Lau (1933, pp. 12ff.), Wunsch (1936, pp. 141ff.), Hillerdal (1954, pp. 51ff.), Althaus (1965, pp. 116ff.), Lazareth (1967, p. 181), **Thompson** (1980, p. 58; 1984, pp.

guddommelighed, der karakteriserer den politiske øvrighed, medfører, at den er forbundet med Guds vilje (WA 11, 247, 21ff.; 40 III, 267, 30ff.: Hic quid faciet igitur Magistratus? Nimirum hoc primum, ut sciat Magistratum esse ordinationem ac statuat se voluntate Dei accessisse ad Rempublicam). Den er ikke blot et udtryk for Guds oprindelige vilje, men et udtryk for Guds fortsatte vilje til at opretholde verden. Gud forstås således som den politiske øvrigheds *causa efficiens*, men også *causa finalis*¹⁰⁸. Dette indebærer bl.a. en grundlæggende theonomi for den politiske øvrighed, hvilket vi også bemærkede ved forståelsen af den naturlige lov¹⁰⁹. Som følge af denne guddommelighed kan den politiske øvrighed ikke skilles fra Guds vilje (WA 10 III, 381, 28: Sollen wir den nun ein Regimentt ader schwertt haben, so müssen wir auch mit zu sehen, das die fursten aus gott regiren, dan es ist ein ampt, das man wol regiren mus; 31 I, 192, 33ff.; 31 I, 193, 16ff.). Den politiske øvrighed er afhængig af Gud (WA 6, 405, 27ff.; 15, 363, 15ff.; 15, 365ff.; 24, 42, 22ff.; 40 III, 226, 16: Circumspice hic omnia regna, Principes et Respublicas omnes, quando rebus gestis addiderunt hanc vocem: Hoc ego feci, corruerunt, quia excludunt per hanc superbiam Deum tanquam stultum et se in eius locum collocant. Fit igitur, ut consilia humana, potentia et vires nostrae deficient; 51, 215, 10ff.). Afhængigheden af Gud er overhovedet et centralt anliggende i Luthers udlægning af Ps. 127 (WA 15, 360-379; 40 III, 202-269).

Ligesom det blev bemærket ved forståelsen af LN, at der gjorde sig et fundamentalt forhold gældende mellem skaber og skabning, således også her ved den politiske øvrighed (WA 24, 22, 9ff.; 24, 42, 22ff.). Skabningen er ikke løst fra skaberen (WA 24, 22, 9ff.). Ligesom det tidligere var tilfældet, gør der sig ligeledes her en skabelsesteologisk argumentation og begrundelse gældende (WA 31 I, 193, 30ff.; 40 III, 208, 31; 40 III, 214, 20). Øvrigheden kan derfor også opfattes som en skabelsesordning, som Guds gode skabelsesordning (WA 40 I, 394, 25ff.; 40 I, 395,

5f.) og **Mühlen** (1994, p. 557). Henvisningerne uddrager forskellige slutninger af denne guddommelighed, ligesom påvisningen af dette træk indgår i forskellige argumentationer. Vi kan ikke her gå nærmere ind på disse forskelle.

¹⁰⁸

Cf. Lau (1933, pp. 21ff., 134f.), Hillerdal (1954, pp. 53ff.) og Bidinger (1965, p. 345).

¹⁰⁹

Cf. 2.1.2.

15ff.; 40 I, 460, 22ff.). Som skabelsesordning er den politiske øvrighed fundamentalt forbundet med Guds (fortsatte) skabervilje (WA 24, 42, 22ff.; 31 I, 193, 30ff.). I den forstand står den politiske øvrighed under Guds lov¹¹⁰. Øvrigheden er som skabelsesordning ikke forladt af Gud efter at være indstiftet. Gud opretholder fortsat den politiske øvrighed, ligesom øvrigheden qua skabelsesordning bruges af Gud i den kontinuerlige opretholdelse af skabningen. Gud forstås derfor også som nærværende i den politiske øvrighed (WA 31 I, 193, 7ff.)¹¹¹. Gud virker i ordningerne (WA 19, 626, 24ff.: Denn die hand, die solch schwerd füret und würet, ist auch als denn nicht mehr menschen hand sondern Gottes hand, und nicht der mensch sondern Got henget, redert, entheubt, würet und krieget. Es sind alles seine werck und seine gerichte; 19, 653, 5ff.; 40 III, 232, 17ff.; 40 III, 268, 17ff.). Øvrigheden er (som skabelsesordning) at forstå som Guds maske. Luther bruger udtrykkene "*Gottes mummerey*" (WA 15, 373, 5ff.) og "*larva Dei*" (WA 40 I, 175, 17ff.: Sic Magistratus, Imperator, Rex, Princeps, Consul, Doctor, Praedicator, Praeceptor, Discipulus, Pater, Mater, Liberi, Herus, Servus etc. sunt personae vel larvae quas Deus religiose vult coli et agnosci pro suis creaturis, quas etiam oportet in hac vita esse; WA 40 I, 176, 27ff.). Netop dette, at der er tale om en Guds maske, indebærer for Luther en understregning af, at skabningen ikke kan løsrides fra forholdet til skaberen.

110

For Luthers forståelse af skabelsesordning er det afgørende at betone, at det netop drejer sig om en skabelsesordning. Som skabelsesordning er den fundamentalt forbundet med skaberens vilje. Det drejer sig ikke om en sækulariseret, autonom, naturretligt begrundet øvrighed.

I forståelsen af Luthers skabelsesordninger, er der blevet gjort opmærksom på en forskel mellem den tyske og skandinaviske luthertolkning. Hvor den tyske luthertolkning i stærkere grad har betonet skabelsesordningernes naturretlighed (cf. e.g. **Troeltsch** (1912, pp. 532ff.), **Lau** (1933, pp. 35f.) og **Elert** (1953, p. 338)), har den skandinaviske forståelse fremhævet, at ordningerne ikke kunne forstås løsrevet fra Guds vilje (cf. **Törnvall** (1940, pp. 11ff.), **Josefson** (1943, pp. 106ff.), **Berggrav**: "Guds program for den 'verdslige' øvrighed er altså at den skal være *skaperhåndens redskap*. Derpå og derpå alene grunner seg alle kristnes plikt til å være lydige mot slik øvrighet. Det er ikke fordi øvrigheten i seg selv fortjener eller har krav på noen lydighet eller ærbødighet. Den skal ha det bare fordi den er en Guds ordning" (221) (1945, pp. 219ff.), **Hillerdal** (1954, pp. 101ff.), **Haikola** (1958, pp. 103ff.) og **Olsson** (1971, pp. 19ff.).

111

Cf. Lau (1933, pp. 15ff.)

Skabningen bør ikke dyrkes og frygtes frem for Skaberen (WA 40 I, 175, 20ff.: Sed non vult, ut tribuamus eis divinitatem, hoc est, ut timeamus et revereamur eas, ipsis fidamus et sui obliviscamur; 40 I, 176, 16ff.).

Øvrigheden handler derfor heller ikke på egne vegne. Den handler på Guds vegne (WA 18, 360, 1ff.; 18, 391, 30ff.; 30 I, 157, 35; 31 I, 192, 10ff.; 51, 254, 18ff.)¹¹². Øvrigheden er Guds tjener (WA 11, 257, 29ff.; 40 III, 210, 34; 51, 254, 18ff.). Den er at forstå som Guds instrumenter, Guds "*cooperatores*" (WA 40 III, 210, 35ff.; 40 III, 214, 20ff.; 40 III, 236, 29ff.)¹¹³.

"Sed redeo ad textum Psalmi, in quo videtis Oeconomiam et Politiam nobis commissas esse, Sed sic, ut sciamus nos instrumenta esse divinae maiestatis et organa seu cooperatores, non auctores, principia vel causas primas istarum divinarum rerum" (WA 40 III, 236, 29ff.).

Dens dyder er guddommelige (WA 31 I, 198, 28). Luther går faktisk så vidt som til at betegne øvrighedspersonerne som guder (dette gøres gentagne gange i udlægningen af Ps. 82 (WA 31 I, 189ff. (fx 31 I, 191, 22; 192, 4; 192, 12; 201, 19; 202, 1; 204, 4))¹¹⁴.

¹¹²

Holl (1923, p. 255 (note 4)) har derfor også ret, når han afviser Troeltschs Luthertolkning, i følge hvilken Luther skulle forherlige statsmagten for magtens skyld (cf. Troeltsch, 1912, p. 532). Det drejer sig ikke om en løsrevet naturretslig forherligelse af magten. Magtens grænse er bestemt af dens theonome begrundelse. Hillerdal nærmer sig Holls og vores egen opfattelse, når han kan sige: "Eine Zusammenfassung der Lutherschen Auslegung des 127. Psalms ergibt, dass Gott sowohl der Urheber der staatlichen Gewalt, also ihre causa efficiens, wie der Herr über Weg und Ziel des Staates, also seine causa finalis ist. Damit wird der Gedanke eines in sich selbst bestehenden Rechtes, dem die Obrigkeit zu dienen und in ihren Gesetzen Ausdruck zu verleihen hätte, abgewiesen" (1954, p. 57). Se også **Bring** (1933, p. 191), **Berggrav** (1945, p. 221) og **Thompson** (1984, pp. 98f.) for opfattelser der har lighed med Holls.

¹¹³

Cf. også Mühlen: "Ist der Mensch in der Rechtfertigung als cooperator Gottes ausgeschlossen, so ist er in den aus dem Glauben fliessenden Werken berufen, Gottes cooperator in den beiden Reichen bzw. im dreifachen ordo von ecclesia, oeconomia und politia zu sein" (1994, p. 555).

¹¹⁴

Denne betegnelse for øvrigheden finder vi også ved de andre reformatorer (cf.

(U)lydigheden overfor øvrigheden er derfor også at forstå som (u)lydigheden overfor Gud (WA 18, 307, 20ff.; 31 I, 192, 10)¹¹⁵.

"Denn wer wil sich widder die setzen odder ungehorsam sein odder sie verachten, die Gott selbs mit seinem namen nennet und sie Götter heisst und seine ehre an sie henget, das, wer sie veracht, ungehorsam ist odder sich widder sie setzt, der veracht damit und ist ungehorsam und setzt sich zu gleich widder den rechten obersten Gott, der ynn yhn ist und durch sie redet und richtet, Und heisst uhr urteil sein urteil" (WA 31 I, 192, 10ff.).

At Luther opfatter den politiske øvrighed som guddommelig hænger også sammen med hans opfattelse af den aktuelle åndskamp mellem Gud og Djævelen¹¹⁶. Opretholdelsen af den politiske øvrighed er en af Guds måder at bekæmpe Djævelen på. Derfor er lydigheden så afgørende for Luther, og derfor er det vigtigt, at statsmagten er i stand til at værne mod det djævelske kaos, som hele tiden truer. Et kaos der har sit udspring i menneskets fordærvede natur.

2.2.1.2. Den politiske øvrighed som værn mod kaos

Luthers syn på øvrigheden kan hævdes at være dobbelt. Den politiske øvrighed kan

Thompson, 1984, p. 63).

¹¹⁵

For en påvisning af den politiske (u)lydighed som en (u)lydighed overfor Gud, se fx Lau (1933, p. 19), Hillerdal (1954, pp. 96f.), Althaus (1965, pp. 82ff., 133ff.), Skinner (1978, 2, p. 17) og Thompson (1984, pp. 91ff.). Vi kan helt tilslutte os Thompsons vurdering: "The basic political principle of the early Reformation was the doctrine that all secular authority was derived from God and that rebellion was always wrong. This principle was derived from Luther and it is arguable that it represents his most important contribution to the development of political thought in the sixteenth century - first, because it entailed a break with the late medieval tradition of political thought and secondly, because it exercised a profound influence on the subsequent development of protestant political thought" (1984, pp. 91f.). Thompson angiver videre, hvorledes Luthers indflydelse også gjorde sig gældende hos Tyndale og Cranmer.

¹¹⁶

Cf. Hillerdal (1954, pp. 25ff.).

nemlig ifølge Luther anskues både ud fra en positiv og negativ synsvinkel. Den positive består i nogle af de træk, som vi just har anført, træk som fremhæver øvrighedens begrundelse i Guds gode skabervilje og omsorg for skabningen¹¹⁷. Overfor denne positive vurdering af den politiske øvrighed har Luther også en anderledes negativ opfattelse. Denne negative opfattelse grunder sig i en betragtning af mennesket eller rettere det faldne menneske. Det naturlige, faldne menneskes væsen medfører for Luther en opfattelse af øvrigheden som et værn mod ondskab.

Når Luther taler om nødvendigheden af den politiske øvrighed, er det med henblik på det ikke-kristne menneske. Det kristne menneske behøver ikke en politisk øvrighed. Hvis alle i verden var kristne, ville det ikke være nødvendigt med en politisk øvrighed.

"Nu sihe, disse leutt [de der tilhører Guds rige] dürffen keyns welltlichen schwerds noch rechts. Und wenn alle welt rechte Christen, das ist, recht glewbigen weren, so were keyn furst, könig, herr, schwerd noch recht nott odder nütze" (WA 11, 249, 36).

Luther forestiller sig, at det kristne menneske af omsorg for næsten ikke blot overholder loven, men endog gør mere end, hvad loven kræver (WA 11, 250, 7). Det forholder sig helt modsat med det ikke-kristne menneske. Dette menneske opfatter Luther som præget af synden og ondskaben i en sådan grad, at det ikke ville være muligt for mennesket at leve, om der ikke var en politisk øvrighed. For dem gælder det derfor, at Gud har

"...den selben ausser dem Christlichen stand unnd Gottis reych eyn ander regiment verschafft unnd sie unter das schwerd geworffen, das,

117

Luther og Melanchthon stemmer overens i denne positive opfattelse af øvrigheden. Ligesom Luther kan sige: *Magistratus politicus est signum gratiae divinae, quod Deus sit misericors* (WATi 1,77, nr. 162), således kan Melanchthon følge ham: *Dei beneficium esse politicum ordinem* (CR 6, 228; 16, 94) (efter Elert, 1953, p. 294). Cf. endvidere Jordan, 1917, pp. 116ff.

ob sie gleych gerne wollten, doch nicht thun kunden yhr bossheytt, und ob sie es thun, das sie es doch nit on furcht noch mit friede unnd glück thun mügen: gleych wie man eyn wild bösse thier mit keten und banden fasset, das es nit beyssen noch reyssen kan noach seyner artt, wie wol es gerne wollt (...) Denn wo das nicht were, Syntemal alle welt böse und unter tausent kaum eyn recht Christ ist, würde eyns das ander fressen, das niemant kund weyb und kind zihen, wich neeren und Gotte dienen, damit die welt wüste würde" (WA 11, 251, 4ff.).

Luther opfatter det naturlige menneske som så fordærvet af synden, at han ikke forestiller sig det som et socialt væsen (WA 11, 251, 12ff.; 30 II, 555, 19ff.)¹¹⁸. Uden den politiske øvrighed vil det naturlige menneske være som et vildt dyr (WA 6, 213, 36; 10 III, 381, 27; 11, 251, 8ff.; 16, 507, 22ff.; 16, 522, 24ff.; 30 II, 554, 35ff.; 51, 214, 30f). Den politiske øvrighed er derfor også nødvendig for at sikre det sociale samliv, der grundlæggende strider imod det ikke-kristne menneskes natur (WA 11, 251, 4ff.; 40 III, 268, 17ff.), imod menneskets naturlige ondskab (WA 10 III, 381, 19ff.; 16, 507ff.; 16, 525, 6ff.; 16, 527, 33ff.)¹¹⁹. Den politiske øvrighed skal værne mod kaos

118

Der forekommer ganske vist enkelte bemærkninger, der kunne angive en opfattelse af mennesket som socialt væsen (WA 51 II, 72, 4 (efter Welzel, 1962, p. 102)), men disse synes dog ikke at kunne anfægte den ellers gennemgående negative antropologi. Olssons bemærkning om at påvirkningen fra de sædelige krav, som den naturlige lov rejser, skulle lede til et fredeligt og ordnet samliv, forekommer os gådefuld og ubegrundet. "Ty även om människan just i sina bemödanden att motsvara dessa krav ådagalägger sin själhävdelse och sitt maktbegär, så att hon ej svarar vare sig mot naturlig eller gudomlig rätt, så påverka dock de krav, som hon härleder ur naturlig rätt, på ett sådant hennes handlande, att en fredlig och ordnad sammanlevnad människorna emellan möjliggöres" (Olsson, 1934, p. 98).

Opfattelse af mennesket som et socialt væsen "vender tilbage" hos Melanchthon. Melanchthon deler i den forstand den traditionelle, aristoteliske opfattelse af mennesket. Det kan endvidere bemærkes at Melanchthon i denne opfattelse af mennesket er betydeligt nærmere den samtidige humanisme, end tilfældet er for Luther. Luther og Melanchthon adskiller sig derfor fra hinanden i deres vurdering af menneskets naturlige socialitet. Cf. endvidere 3.2.2.

119

(WA 10 III, 381, 19ff.; 11, 251, 12ff.; 16, 488, 19; 18, 390, 36ff.; 24, 73, 28; 30 II, 554, 35ff.; 40 III, 210, 38f.). Det er den politiske øvrigheds formål at skulle værne om den ro og orden der er nødvendig for en social og politisk sameksistens (WA 8, 680, 16ff.; 11, 251, 12ff.; 19, 645, 13ff.; 19, 648, 13ff.; 30 II, 554, 33ff.; 31 I, 192, 18ff.; 31 I, 202,

Der består her en interessant parallel til særligt Hobbes' opfattelse af den førststatslige tilstand. Hobbes er af den opfattelse, at menneskene i den førststatslige tilstand er anlagt på at bekriige hinanden, den førststatslige tilstand er karakteriseret ved alles krig mod alle (EW 3, 113). Luthers karakteristik, af hvorledes det naturlige menneske ville opføre sig uden en kontrollerende statsmagt, er sammenfaldende hermed. Der kan således fremhæves et delvist sammenfald mellem Luthers og Hobbes' antropologi. Forskellen mellem deres opfattelse gør sig dog gældende i, at der ikke hos Luther findes nogen forestillinger om, at det naturlige mennesker dermed er motiveret til at finde ind i et ordnet samfund. Det er derimod selve grundtanken i Hobbes' kontraktteoretiske forestillinger om statsmagts tilblivelse. For Luther er der ikke tale om, at mennesket af sig selv er motiveret til at leve i et socialt samliv med andre, men at Gud indsætter en øvrighed. Gud indsætter øvrigheden, fordi Gud ønsker at beskytte menneskene. Statsmagts legitimitet hviler således på Guds vilje, hvor Hobbes' hviler på menneskenes vilje. Dette angiver en fundamentalt afgørende forskel.

Pasewark tager dog fejl, når han hævder, at Luther blot havde det modsatte syn af Hobbes. Pasewark hævder, at hvor Hobbes' opfattelse af alles krig mod alle gjorde sig gældende før statens tilblivelse, så ser Luther denne tilstand som en trussel i forbindelse med bondeoprørene 1523-1525. "Luther really only reverses what Hobbes says later...What concerned Luther about the Peasants' War was that he saw a Hobbesian state of war on the horizon, not in the past" (1993, pp. 116f.). Om end vi finder dette forsøg på en sammenligning ganske sympatisk, må vi dog fremhæve, at der trods alt er så afgørende forskelle mellem de to opfattelser, at de ikke kan bringes så tæt på hinanden, som Pasewark gør. Der består en fundamental forskel mellem (i) den kaotiske tilstand, som den verdslige øvrighed er værn imod hos Luther og (ii) den naturtilstand, som er grundlaget for Hobbes' samfundskontrakt. For Luther er denne kaotiske tilstand ikke uden lov. Der er en lov også i denne kaotiske tilstand hos Luther. Denne kaotiske tilstand er ikke løsrevet fra forholdet til Skaberen. Denne tilstand af kaos er Guds vilje imod og derfor heller ikke løsrevet fra Guds vilje. Hos Hobbes er situationen ganske anderledes. Hos Hobbes er der ingen lov i naturtilstanden. Naturtilstanden er en lovløs tilstand hos Hobbes. Den naturlige lov angiver hos Hobbes midlet til at komme ud af denne naturtilstand. Hvor man derfor hos Luther kan tale om, at den naturlige lov (som Guds vilje) ikke er løsrevet fra denne kaotiske tilstand, er den naturlige lov netop ikke en del af naturtilstanden hos Hobbes. Det er dette forhold, som Pasewark ikke synes at have set tilstrækkeligt klart. Dette forhold indebærer en fundamentalt afgørende forskel på Luthers ideer om denne kaotiske tilstand og Hobbes' opfattelse af naturtilstanden. Cf. endvidere 6.2.2.2.1.2.. for en gengivelse af Hobbes forestilling om naturtilstanden. Se endvidere **Wünsch, 1936, pp. 153f.**

3ff.), en funktion der også tilskrives loven (i dens politiske funktion) (WA 40 I, 479, 6ff.; 40 I, 519, 5). Loven og staten er derfor begge at forstå som udtryk for Guds godhed, Hans ønske om at beskytte skabningen (WA 11, 247, 21ff.).

Luther kan derfor også tale om den politiske øvrigheds sværd. Den politiske øvrighed gør brug af sværdets magt for at beskytte de fromme og straffe de onde (WA 10 III, 381, 20; 10 III, 385, 27ff.; 11, 248, 29; 19, 645, 16f.). I sermonen "Von den guten Werken" (1520) (WA 6, 202-276) omtaler Luther indledningsvis fire typer menneskers forhold til loven (WA 6, 213, 15ff.). I denne forbindelse omtaler han det onde menneske, der må tvinges "wie die wilden pferd und hund" (WA 6, 213, 36), hvorfor øvrigheden bærer sværdet (WA 6, 213, 38ff.: die weltlich gewalt tregt das schwert und dienet got daryn, nit tzur forcht den frummen, sundern den bosen). Det er derfor også det onde menneske, der skal frygte sværdet (WA 6, 214, 1; 11, 251, 19).

Flere af disse træk i Luthers opfattelse af øvrigheden som indstiftet og opretholdt af Gud samt Luthers negative antropologi kommer til udtryk i en prægnant passage fra prædikenen, "Eine Predigt, dass man Kinder zu Schulen halten solle (1530)" (WA 30 II, pp. 517ff.):

"Aber das weltlich regiment erhelte zeitlichen und vergenglichen frieden, recht und leben. Aber dennoch ists eine herrliche Göttliche ordnung und eine treffliche gabe Gottes, der es auch gestiftet und eingesetzt hat und auch wil erhalten haben, als des man aller ding nicht emperen kan, Und wo es nicht were, kundte kein mensch fur dem andern bleiben, Es muste einer den andern fressen, wie die unvernunfftigen thier unternander thun, Darumb gleich wie des predig ampts werck und ehre ist, das es aus sundern eitel heiligen, aus todten lebendige, aus verdampften seligen, aus teuffels dienern Gottes kinder macht, Also ist des weltlichen regiments werck und ehre, das es aus wilden thieren menschen macht und menschen erhelte, das sie nicht wilde thiere werden. Es erhelte einem iglichen seinen leib, das den nicht jederman erwurgen musse, schenden müsse, Es erhelte

iglichem sein kind, tochter und son, das ihm das selbige nicht iederman entfuren noch entwenden müsse, Es erhellt iglichem sein haus und hoff, das nicht ein iderman hinein brechen noch drinnen freveln müsse, Es erhellt iglichem sein acker, vihe und allerley güter, das die selbigen nicht ein iderman angreifen, stelen, rauben, beschedigen müsse, Welchs alles unter den thieren nicht ist, Und wurde auch unter den menschen nicht sein, wo weltlich regiment nicht were, sondern wurden gewislich aus menschen eitel thiere werden" (WA 30 II, 554, 33ff.).

Ekskurs: Luther og Hobbes¹²⁰

Luther og Hobbes er umiddelbart to tænkere, der er meget forskellige fra hinanden. De er forskellige fra hinanden hvad angår politisk sammenhæng, tid og intention. Tre væsentlige forskelle. Dog gør der sig samtidig nogle systematiske ligheder og forskelle gældende, der fortjener at blive fremhævet. Vi vil her særligt fokusere på deres antropologi og begrundelse for statsmagten.

Begge har en negativ antropologi. Begge forestiller sig, at mennesket ikke er naturligt anlagt på fællesskab med andre mennesker. Vi finder ingen spor af en naturlig socialitet ved hverken Luther eller Hobbes. Hos begge er menneskene karakteriseret ved en radikal egoistisk natur.

Luther sondrer mellem det kristne og ikke-kristne menneske (WA 11, 249, 24f.). For det kristne menneske gælder det, at Evangeliet nyskaber menneskets oprindelige natur. Det kristne menneske behøver derfor ikke nogen verdslig øvrighed, da det af kærlighed til næsten gør langt mere, end hvad en øvrighed kunne kræve af det (WA 11, 250, 7). For det ikke-kristne menneske forholder det sig ganske anderledes. Luther kan om dette menneske sige, at det er som et vildt

¹²⁰De anførte primærhenvisninger i denne ekskurs udgør alene en del af de allerede anførte i henholdsvis kapitel 2 og 6.

dyr. De ikke-kristne mennesker ville æde hinanden som vilde dyr, hvis det ikke var for den politiske øvrighed (WA 11, 251, 4ff.).

Hobbes taler om menneskenes indbyrdes krig mod hinanden. Hobbes forestiller sig, at menneskene i en førststatslig tilstand har bekriget hinanden i deres bestræbelser på at forsvare deres naturlige rettigheder (EW 3, 110ff.)

Som følge af denne negative antropologi understreger både Luther og Hobbes statsmagtens suverænitet. Begge fremhæver, at den enkelte borger ikke må sætte sig op mod statsmagten. Statsmagtens suverænitet er hos begge et værn mod menneskenes indbyrdes strid (WA 11, 251, 4ff.; EW 3, 159ff.).

Forskellene imellem dem udspringer imidlertid af deres forskellige grundintentioner. Luthers forestil-linger er hele tiden grundlæggende teologiske, hvor Hobbes er filosofiske. Når Luther redegør for menneskets apolitiske natur, udspringer det af teologiske overvejelser. Der ligger hele tiden en teologisk argumentation bag. Menneskets apolitiske natur begrundes med Faldet. Det kaos Luther forestiller sig vil udbryde, hvis statsmagten ikke formår at fortrænge det, er et teologisk bestemt kaos. Luther forestiller sig dette som et djævelsk kaos. Det er teologisk og åndeligt bestemt. Det har sin grund i menneskets fordærvede natur. Der viser sig her en grundlæggende forskel til Hobbes. Når Hobbes redegør for menneskets natur, er der ikke først og fremmest tale om teologiske overvejelser. Hobbes' opfattelse af menneskets radikale egoisme udspringer derimod af empiriske betragtninger. Hans opfattelse af mennesket er ikke begrundet teologisk, men af de betragtninger han har gjort sig over menneskenes handlinger. På samme måde er den førststatslige (og fortsat potentielle) krigstilstand ikke en teologisk beskrivelse. Der er tale om en beskrivelse af den tilstand, der udspringer af menneskets natur og dets naturlige rettighed til at forsvare dets liv. Hobbes forestiller sig ikke noget potentielt djævelsk kaos, men derimod en

krigstilstand, der udspringer af menneskets egoistiske natur. En væsentlig grund til fremkomsten af denne krig er menneskenes lighed. Den gensidige krig har bl.a. sin grund i, at der ikke naturligt viste sig nogen, der var stærkere end andre. Denne forestilling om ligheden som grund til denne krig er afgørende forskellig fra Luthers forestilling om den menneskelige naturs fordærv som grunden dertil.

Der kan endvidere peges på en fundamental forskel, der har sin grund i forskellen mellem betoningen af den naturlige lov og rettighed. Luthers forestillinger om menneskenes indbyrdes ondskab har sin grund i hans overbevisning om menneskets fordærvede natur. Den naturlige lov hos Luther foreskriver et ophør af denne tilstand. Den naturlige lov foreskriver, at menneskene skal handle i overensstemmelse med den naturlige lov, hvor grundnormen er den gyldne regel og næstekærligheds-budet. For Luther er den naturlige lov derfor til stede selv i denne tilstand af djævelsk kaos. Hobbes' idéer er ganske anderledes. Hobbes forestiller sig ikke et egentligt fordærv af menneskenes natur. Hobbes' betragtninger er blot empiriske kendsgerninger. For Hobbes er der imidlertid ikke nogen naturlig lov i denne krigstilstand. Der er her alene naturlige rettigheder, som det gælder at forsvare. Det er netop fraværet af den naturlige lov ved Hobbes, der muliggør denne krigstilstand. For at komme ud af denne krigstilstand må mennesket blive enige om nogle "*articles of peace*" (EW 3, 116). Disse artikler angiver hos Hobbes den naturlige lov. Den naturlige lov, der bringer denne krigstilstand til ophør, er vedtægter, der skal sikre det politiske samliv.

På samme måde gør der sig også en fundamental forskel gældende i deres begrundelse af statsmagten. Luther tænker også her teologisk, hvor Hobbes derimod tænker filosofisk. Luther begrundes statsmagten ved henvisning til dens guddommelige indstiftelse. Statsmagten beror hos Luther på Guds vilje. Der gør sig ganske vist også betydelige naturlige træk gældende i Luthers statsopfattelse, men det er ikke

træk, der skal ses i modsætning til dens guddommelighed. Statsmagts naturlige træk hænger sammen med dens guddommelige træk hos Luther. For Hobbes gør der sig helt andre overvejelser gældende. Statsmagten har bestemt ikke en guddommelig begrundelse hos Hobbes. Statsmagts begrundelse er hos Hobbes spekulativ. Den har sit grundlag i menneskets vilje og henter sin legitimitet fra dens nytte som forsvarer af menneskenes naturlige rettigheder.

Når Luther understreger statsmagts suverænitet sker det med henvisning til dens guddommelige indstiftelse og den naturlige lov. Når Hobbes understreger denne suverænitet henviser han til menneskenes egoisme og indbyrdes aftale. Statsmagts suverænitet beror hos Hobbes på menneskenes indbyrdes aftale. Menneskene er forpligtet på hinanden hos Hobbes, hvor de hos Luther er forpligtet på lydighed mod øvrigheden. Hvor Luthers statsmagt henter sin begrundelse fra oven, henter Hobbes' sin "fra neden".

Vi har hermed ganske kort anført nogle grundlæggende ligheder og forskelle mellem Luther og Hobbes. Der gør sig her ligheder og forskelle gældende, der kunne danne grundlag for en videre sammenligning. I denne afhandling kan vi desværre ikke forfølge denne sammenligning yderligere.

2.2.2. Den politiske øvrigheds naturlighed

Samtidig med forestillingen om den politiske øvrigheds guddommelighed gør sig også forestillingen om dens naturlighed gældende. Endskønt øvrigheds guddommelighed og naturlighed ikke skal skilles fra hinanden, er det dog afgørende at sondre mellem dem for at se begge lag i Luthers forestilling om øvrigheds begrundelse. Vi vil i dette kapitel forsøge at redegøre for, hvorledes Luther opfatter øvrigheden som naturlig.

2.2.2.1. Den politiske øvrighed som regeret af fornuften

Et afgørende træk i Luthers forestilling om øvrighedens naturlighed er hans opfattelse af øvrigheden som hørende ind under fornuftens område, som underkastet og regeret af fornuften (WA 16, 408, 24ff.: Wer regieren sol, dem mus nicht felen an vernunfft, weisheit, klugheit, synn und witz, wil er anders nicht grossen schaden thuen ym regiment, denn das regiment ist der vernunfft unterworffen; 30 II, 562, 28ff.: ...inn welltlichem reich mus man aus der vernunfft. (da her die Rechte auch komen sind) handeln, denn Gott hat der vernunfft unterworffen solch zeitlich regiment; 51, 242, 1ff.). Luthers betoning af den verdslige øvrighed som værende regeret af fornuften hænger nøje sammen med hans opfattelse af de to regimenter. Betoningen markerer det, der adskiller det verdslige regimente fra det åndelige. Thompson har derfor også ret, når han siger: "In the context of natural order Luther has no hesitation in stressing the importance of reason. It is what man should be guided by" (Thompson, 1984, p. 81)¹²¹.

Øvrigheden hviler på et fornuftsretsligt grundlag (WA 40 III, 121, 12ff.). Dette gælder ikke blot for den politiske øvrighed for sig, men gælder også for retten. Retten har ligeledes et fornuftsgrundlag (WA 40 III, 221, 16ff.: Neque enim iura fecerunt sapientiam humanam aut ingenium, Sed econtra humana sapientia seu ratio peperit leges et iura, Sicut omnes aliae artes, quas habemus, ex humano ingenio sunt natae seu ex ratione). Luther taler derfor også om den politiske øvrigheds naturretslige begrundelse¹²², en begrundelse der også fremhæver den naturlige rets fortrin frem

121

Vi kan ikke gå videre i redegørelsen for hvorledes det verdslige regimentes (den politiske øvrigheds) fornufts karakter forholder sig til det åndelige regimente, da dette falder udenfor afhandlingens anliggende.

122

Mod Holl: "Luther har nicht zurückgegriffen auf ein Naturrecht; weder auf ein aus den Erzählungen der Bibel über Urstand und Sündenfall abgeleitetes, noch auf ein philosophisch aus einem angeborenen Vernunftbesitz des Menschen entwickeltes (...) Man darf sich nicht dadurch irreführen lassen, dass Luther die Stände, die er bestehen lässt, gern als die "natürlichen" und die ihnen entsprechende Ordnung als die "vernünftige" bezeichnet. Denn das bedeutet nicht, dass Luther die "natürliche Vernunft" im gemeinen Sinn oder etwa die "Natur der Dinge" als selbständige Quelle unbedingt, auch vom Christen schon Vermöge dieser Beziehung ohne weiteres zu bejahender Geltungen betrachtet hätte" (1912, pp. 243ff.). Cf. **Pauls** (1925, pp. 28ff.),

for den positive. Efter Luthers opfattelse er statsmagtens positive love afgørende for dens magtudøvelse, men det er samtidigt afgørende for ham at understrege den naturlige lov som korrektiv overfor denne positive lov. Den positive lov har efter Luther opfattelse den naturlige som grundlag, hvorfor den også kan (og bør) korrigeres efter denne

"Denn die natur leret, wie die liebe thut, das ich thun soll, was ich myr wollt gethan haben (...) Denn wo du der liebe noch urteylest, wirstu gar leycht alle sachen scheyden un entrichten on alle recht bücher. Wo du aber der liebe unnd natur recht auss den augen thust, wirstu es nymmer mehr so treffen, das es Gotte gefalle, wenn du auch alle recht bücher und Juristen gefressen hettist (...) Eyn recht gut urteyl das muss und kan nicht auss büchern gesprochen werden, sondern auffs freyem synn daher, als were keyn buch. Aber solch frey urteyl gibt die liebe und naturlich recht, des alle vernunfft voll ist" (WA 11, 279, 16ff.).

Nært sammenhængende med Luthers opfattelse af øvrigheden som hørende ind under fornuftens område er derfor også hans opfattelse af sammenhængen mellem LN og øvrigheden. Både øvrigheden og den naturlige lov hører efter Luthers opfattelse ind under fornuftens område¹²³.

Lau (1933, pp. 45ff.), **Arnold** (1936, pp. 67ff.) og **Althaus** (1965, p. 64) for opfattelser, der har lighed med vores.

¹²³

Hermed berøres et afgørende spørgsmål, nemlig hvorvidt den værende øvrighed og de positive love efter Luthers opfattelse kan siges at være identisk(e) med den naturlige lov og dermed kunne gøre krav på absolut legitimitet og følgelig fordr lydheden. Med andre ord, medfører forestillingen om statsmagtens naturretslighed en absolutering af den værende politiske øvrighed? Dette hævdes af bl.a. **Troeltsch** (1912, pp. 532ff.). **Lau** gør et lignende synspunkt gældende, idet han betoner, at den positive ret, der gør sig gældende for den givne politiske sammenhæng, den enkelte står i, har gyldighed for mig som *lex Dei* og *lex naturae*. "Ich bin schlechterdings an meine Obrigkeit - meinen Vater, den Bürgermeister, den Landesherrn - gebunden; und das Recht, unter dem ich stehe, regelt die weltlichen Beziehungen, in denen ich darin bin (...) Für mich als weltliche Person ist das

Som en følge af den politiske øvrigheds fornufts karakter er der ikke noget særligt kristeligt ved den. Kristentroen er ikke nogen forudsætning for legitimiteten af øvrigheden. Den politiske øvrighed er qua sin fornuftsmæssighed lige så fuldt legitim blandt hedningerne, som den er det blandt kristne (WA 18, 307, 23ff.; 51, 242ff.)¹²⁴. Luther taler rosende om hedningernes fine verdslige regimente (WA 16, 408, 26; 51, 242, 6ff.). Der er for Luther ikke blot tale om en reserveret anerkendelse, men om en egentlig beundring for deres regimente, en opfattelse af hedningerne som værende bedre til at lede den politiske øvrighed end den kristne

"Darumb [pga. øvrighedens fornufts karakter] können hie von die

natürliche Recht, dem ich gehorche, immer Recht und Sitte meines Vaterlandes. Und durch dieses positive Recht spricht zu mir Gott, es ist mir *jus divinum*, sein Anspruch unmittelbarer Gottesanspruch an mich (...) für den Untertanen ist das Recht seiner respublica, seiner politia lex Dei und lex naturae" (1933, p. 36). Denne opfattelse må imidlertid kritiseres for at lægge for meget vægt på det naturretslige aspekt ved Luthers øvrighedsforståelse. Der gør sig samtidig et væsentlig theonomt aspekt gældende. Øvrighedens naturretslighed består ikke løsrevet fra Guds vilje. Cf. endvidere 2.1.1.1. og 2.2.1.1.

124

Dette rejser spørgsmålet, hvorvidt Luthers opfattelse af den politiske øvrighed forbereder en sækulariseret, autonom statsopfattelse. Der synes ved besvarelsen af dette spørgsmål at gøre sig to lag gældende, (i) Luthers egen opfattelse og (ii) konsekvenserne af Luthers tænkning. Vi er enige med den litteratur, som understreger, at Luthers opfattelse af den naturlige lov og den politiske øvrigheds fornuftsbetoning ikke angiver en sækulariseret, autonom opfattelse. Luthers opfattelse af den naturlige lov og øvrigheden er præget af en fundamental "theonomi". Hverken den naturlige lov eller øvrigheden kan ifølge Luthers tanker løsrides fra relationen mellem skaber og skabning, endsige fra Guds vilje. Se **Arnold** (1936, pp. 125f.). På den anden side er det dog også afgørende at understrege konsekvenserne af Luthers tænkning. På dette område synes Luther at have haft en anderledes positiv betydning for den sækulariserede statsopfattelse. Luthers opfattelse af øvrighedens egen værdighed, løst fra det kirkelige hierarki kan formodentlig have haft den indirekte konsekvens at give anledning til en senere sækulariseret statsopfattelse. Sækulariseringen er således ikke indeholdt i Luthers egen tænkning, men synes at udvikle sig indenfor den tradition, der i mere eller mindre direkte grad er afhængig af hans tanker. Cf. **Wagner**: "Obwohl für Luther der im geistlichen Regiment gründende Rechtfertigungsglaube und das dem weltlichen Regiment zugeschriebene Naturrecht in demselben göttlichen Gesetz und Willen wurzeln, leitet er doch die momentane Verselbständigung des Naturrechts durch dessen soteriologische Delegitimierung ein..." (1994, p. 156) Cf. endvidere 2.1. og "Ekskurs: Det syttende århundredes sækularisering af naturretten".

heiden (wie sie denn ach gethan) wol sagen und leren. Und die warheit zu sagen, sind sie inn solchen sachen weit uber die Christen geschickt, wie auch Christus selbs sagt, das die kinder dieser welt klüger sind wede die kinder des liechts" (WA 51, 242, 6ff.).

Således kan han også fremhæve tyrkernes verdslige regimente som værende blandt de fineste (WA 6, 459, 24ff.; 19, 636, 1ff.).

"Ich sehe aber kein bestendiger regiment, denn da die überkeit ynn ehren gehalten wird, als der Persen, Tattern und der selbigen völker mehr, wilche nicht alleine sind für den Römern und aller gewalt blieben, sondern haben wol die Römer und viel mehr land verstöret" (WA 19, 636, 1ff.).

Luther kan ligefrem tale om at hedenske politiske ledere er givet af Gud.

"Denn gleich wie die geistlichen und heiligen Propheten und Könige haben die leute geleret und regirt zum ewigen Gottes Reich zu komen und da bey zu bleiben, So haben diese weltliche, Heidnische, Gottlosen Propheten und Könige die leute geleret und regirt, das weltliche Reich zu erhalten. Denn weil Gott den Heiden oder der vernunfft hat wollen die zeitliche herrschaft geben, hat er ja auch müssen leute dazu geben, die es mit weisheit und mut, dazu geneigt und geschickt weren und erhielten" (WA 51, 243, 10ff.).

Ved denne opfattelse af Gud som indsættende hedenske ledere angiver Luther samtidig sin opfattelse af statsmagts naturlige legitimitet i forhold til Gud. Det er et afgørende træk i Luthers opfattelse af øvrigheden, han dermed fremhæver. Han betoner dermed, at statsmagts naturlighed og fornufts karakter også har guddommelig legitimitet. Samtidig er det dog afgørende også her at fastholde den naturlige fornufts begrænsning og dermed også begrænsningen i hedningernes

statsmagt. Den naturlige fornufts manglende erkendelse af statsmagtens guddommelighed (cf. 2.2.1.1.) indebærer efter Luthers opfattelse også en begrænsning i deres statsmagt¹²⁵.

2.2.2.2. Den politiske øvrigheds naturretslighed

Luthers fornuftsbetoning i forbindelse med den politiske øvrighed hænger nært sammen med hans forståelse af den naturlige lov. Som vi har set ovenstående, er også hans forståelse af den naturlige lov karakteriseret ved en fornuftsbetoning. Fornuftsbetoningen angiver dermed Luthers forståelse af den politiske øvrigheds naturretslighed. Samtidigt gør der sig dog også passager gældende, hvor Luther mere eksplicit fremhæver denne naturretslighed. Vi vil i dette afsnit fokusere på disse passager.

Den naturretslige sætning, at ingen må være dommer i egen sag, er den fundamentale passage i denne forbindelse (WA 18, 303, 34ff.; 19, 636, 11ff.).

"Nu kan das niemand leucken, wenn die unterthanen sich widder die oberkeit setzen, das sie sich selbs rechen, sich selbs zu richter machen. Wilchs nicht alleine widder Gotts ordnung und gebot, der das gericht und rache wil selbs haben, sondern auch widder alle naturliche recht und billigkeit ist; wie man spricht: 'Niemand sol sein selbs richter sein'" (WA 19, 636, 11ff.).

Denne sætning danner en grundnorm i Luthers anti-egalitære statsforståelse. Statsmagten er ikke baseret på individuelle menneskers overvejelser. Statsmagtens grundlag er derimod den ordning, som Luther begrundet naturretsligt¹²⁶.

125

Vi giver derfor også Althaus ret, når han mener, at Luther tillagde troen en "...entscheidende Differenz in der Staatsführung". Cf. (1965, pp. 127f.).

126

Olsson opsummerer rammende statsmagtens naturretslighed hos Luther, når han siger: "Lex naturae kräver, att var och en av sina medmänniskor borde erhålla, vad honom tillkommer i hans individuella situation. Dette framstår som ett ideellt krav. Det får imellertid ej fattas så, som om man ägde rätt att gentemot den, som i varje

Den naturlige ret hos Luther fordrer således lydigheden. Hos Luther møder vi ikke forestillingerne om menneskets naturlige rettigheder. Der er ikke nogen tanke om individets rettigheder, men alene dets naturretslige pligt til lydighed¹²⁷ (WA 19, 638, 30ff.; 19, 642, 2ff.). Den eneste modstand Luther synes at indrømme, er ordets modstand. Den talte kritik synes at blive indrømmet en berettigelse¹²⁸. Forestillingen om en voldelig modstand afvises imidlertid skarpt af Luther. Luther afviser dermed en anden fundamental naturretslig sætning, sætningen "*vim vi repellere licet*"¹²⁹.

särskilt fall har makten, genomdriva sina rättmätiga fordringar. Ingen får nämligen vara sin egen domare, ty detta skulle enligt Luther föra till allmän anarki" (1934, p. 21.).

127

Dette er også blevet fremhævet af bl.a. Troeltsch (1912, p. 534; 1925b, p. 182) og Althaus (1953, p. 23; 1965, p. 149). Althaus formulerer forholdet mellem fyrstens pligt og borgernes ret præcist: "...was er den Fürsten zur Pflicht macht, gesteht er den Bauern als ihr Recht zu fordern nicht zu. Das heisst: es gibt für ihn wohl christliche Bruderpflichten für die Herren, aber keine Menschenrechte, auf welche die Untertanen in ihrer Bedrängnis pochen, die sie gar mit Selbsthilfe und Aufruhr geltend machen dürften" (1965, p. 149). Pauls hævder dog, at der hos Luther er tilnærmelser til forestillingen om individuelle rettigheder. Luther kan dels pege på forfatningsmæssige rettigheder, dels fremhæve paralleliteten mellem den kirkelige og verdslige embedsindehaver. Ligesom den kirkelige embedsindhavers legitimitet beror på "...den durch Mehrheitsbeschluss herbeigeführten Auftrag der Gemeinde", således gælder det også for den verdslige øvrighed, at den er en repræsentant for "der Staatsgemeinde" (1925, pp. 75f.). Også Tödt fremhæver forestillingen om "Grundrechte" for menneskene. "Aus der Vielzahl der geschriebenen, aus der Vernunft geflossenen positiven Rechte ragen einige der Grundrechte hervor, nämlich die, welche Leib, Weib, Kind, Haus, Hof, Gut und Ehre betreffen; diese muss die Obrigkeit unangetastet lassen, will sie nicht den Einspruch der Christen, die das Recht zu bekennen haben, provozieren" (1978, p. 17f.). Skønt forsøgene på at påvise denne parallelitet mellem Luther og de moderne forestillinger om menneskets naturlige rettigheder er ganske interessant, må det dog betegnes som spekulativt. Disse idéer kan ikke tillægges nogen afgørende vægt hos Luther. Forestillingen om kontraktmæssige rettigheder strider mod grundtanker i Luthers forståelse af øvrighedens guddommelige indstiftelse, men kommer også til udtryk ved hans forståelse af den naturretslige formaning til lydighed.

128

Cf. e.g. Pauls (1925, p. 73), Hillerdal (1954, p. 98) og Tödt (1978, p. 17) for en påpegning af denne ret.

129

Thompson o.a. fremhæver, at Luther i løbet af tredive år indrømmer denne sætnings delvise berettigelse. Dette sker under indflydelse fra Melancthon (1984,

Den naturretsligt begrundede formaning til lydighed har hos Luther en parallel i øvrighedens guddommelighed. Vi finder gentagne gange, at han sammenstiller den naturretslige og "guddommelige" begrundelse¹³⁰. Oprøret mod øvrigheden strider ikke alene mod den naturlige lov, men tillige mod Guds bud og den kristelige ret (WA 18, 304, 25f.: ... ewer auffrur (...) ist nicht allein widder Christlich recht und Euangelion, sondern auch widder naturlich recht und alle billigkeit; 18, 307, 24.35f.; 19, 636, 11ff.; 19, 642, 7). I en særligt prægnant passage finder vi flere træk af betydning for vores undersøgelse. Luther sammenholder i denne passage statsmagts og den naturlige lovs (i) fornuftsbetoning og (ii) guddommelighed og naturlighed. Luther appellerer til fornufts erkendelse af statsmagts legitimitet og den naturlige lov, ligesom han betoner sammenfaldet mellem denne erkendelse og Kristi lære.

"Last sie es selbs, die Denen und Lubeker, bedencken, ob sie es billich achten, das yhr gesinde, burger, unterthanen sich widder sie [øvrigheden] setzen solten, so offt yhn unrecht geschicht. Warumb thun sie denn eim anderen nicht, das sie wollen yhn gethan haben, und uberheben des einen andern nicht, des sie selbs wollen

pp. 106f.). Cf. også Troeltsch (1912, p. 538) og Althaus (1965, p. 134) for en angivelse af Luthers indrømmelse af denne sætning. Både Troeltsch og Althaus fremhæver dog, at Luther kun tøvende ændrer sin opfattelse.

¹³⁰

Vi har ovenstående taget afstand fra forestillingen om at forstå (i) den naturlige lov som identisk med skabelsesordningen (2.1.1.1.), (ii) skabelsesordningen som løsrevet fra skaberrelationen (Guds vilje) (cf. 2.2.1.1.) og (iii) fornuften som autonom (cf. 2.2.2.1.). Der rejser sig i det aktuelle afsnit endnu et aspekt af denne problemstilling. Den tyske lutherforskning har hævdet, at Luther forestillede sig en "*Eigengesetzlichkeit*" for den verdslige øvrighed. Forestillingen om denne "*Eigengesetzlichkeit*" har været nært forbunden med forestillingen om den verdslige øvrigheds naturretslighed. Det er blevet gjort gældende, at Luthers fornuftsbetoning og fremhævelse af det naturretslige grundlag for øvrigheden har legitimeret idéen om den verdslige øvrigheds egen lovmæssighed. Denne tolkning af Luther er dog problematisk, da den ser bort fra flere væsentlige sider ved Luther. Da vi allerede tidligere har polemiseret mod denne forestilling, vil vi ikke gentage vore argumenter her. For en diskussion samt henvisning til repræsentanterne for forestillingen om denne "*Eigengesetzlichkeit*", se særligt **Hakamies** (1971).

uberhaben sein, wie Christus und das naturliche gesetze leren?" (WA 19, 642, 2ff.).

Denne politiske ordning adskiller Luther fra dens faktiske skikkelse. Den politiske ordning er ikke afhængig af øvrighedspersonens kvaliteter. Luther fremhæver et skarpt skel mellem den politiske ordning og øvrighedspersonen (WA 30 II, 572, 27ff.; 31 I, 196, 16ff.; 31 I, 217, 10ff.). Selv om øvrighedspersonen måtte være tyrannisk, består ordningen dog som en god ordning, der er indstiftet af Gud. Luthers naturretslige begrundelse for lydigheden forstærkes følgelig ved hans betoning af ordningens guddommelighed¹³¹.

Et sidste spørgsmål, der trænger sig på ved redegørelsen for statsmagtens naturretslighed hos Luther, er forholdet til kontraktteoriene¹³². Flere af de træk, vi har redegjort for, viser en fundamental modsætning mellem Luther og kontraktteoriene. En helt afgørende modsætning mellem Luther og samfundskontrakten gør sig gældende ved spørgsmålet om opkomsten af statsmagten. Som vi har set det hos Luther, gør Luther sig ikke egentlige teoretiske overvejelser over statsmagtens oprindelse. Luther tænker teologisk og knytter an til en forestilling om statsmagtens grundlag i Guds vilje. Forestillingen om en førststatslig tilstand møder vi ikke hos Luther. En sådan spekulation ville være fjern for Luther¹³³.

¹³¹

Luther fremhæver meget stærkt lydigheden overfor øvrigheden. Der kunne her henvises til en række steder indenfor Luthers skrifter. Nyere lutherforskning har dog i stigende grad påpeget legitimiteten af modstand mod øvrigheden. Vi kan ikke her gå ind på denne diskussion, da den falder udenfor denne afhandlings anliggende. Det er ikke vort anliggende at diskutere materialetiske spørgsmål, men blot at pege på Luthers *princielle* bestemmelse af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagtens legitimitet. Cf. 1.2.1.. Cf. dog fx **Heckel** (1953, pp. 184ff.) for litteraturangivelser og en indføring i denne problemstilling.

¹³²

Cf. kapitel 6 for en redegørelse for den moderne idé om samfundskontrakten.

¹³³

Det kan på den baggrund vække en betydelig undren, at Holl mener at kunne påvise en sådan forestilling hos Luther. "Den vorstaatlichen Zustand vermag Luther sich nur als einen Krieg aller gegen alle vorzustellen" (1932, p. 253). Holl skulle beklageligvis give anledning til en lignende tolkning af Luther hos Uhl (1932, p. 88). En sådan hobbesiansk naturtilstand finder vi ikke hos Luther. Cf. endvidere 2.2.1.2. og "Ekskurs:

Et andet træk, der rummer en afgørende forskel mellem Luther og kontrakttenkerne, er idéen om menneskenes naturlige rettigheder (vi har allerede berørt dette ovenstående). Luther betoner ikke menneskenes naturlige rettigheder som grundlag for statsmagten, men derimod den fordring, der udspringer af den naturlige lov. Statsmagtens naturretslighed fordrer lydighed hos Luther, hvor statsmagten hos kontrakttenkerne skal beskytte menneskenes naturlige rettigheder. Modsætningerne mellem Luther og kontrakttenkerne viser sig tydeligt ved denne forskel mellem den naturlige lov og de naturlige rettigheder. Den naturlige lov skal hos Luther værne menneskene mod deres gensidige egoisme og ondskab. Den naturlige lov har derfor et udspring, der er forskelligt fra menneskets natur (i Guds skabervilje). Den naturlige ret(tighed) indgår hos kontrakttenkerne i argumentationen for at forsvare og beskytte egoistiske rettigheder. Den naturlige rettighed stemmer overens med menneskets egoistiske natur og fordrer en beskyttelse af denne egoisme¹³⁴.

2.3. Konklusion

Vi har i kapitlet om Luther peget på flere forhold, der har afgørende betydning for

Luther og Hobbes".

¹³⁴

Når der lejlighedsvis er fremkommet påvisninger af lighedstræk mellem Luther og kontrakttenkerne, må der derfor advares mod en for stærk betoning af disse lighedspunkter. Elert påpeger to forhold. Det påvises for det første, hvorledes der består et etisk gensidighedsforhold mellem borgere og øvrighed hos Luther. Statsmagten skal ikke blot forvalte sit embede håndværksmæssigt. For det andet polemiseres der mod **Gierke** for at have overset, hvorledes der også hos Luther findes træk, der er i overensstemmelse med "die mittelalterlich-germanischen Idee des Herrschaftsverbandes" (1953, p. 319). **Pauls** fremhæver flere forhold. Han peger dels på, at Luther, i sin forklaring til det fjerde bud i den store katekisme, begrundet statsmagten med henvisning til dens "...im Rein-menschlichen liegende Würde" (cf. endvidere **Zimmermann** (1987)). Endvidere fremhæves den tidligere omtalte parallel mellem det almene præstedømme og forestillingen om folkesuveræniteten (1925, pp. 32ff.) (**Mitchell** (1992) har stor lighed med denne tanke). Endelig fremhæver Pauls, at der hos Luther gør sig et gendighedsforhold gældende mellem borgere og øvrigheden. Pauls fremhæver i den forbindelse den gyldne regels gensidighedsstruktur (Ibid., pp. 75f.). **Lau** tager afstand fra denne tolkning af den gyldne regel hos Pauls, men fremhæver dog samtidig, hvorledes vi hos Luther finder forestillinger om menneskets ret til selvforsvar og besiddelse af ejendom (1933, pp. 142ff.).

afhandlingens anliggende. Det har vist sig, at Luther betoner den voluntaristiske begrundelse for den naturlige lov. Denne betoning adskiller ham fra de øvrige reformatorer. Redegørelsen har også vist, at Luther ikke sonder mellem den naturlige lov før og efter Faldet. Den naturlige lov er for Luther hele tiden en reelt udifferentieret enhed. Luther stemmer her overens med Melanchthon, men adskiller sig fra Bucer og Hooker. Den naturlige lovs indhold har vist sig at være identisk med fundamentale etiske grundnormer. Luther stemmer her overens med Bucer, men adskiller sig delvist fra Melanchthon. Statsmagtens legitimitet begrundes af Luther med henvisning til både et guddommeligt og naturligt lag. Luther understreger stærkere end de øvrige reformatorer Guds vilje ved begrundelsen af statsmagten. Der består heri en parallel til hans begrundelse for den naturlige lov. Et væsentligt træk ved statsmagtens guddommelighed er dens værn mod kaos. Forståelsen af statsmagten som værn mod kaos angav en væsentlig parallel til Hobbes, om end der også gjorde sig grundlæggende forskelligheder gældende. Statsmagtens naturlige begrundelse er ligeledes et væsentligt anliggende for Luther. Luther fremhæver her særligt fornuftens verdslige dualitet, ligesom han betoner den verdslige øvrigheds fundamentale naturretslighed. Endelig har kapitlet vist, at der kan peges på enkelte lighedspunkter mellem Luther og kontrakttænkerne. En egentlig lighed gør sig dog ikke gældende.

Gennemgående har Luthers forståelse af den naturlige lov vist sig at rumme et væsentligt guddommeligt og naturligt lag. Dette guddommelige og naturlige lag genfandt vi ved hans forståelse af statsmagtens legitimitet. Vi har også set, hvordan disse lag ikke kan skilles fra hinanden. Der gør sig her en fundamental parallel gældende mellem hans forståelse af den naturlige lov og statsmagtens legitimitet.

3. Philipp Melanchthons (1497-1560) forståelse af den naturlige lov og statsmagtens legitimitet

Afhandlingens undersøgelse vil nu orientere sig i retning af den anden af de udvalgte repræsentanter for den lutherske forståelse af forholdet den naturlige lov og statsmagtens legitimitet, nemlig Philipp Melanchthon (Melanchthon). Melanchthons tænkning er præget af humanistiske, så vel som teologiske elementer. Disse træk medfører både en udvikling i hans tænkning, men også til tider en spænding. Dette gør sig gældende for hele hans tænkning og således også for forståelsen af den naturlige lov og statsmagten. I denne afhandling vil vi ikke lægge vægten på en redegørelse for udviklingen i Melanchthons forståelse, men på en fremstilling af *den sene Melanchthon*. Dette begrundes dels med Melanchthon som mere distinkt og karakteristisk i denne del af sin tænkning, dels med at afhandlingens idehistoriske linje stemmer mere overens med denne prioritering.

Denne samtidige interesse i humanismen og teologien er afgørende for vores anliggende, idet der er en række træk i hans forståelse af den naturlige lov, hvor han netop befinder sig i spændingsfeltet mellem humanismen og teologien. Som det vil blive tydeligt, er der hos Melanchthon en afhængighed af både Aristoteles¹³⁵, Cicero¹³⁶ og Erasmus¹³⁷, lige så vel som der er en afhængighed af de bibelske skrifter¹³⁸, skolastikken¹³⁹ og Luther. Denne afhængighed af både en humanistisk og

¹³⁵Cf. e.g. Troeltsch (1912, p. 542), Dilthey (1940, pp. 173f), Lindström (1944, pp. 32ff.), Bauer (1951, p. 98), Wolf (1964, p. 102), Kisch (1967, pp. 92f.), Huschke (1968, pp. 126ff) og Wagner (1994, p. 158).

¹³⁶

Cf. e.g. Troeltsch (1912, p. 542), Dilthey (1940, pp. 174ff.), McNeill (1946, p. 172), Bauer (1951, p. 98) og Huschke (126ff.).

¹³⁷

Cf. Bauer (1950, pp. 245f.) og Kisch (1967, pp. 46.98).

¹³⁸

Dette bliver ikke så ofte fremhævet, som hans afhængighed af de øvrige sammenhænge, skønt det er af stor betydning. Dette gælder ikke alene den yngre Melanchthon (Bauer, 1950, pp. 250ff.), men også den ældre Melanchthon (Huschke, 1968, pp. 128ff.; 140ff.).

¹³⁹

Se fx Lindström (1944, pp. 251ff), Bauer (1951, p. 98), Huschke (1968, p. 151) og

teologisk sammenhæng er med til at give Melanchthon den væsentlige betydning for naturretstænkningens historie, som han er blevet tillagt¹⁴⁰. Afhængigheden af de nævnte traditioner vil blive berørt i løbet af vores redegørelse.

3.1. Forståelsen af den naturlige lov

Redegørelsen for Melanchthons opfattelse af den naturlige lov vil blive behandlet under to hovedpunkter, de (i) systematiske og (ii) indholdsmæssige hovedtræk. Den systematiske redegørelse vil danne et naturligt grundlag for den indholdsmæssige. Inden vi vender os mod disse to egentlige hovedpunkter, finder vi det dog nødvendigt at fremhæve enkelte generelle træk ved Melanchthons lovforståelse. Disse danner en væsentlig baggrund for forståelsen af den naturlige lov.

Der består en afgørende forskel mellem Luther og Melanchthon ved den sidstes betoning af det etiske. Der er et karakteristisk etisk præg over Melanchthons teologi, som vi ikke møder hos Luther. Denne etiske karakter adskiller Melanchthons teologi på flere områder fra Luther. Hvor menneskets handlinger har en teologisk forklaring hos Luther, er der for Melanchthon snarere tale om etisk forklaring. Luther taler om troens frugter som følge af kristenmenneskets forvandling ved mødet med evangeliet. Melanchthon drejer det dog i en etisk retning, således at menneskets vilje accentueres¹⁴¹.

Denne etiske betoning medfører for Melanchthon en sammenhæng mellem sædeligheden, retten og staten¹⁴². Den naturlige lov opfattes som den fælles kilde og

Wagner (1994, p. 158).

¹⁴⁰

Melanchthon er blevet fremhævet som et overset bindeled mellem den antik-middelalderlige og Oplysningens naturretstænkning. Det er særligt Elert, der har fremhævet dette, men han er siden blevet støttet af andre. Cf Elert (1928, pp. 109.115; 1932, p. 531; 1953, pp. 311.351.359), Dilthey (1940, pp. 162 (note 3).165.169f.) og Kisch (1967, pp. 125f.). Cf. endvidere "Ekskurs: Melanchthon som bindeled mellem en antik-middelalderlig og Oplysningens naturretstænkning".

¹⁴¹

Cf Bring (1933, pp. 216ff.).

¹⁴²

Således Liermann (1950, pp. 300f.): "Was bei Melanchthon ins Auge fällt, ist - gerade im Vergleich mit Luther - die starke, für ihn unlösliche und unzerreißbare Einheit des Rechtlichen und des Moralischen." Se også Uhl (1932, p. 58) og Dilthey (1940, pp.

det fælles korrektiv. Sædeligheden og retten har begge den naturlige lov som kilde¹⁴³. Der bliver tale om et naturretsligt grundlag for begge, hvorved han adskiller sig fra Luthers opfattelse af den kristelige sædeligheds grundlag¹⁴⁴. Dette hænger helt grundlæggende sammen med Melanchthons sondring mellem lovens tre brug¹⁴⁵. Umiddelbart efter at have udfoldet sin forståelse af den naturlige lov i *Loci praecipui theologici* (1559) forklarer Melanchthon sin forståelse af lovens tre brug (StA 2,321ff/CR 21,716ff.). I den tyske udgave (*Heubartikel Christlicher Lere* (1555)) er forklaringen af lovens brug placeret umiddelbart foran redegørelsen for den naturlige lov (CR 22, 249ff.)¹⁴⁶. I begge tilfælde således nært forbundne med hinanden. Lovens første brug bestemmer Melanchthon som den pædagogiske eller civile brug. Det er Guds ønske med denne brug at tvinge mennesker ved lovens disciplin til ikke at begå ydre synd. Det er bemærkelsesværdigt, at Melanchthon ud over den civile brug (at straffe forbrydelser og opretholde civil fred og orden) også taler om lovens pædagogiske funktion under denne første brug. Melanchthon sigter her til lovens disciplinære funktion. Denne disciplinære funktion virker en modtagelighed for Evangeliet og Åndens gerning, idet han dog understreger, at der ikke dermed er tale

196f.).

¹⁴³

Cf Hartfelder (1889, pp. 232ff.), Költzsch (1889, pp. 21.41) og Uhl (1932, pp. 37f.).

¹⁴⁴

Væsentligt er endvidere Melanchthons forståelse af forholdet mellem socialetikens naturretslige og utilitaristiske begrundelse. Uhl peger på at Melanchthons naturretslige begrundelse af etikken står i et bevidst modsætningsforhold til den utilitaristiske begrundelse. Melanchthon bestræber sig på at betone etikens propter Deum, snarere end propter utilitatem. Samtidig med denne bestræbelse er der dog også indenfor Melanchthons egen tænkning træk der åbner døren for en utilitaristisk tankegang. Cf. Uhl, 1932, p. 44.

¹⁴⁵

Melanchthon adskiller sig her, som bekendt, fra Luther. Hvor Luther alene talte om lovens to brug, dens politiske og teologiske (cf. 2.1.), taler Melanchthon altså om lovens tre brug.

¹⁴⁶

Den tyske tekst er oversat fra latin. Melanchthon har selv oversat denne tekst (cf. Stupperich, R.: *Melanchthons Theologia germanica*, i: KuD 4,1958, pp. 47ff. (efter Huschke, 1968, p. 120)). Melanchthons loci fremkom i tre hovedudgaver, hvor både den tyske (1555) og latinske (1559) tekst begge er versioner af den tredje udgave (tertia aetas). Vi har her medtaget den tyske tekst, da den på enkelte punkter afviger fra den latinske version.

om tilgivelse af synden (StA 2, 321ff./CR 21, 716ff.)¹⁴⁷. Dernæst angiver Melanchthon lovens anden brug, hvor lovens funktion er at vise menneskets dets synd og skyld overfor Gud, så mennesket må flygte til dets mægler (*mediator*) (StA 2, 323ff./CR 21, 717ff.). Endelig udfolder han den tredje brug af loven, som angår de genfødte. Lovens funktion er her at minde de genfødte om lovens krav, så de (skønt frie fra loven) lever efter lovens påbud (StA 2, 325ff./CR 21, 719ff.). For både lovens anden og tredje brug foretager Melanchthon en identificering med *lex moralis* (CR 22, 253.255). Som det vil fremgå, forstår Melanchthon den naturlige lov som sammenfaldende med *lex moralis*¹⁴⁸.

Skønt Melanchthon i sine tidlige skrifter synes at dele Luthers opfattelse af *iustitia fidei* på den ene side og *iustitia civilis/carnis/politica* på den anden, er der i senere skrifter en bevægelse hen imod en etisk betonet opfattelse af både troens og den politiske retfærdighed, der bringer dem tæt på en væsens-lighed. Der opstår hermed også en væsentlig forskel i Luthers og Melanchthons syn på lovens civile brug. Hos Luther får *lex civilis* en underordnet, tjenende funktion. Melanchthon giver derimod loven en central betydning i kraft af sin metafysiske opfattelse af forholdet mellem loven, fornuften og *lex naturalis*¹⁴⁹. Derudover adskiller Melanchthon sig også fra Luther ved en forståelse af den naturlige lov som en selvstændig rationel størrelse¹⁵⁰.

Disse tre sider af lovens brug munder alle ud i den naturlige lov, som allerede antydtes. De udgør derfor en væsentlig baggrund for Melanchthons forståelse af den

147

Her adskiller Melanchthons opfattelse sig også fra Luthers forståelse. Luther betonedede netop, at lovens pædagogiske funktion hørte ind under dens anden brug. Cf. 2.1.

148

Uhl har derfor også ret, når han siger, at den naturlige lov bestemmes som norm for den kristnes handlinger i kraft af, at *lex moralis* identificeres med *lex naturae*, som gøres til grundlag for lovens tredje brug, *tertius usus legis* (1932, p. 47).

149

Cf. Bring (1932, p. 214).

150

Cf. Troeltsch (1912, pp. 542f.) og Uhl (1932, p. 44).

Dette punkt vil vi vende tilbage til. Det er bl.a. i tilknytning til denne selvstændiggørelse af den naturlige lov og dens rationalitet, at spørgsmålet rejser sig om Melanchthons betydning for sækulariseringen af den naturlige lov. Cf. "Ekskurs: Det syttende århundredes sækularisering af naturretten".

naturlige lov.

Efter at have antydnet disse generelle træk i Melanchthons lovforståelse føler vi os nu i stand til at vende os mere direkte mod hans forståelse af den naturlige lov.

3.1.1. Systematiske hovedtræk

Vi vil nu rette blikket mod de egentlige systematiske hovedtræk i hans forståelse af den naturlige lov. Vi vil her særligt spørge til begrundelsen for den naturlige lov, forholdet mellem erkendelsen og viljen, Faldets betydning o.a.

"Est itaque lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur atque adeo quam deus insculpsit cuiusque animo, ad formandos mores accommodata" (StA 2, 41/CR 21, 116). "Est ergo vera definitio Legis naturae Legem naturae esse notitiam Legis divinae naturae hominis insitam" (StA 2, 315/CR 21, 712). Således bestemmer Melanchthon i henholdsvis 1521 og 1559 den naturlige lov. I forløbet her imellem undergår Melanchthons opfattelse en væsentlig forandring på flere områder. Det må overhovedet siges, at selve forestillingen om den naturlige lov er mere central for den ældre Melanchthon. Dette kommer i hans *Loci* til udtryk både formalt (kompositorisk) og realt (indholdsmæssigt). *Formalt* kommer det til udtryk ved at afsnittet om den naturlige lov rent kompositorisk bliver tildelt en større og mere fremtrædende del i de senere lociversioner. *Loci* 1521 behandler ikke den naturlige lov i et selvstændigt afsnit, men under afsnittet "De lege" (StA 2, 40ff./CR 21, 116ff.), hvorimod den naturlige lov netop får en sådan egen sektion i 1559 (StA 2, 313ff./CR 21, 711ff.). Behandlingen er endvidere langt mere fyldig i 1559. *Realt* viser det sig ved at forestillingen om den naturlige lov fra at have forekommet som et fremmedelement i 1521, i 1559 fremtræder som et "...organisches Element innerhalb der Gesamt-Theologie"¹⁵¹. Den naturlige lov er hos den sene Melanchthon et centralt og konstitutivt element i hele hans teologi.

3.1.1.1. Begrundelserne for den naturlige lov

Begrundelsen for den naturlige lov er endnu et væsentligt område, der adskiller den

151

Cf. Bauer (1951, p. 64).

yngre fra den ældre Melanchthon. Der kan hos Melanchthon peges på *tre begrundelser* for den naturlige lov, der ikke skal opfattes som skarpt kontradiktoriske. Det drejer sig om den (i) bibelske, (ii) voluntaristiske og (iii) ontologiske begrundelse¹⁵².

Hvor den tidlige Melanchthon understreger den naturlige lovs bibelske begrundelse, argumenterer den sene Melanchthon ikke længere primært bibelteologisk. *Den bibelske begrundelse* for den naturlige lov finder vi derfor primært ved den unge Melanchthon. Vi møder her en kritisk holdning til forestillingen om en naturlig lov. Den naturlige lov opfattes som mangelfuldt beskrevet hos teologer og jurister, men anerkendes ud fra Rom 2,15.

"De naturalibus legibus nondum vidi neque a theologis neque a iurisconsultis aliquid digne scriptum (...) Porro esse in nobis legem naturae Paulus mire eleganti et arguto enthymemate in secundo capite ad Romanos docet, cum sic colligit: Est in gentibus conscientia factum defendens vel accusans; est igitur lex" (StA 2, 41/CR 21, 116).

Indeholdt i denne bibelske begrundelse er der en skabelsesteologisk begrundelse (StA 2,41f./CR 21, 116f.). Denne skabelsesteologiske begrundelse viser sig dels som en voluntaristisk, dels som en mere ontologisk argumentation. *Den voluntaristiske opfattelse* viser sig ved en betoning af, at det er i og med skabelsen af mennesket, at Gud præger den naturlige lov i mennesket, at den naturlige lov bliver indplantet i mennesket (StA 2, 42/CR 21, 117: Quod vero dico leges naturae a deo impressas mentibus humanis, volo earum cognitionem esse quosdam, ut isti loquuntur, habitus concreatos, non inventam a nostris ingeniis, sed *insitam* [min fremhævelse] nobis a deo regulam iudicandi de moribus; 2, 315/CR 21, 712: Est ergo vera definitio Legis naturae Legem naturae esse notitiam Legis divinae naturae hominis *insitam* [min

152

Melanchthon adskiller sig her fra Luther, der alene havde en bibelsk og voluntaristisk begrundelse (cf. 2.1.1.1.).

fremhævelse])¹⁵³. Gud forstås således som ophavsmanden til den naturlige lov, dens *auctor* (StA 2, 320/CR 21, 716).

Den ontologiske begrundelse er den forståelse, der særligt karakteriserer den sene Melanchthon¹⁵⁴. Denne forståelse har delvist trængt den bibelske og voluntaristiske begrundelse tilbage, skønt vi stadig finder rester af disse begrundelser (som anført). Denne opfattelse kommer til udtryk på to måder: både i forståelsen af (i) menneskets gudsbilledlighed og (ii) det naturlige lys i menneskets fornuft. Hvor der i forbindelse med menneskets gudsbilledlighed kan tales om et teologisk lag i Melanchthons forståelse, så er der i forbindelse med forståelsen af det naturlige lys tale om et filosofisk, humanistisk lag. Mennesket forstås som skabt med en gudsbilledlighed, der viser sig ved en kundskab om Gud og lighed med den guddommelige fornuft, der sætter mennesket i stand til at skelne mellem det moralsk rigtige og forkastelige.

"Ideo enim dicitur homo ad imaginem Dei conditus esse, quia in eo lucebat imago, hoc est, notitia Dei et similitudo quaedam mentis divinae, id est, discrimen honestorum et turpium, et cum his notitiis

153

Melanchthon synes at fastholde denne voluntaristiske begrundelse. Skønt den har en større betydning i Melanchthons tidlige skrifter, opgives den dog ikke i hans sene skrifter, hvor den ontologiske begrundelse bliver mere fremtrædende. Der synes at være tale om en gennemgående dobbelthed mellem (i) en betoning af Guds vilje og (ii) den naturlige lov som et ontologisk træk ved fornuftens karakter. Melanchthon fastholder tilsyneladende denne dobbelthed.

154

Den ontologiske begrundelse møder vi også ved Bucer (cf. 4.1.1.) og Hooker (cf. 5.1.1.1.). Melanchthon, Bucer og Hooker deler denne ontologiske begrundelse i modsætning til Luther.

Den ontologiske begrundelse rejser endvidere en væsentlig parallel til Grotius. Denne begrundelse indebærer en betoning af den naturlige lovs rationalitet. Den naturlige lov forstås som sammenfaldende med fornuftens væsen. Der er derfor heller ikke langt til en påstand om, at den naturlige lov vil have gyldighed, selv om Gud ikke er til. Det er netop denne påstand, som Grotius er blevet berømmet for at have fremsat (*De lure Belli*, Prol., 11). Melanchthon hævder ganske vist ikke dette selv, men så snart den selvfølgelige sammenhæng mellem Gud og den naturlige lov ikke længere er så selvfølgelig, er der ikke langt til en sækularisering af naturloven. Den naturlige lov synes desuagtet at ville have sin gyldighed. Cf. endvidere "Ekskurs: Det syttende århundredes sækularisering af naturretten".

congruebant vires hominis" (StA 2, 315/CR 21, 712).

I forståelsen af det naturlige lys (*lumen naturale*) i menneskets fornuft knytter Melanchthon an til forestillingen om den menneskelige fornufts *notitiae principiorum* (CR 16, 184; 16, 321; StA 2, 313/CR 21, 711: Ut lumen oculis divinitus inditum est, ita sunt quaedam notitiae mentibus humanis inditae, quibus agnoscunt et iudicant pleraque. Philosophi hoc lumen vocant notitiam principiorum)¹⁵⁵. Idet han sonderer mellem forstandens teoretiske og praktiske erkendelsesevner, forbinder han fornuftens *principia practica* med den naturlige loverkendelse (CR 16, 384; StA 2, 314/CR 21, 711f.; CR 22, 256).

"[Das natürliche Gesetz] ...ist in Menschen blieben auch nach der sünde, Denn Gott wil, das wir wissen sollen, wie Er ist, vnd das in vns selbs das vrteil bleibe wider die sünde, Item das dennoch das eusserliche bürgerlich leben, nach diesem natürlichen liecht regiert werde, Vnd mercke wol, das dieses natürliche liecht vnd die zehen Gebot, in rechtem verstand, eine einige Weisheit, Lere, und Gesetze sind" (CR 22, 256).

Dette lys og disse *notitiae* forbinder Melanchthon med sine forestillinger om den naturlige rets og den guddommelige visdoms uforanderlighed. Han kan derfor også tale om disse *notitiae*, som stråler af guddommelig visdom og retfærdighed i menneskets fornuft.

"Recte autem dicitur, ius naturale esse immutabile, quia non solum ut lumen in oculis manet idem, donec natura hominis est incolumis: ita notitia naturalis in mente manet eadem. Sed maior etiam firmitas est notitiae, quia est radius divinae lucis, congruens cum norma divinae

155

Melanchthon knytter i disse forestillinger an til både Aristoteles og Cicero. Cf Dilthey (1914, p. 171) og Uhl (1932, p. 34).

mentis aeterna et immota, quam Deus nequaquam vult mutari" (CR 16, 228)¹⁵⁶.

For alle tre begrundelser gælder det, at de er forbundne med og ikke kan tænkes løsrevet fra Melanchthons skabelsesforståelse¹⁵⁷. Der består et nært forhold mellem Melanchthons forståelse af den naturlige lov og skabelsens ordning.

Som følge af både den voluntaristiske og ontologiske argumentation består der et nært forhold mellem Guds vilje og skabningen. Skabningen forstås som nært forbunden med Guds skabervilje. Den naturlige lov er således hos Melanchthon med til at fastholde mennesket (qua skabning) i en relation til Gud (qua skaber). Der består følgelig et fundamentalt forhold mellem skaber og skabning¹⁵⁸, et forhold der kommer til udtryk ved, at Guds vilje omslutter skabningen. Skabningen er ikke løsrevet fra Guds vilje, men nært forbunden dermed (StA 2, 235/CR 21, 651). Guds skabervilje gælder imidlertid ikke alene den oprindelige skabelse, men også den fortsatte skabelse, opretholdelsen af skabningen. Gud har ikke blot skabt verden en gang for alle, Han opretholder den fortsat.

156

Der synes her at gøre sig en væsentlig lighed gældende med den opfattelse, som Thomas Aquinas gav udtryk for (cf. e.g. Andersen, 1993, pp. 70ff.). Det synes berettiget at pege på en parallel mellem (i) Thomas Aquinas' forståelse af den naturlige lov som den fornuftige skabnings delagtighed i den evige lov og (ii) Melanchthons opfattelse af den naturlige lov som sammenfaldende med stråler af den guddommelige fornuft i menneskets fornuft. Denne parallel tydeliggør, hvordan Melanchthons ontologiske begrundelse for den naturlige lov fjerner ham fra Luthers forståelse. Det var et afgørende anliggende for Luther, at den naturlige lov ikke blev begrundet med en værensanalogi mellem den guddommelige og menneskelige fornuft. Den naturlige lov beror hos Luther ikke på et sådant ontologisk væsenstræk ved menneskets fornuft, men derimod på Guds vilje.

157

Således også Uhl: "Der Schöpferglaube ist die grosse Klammer, durch welche das gesamte philosophisch-theologische System Melanchthons zusammengehalten wird" (1932, p. 34f.). Se endvidere Költzsch (1889, p. 65), Wunsch (1936, p. 165).

158

Således også Lindström: "Gud visar i lagen, att han har gemenskap och uppehåller gemenskap med alla människor. Denna situation blir för människan ett förhållande till Gud, som är givet i lex naturae" (1944, p. 102). Se ligeledes Költzsch (1889, p. 60).

"Zum andern Ist hoch nötig zum Trost und zur anruffung dabey zu wissen, das bey der Erschaffung sol die Erhaltung der Creaturen auch verstanden werden. Denn Gott ist nicht von seinem werck weg gangen, wie ein Zimmermann vom Schiff, das er gebawet hat, weg gehet und lest es darnach andere regiren und flicken. Sonder er bleibet bey seinen Creaturen, bey Himel und Erden, Engeln und Menschen, und macht die Erden jerlich fruchtbar, gibet allen gewachsen, thiern und Menschen krafft und Leben" (StA 6, 181)¹⁵⁹.

Dette leder hen til spørgsmålet om målet med skabningen. For Melanchthon er der en endemålsordning for skabningen. Endemålsordningen forstår Melanchthon således at "...Guds allmänna verkan konstituerar skapelsen som ett ändamålsenligt helt. Det råder *ett organiskt sammanhang i skapelsen*, som icke är *byggt* nedifrån utan *uppifrån*, bestämt och sammanhållet av detta, att Gud verkar i skapelsen, att Gud är närvarande och förverkligar sin vilja i varje enskilt ting (...) Skapelsens inre ändamålsenliga sammanhang är bestämt uppifrån av Guds allmänna verkan" (Lindström, 1944, p. 26). At Gud således opretholder skabningen efter og i overensstemmelse med sin vilje betyder dog ikke, at mennesket dermed

159

Indeholdt i disse forestillinger om skabelsen og opretholdelsen af skabelsen er tanken om en såkaldt skabelsesordning. Med skabelsesordning forstås forestillingen om skabelsen som omsluttet af en objektiv orden, der er udtryk for Guds skabervilje. Cf. Bauer: "...die Schöpfungsordnung erscheint sozusagen als der beherrschende theologische Systemgedanke. Die *lex naturae* ist einerseits Einsicht in den zentralen Bereich der Schöpfungsordnung, Bewusstsein der Existenz einer Ordnung des menschlichen Bereiches, und sie ist andererseits eben gerade diese Ordnung, als Ordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen und als Ordnung der Beziehungen Schöpfergott-Mensch und als solche Teil der Schöpfungsordnung" (1951, p. 67). **Elert** angiver, at Melanchthon betragtede skabelsesordningen som et sluttet system (geschlossenes System) og hvorledes dette system danner grundlaget for hans naturretsforståelse (1953, pp. 48f.). Disse betragtninger er berettigede, dog må man advare imod en for høj grad af systematisering i denne henseende. Begrebet "skabelsesordning" rummer en række konnotationer. Det er væsentligt ikke at tolke Melanchthon i lyset af en nyere teologi, der har betonet forestillingen om skabelsesordninger. Dog er det berettiget at pege på den nære sammenhæng mellem Melanchthons forståelse af den naturlige lovs begrundelse og hans skabelsesforståelse, som vi har påvist.

diskvalificeres i etisk henseende. Det er for Melanchthon afgørende samtidigt at fastholde det enkelte menneskes etiske ansvar¹⁶⁰.

3.1.1.2. Fornuftens og viljens forhold til den naturlige lov

Trods Melanchthons humanisme og etiserende træk indrømmes Faldet en betydning for mennesket (StA 2, 17ff./CR 21, 97ff.; StA 2, 257ff..314/CR 21, 668ff..712). Melanchthon sonder mellem menneskets situation før og efter Faldet (StA 2, 227/CR 21, 645). Dette medfører også for Melanchthon en skelnen mellem menneskets supra- og infralapsariske erkendelse af den naturlige lov. Melanchthon henviser til menneskets gudsbilledlighed, som inden Faldet betød, at der var et umiddelbart forhold mellem forstanden og viljen. Viljen tilsluttede sig umiddelbart den naturlige loverkendelse, som fremtrådte for menneskets ufordærvede forstand. Med Faldet mister mennesket denne umiddelbarhed. Det bevarer den naturlige loverkendelse, men den stråler ikke som tidligere. Der er altså en sondring mellem (i) den tidligere (supralapsariske) strålende loverkendelse og (ii) den senere (infralapsariske) ikke-strålende erkendelse (endskønt forblevne). Der er en erkendelse af den naturlige lov, men den er dog mærket af synden, hvilket viser sig ved, at den ikke stråler som før Faldet. Viljen kæmper imod denne erkendelse efter Faldet.

"Ideo enim dicitur homo ad imaginem Dei conditus esse, quia in eo lucebat imago, hoc est, notitia Dei et similitudo quaedam mentis divinae, id est, discrimen honestorum et turpium, et cum his notitiis congruebant vires hominis. Voluntas erat conversa ad Deum ante lapsum, ardebant et in mente verae notitiae et in voluntate amor erga Deum, et assentiebantur corda sine ulla dubitatione veris notitiis ac statuebant nos conditos esse ad agnoscendum et celebrandum Deum (...) Quamquam autem in hac naturae corruptione deformata imagine Dei *non ita fulgent notitiae* [min fremhævelse], manent tamen, sed cor repugnat et incurrunt dubitationes propter quaedam, quae pugnare

160

Cf. Lindström, 1944, pp. 34ff., 55ff.

videntur cum illis notitiis" (StA 2, 315/CR 21, 712f.)¹⁶¹.

Denne forestilling om Faldets betydning for selve erkendelsen af den naturlige lov er dog ikke et væsentligt anliggende for Melanchthon. Det er derimod afgørende, at mennesket også efter Faldet har en så tilstrækkelig erkendelse af den naturlige lov, at den kan danne grundlag for en naturlig sædelighed (CR 16, 288; 16, 339; 16, 536; BSLK, p. 186).

"In mente manet rectum iudicium de honestis actionibus, praesertim civilibus. Huic obtemperare potest homo in externis actionibus, sicut artificis manus ipsius cogitationi in externo opere faciendo obtemperare potest. Haec libertas mansit etiam in hac corrupta natura, et discernit hominem a pecudibus" (CR 16, 339)¹⁶².

161

Der består her en ganske subtil bestemmelse af Faldets betydning for menneskets erkendelse af den naturlige lov. Melanchthon kan på den ene side sige, at erkendelsen af den naturlige lov forbliver i mennesket og at Faldets betydning alene viser sig ved, at viljen kæmper mod denne erkendelse (StA 2, 314, 18ff.; 2, 315, 33ff.). På den anden side siger han, at erkendelsen ikke har samme klarhed som før Faldet, særligt i forhold til Gud (StA 2, 315, 32; 2, 317, 3ff.). Der gør sig her et forhold gældende, som vi har ønsket at henlede opmærksomheden på. Spørgsmålet om Faldets betydning for fornuftens erkendelse af den naturlige lov er et afgørende spørgsmål, i relation til spørgsmålet om fornuftens politiske duelighed. Dog bør disse udsagn ikke læses som udtryk for en delegitimering af fornuften i politisk henseende. Dertil er disse udsagn for svage. Som vi skal se, er det derimod et væsentligt anliggende hos Melanchthon, at fornuften netop besidder denne politiske duelighed.

Bauer har også iagttaget denne dobbelthed ved Melanchthon. "Das Wissen um Gott und das sittliche Unterscheidungsvermögen sind geblieben - das Wissen um Gott freilich längst nicht in der Klarheit des Urstandes, und darin liegt eben die deformatio des imago-Charakters durch den Fall -, aber die Kraft des Gemüts und des Willens hat die selbstverständliche Harmonie mit der Kraft des Verstandes verloren und aus dem cor als dem Inbegriff der nicht-rationalen Komponente des Menschen kommen die Zweifel und die Unsicherheit" (1951, p. 68).

¹⁶²Der rejser sig her spørgsmål om Melanchthons sondring mellem en supra- og infralapsarisk naturret. Som vi har vist, sonder Melanchthon mellem den supra- og infralapsariske erkendelse, om end han ikke tillægger dette væsentlig betydning for

Viljen opfatter Melanchthon heller ikke som totalt fordærvet. Melanchthon erkender ganske vist, at viljen er mærket af Faldet, og at der således gør sig en vis bundethed gældende (CR 21, 653f.). Der er dog her en dobbelthed ved Melanchthon, således at han til trods for opfattelsen af viljen som præget af synden, ikke dermed benægter viljens frihed. Det er derimod afgørende for Melanchthon at betone menneskets vilje, dets etiske ansvar¹⁶³. Viljen står under den etiske erkendelse, som den enten adlyder eller kæmper imod. I denne forstand opfatter Melanchthon viljen som fri. Der er i denne forbindelse tale om en *liberum arbitrium*.

"In homine est pars cognoscens ac iudicans, quae vocatur mens vel intellectus vel ratio, in hac parte sunt notitiae. Altera pars appetens vocatur voluntas, quae vel obtemperat iudicio vel repugnat (...)
Vocantur autem liberum arbitrium mens et voluntas coniunctae. Aut vocatur liberum arbitrium facultas voluntatis ad eligendum ac expetendum ea, quae monstrata sunt, et ad reiiciendum eadem..."
(StA 2, 237/CR 21, 653)¹⁶⁴.

I kraft af denne frihed, som viljen har, betoner Melanchthon også det naturlige menneskes etiske forpligtelse til at leve efter den naturlige lovs indhold (CR 16, 539). Melanchthon betoner derfor viljesfriheden i ydre ting, i spørgsmål der angår den politiske retfærdighed (*iustitia civilis*)¹⁶⁵. Denne naturlige sædelighed og det dermed

fornuftens politiske duelighed. Spørgsmålet melder sig dog samtidig, om han sonderer mellem naturretten før og efter Faldet. Der gør sig her en diskussion gældende om sondringen mellem en absolut og relativ naturret, ligesom det diskuteres om Melanchthon forestiller sig en dobbelt naturret. Cf. 3.1.2.2. for angivelse af denne diskussion.

¹⁶³

For en sammenligning mellem Luthers og Melanchthons forståelse af den frie vilje, se Lindström (1944, pp. 61-74).

¹⁶⁴

Til hele spørgsmålet om Melanchthons forståelse af viljen, se Költzsch (1889, pp. 77ff.).

¹⁶⁵

forbundne etiske ansvar er ikke mindst begrundet i den rest af gudsbilledligheden, som er tilbage i mennesket efter Faldet¹⁶⁶. For både erkendelsen og viljen gør der sig altså en naturlig dualighed gældende til trods for, at Melanchthon indrømmer, at begge er mærket af Faldet (CR 16, 288; StA 2, 238/CR 21, 654)¹⁶⁷.

"Cum in natura hominis reliquum sit iudicium et delectus quidam rerum, quae sunt subiectae rationi aut sensui, reliquus est etiam delectus externorum operum civilium. Quare voluntas humana potest suis viribus sine renovatione aliquo modo externa Legis opera facere. Haec est libertas voluntatis, quam Philosophi recte tribuunt homini" (StA 2, 238/CR 21, 654).

Cf. også Költzsch: "Der Mensch hat ein sittliches Wissen und Urteil, das ausreicht, ihn über den Unterscheid von gut und böse zu belehren und ihm zu sagen, was er zu thun und zu lassen hat. Und der Mensch hat zum andern so viel Willensfreiheit, um diesem sittlichen Urteil folgen und gehorchen zu können und so wenigstens (...) die bürgerliche Sittlichkeit, die disciplina, leisten zu können" (1889, p. 89).

¹⁶⁶

Cf. Bauer (1951, pp. 70.83).

¹⁶⁷

Cf. Költzsch (1889, p. 89) og Bauer: "Auch ohne Gnade und Erneuerung durch die Gnade kann der Mensch mit seinem Willen in Freiheit die äusseren Werke der lex tun, denn Urteilsvermögen und Auswahlmöglichkeit, d.h. Entscheidungs-freiheit unter Verstandeseinsicht, sind ihm geblieben. Verstand und Wille des Menschen reichen also aus für eine zugleich im Gewissen verpflichtende Ordnung des menschlichen Lebens in politischer Gemeinschaft" (1951, pp. 66.91).

Luther og Melanchthon kan umiddelbart synes tæt på hinanden i denne forståelse (cf. 2.1.1.2.). Der består dog afgørende forskelle imellem dem. Fordærvets karakter er nedtonet hos Melanchthon i forhold til Luther. Dette viser sig også ved Melanchthons ontologiske begrundelse for den naturlige lov. Hvis Melanchthon havde fulgt logikken i den ontologiske begrundelse, ville en opfattelse af Faldets fordærv også have betydet et fordærv i dets erkendelse af dets vilje til at følge den naturlige lov. Pga. Luthers voluntaristiske begrundelse kan han betone menneskets fordærv, uden at dette kolliderer med hans forståelse af den naturlige lov. Den naturlige lov er hos Luther ikke forbundet med menneskets væsen, men derimod udtryk for Guds vilje. Når Melanchthon derimod fremhæver den ontologiske begrundelse, kan han ikke betone fordærvets radikalitet i samme grad som Luther, uden at dette vil influere på menneskets erkendelse af den naturlige lov. Luther og Melanchthon fastholder begge menneskets erkendelse af den naturlige lov. For Luther kan dette fastholdes med hans forståelse af menneskets fordærv. For Melanchthon må der derimod blive tale om en nedtoning af fordærvets radikalitet.

Efter således at have redegjort for de systematiske træk i Melanchthons forståelse af den naturlige lov og fremdraget de punkter, som vi har anset for at være de væsentligste for denne afhandlings anliggende, vil vi nu vende os mod hans forståelse af den naturlige lovs indhold.

3.1.2. Indholdsmæssige hovedtræk

De systematiske hovedtræk, som vi netop har behandlet, viser en række politiske elementer. Når vi vender os mod Melanchthons indholdsbestemmelse af den naturlige lov træder disse politiske elementer endnu tydeligere frem. Vi vil i redegørelsen for indholdet i den naturlige lov fokusere på tre spørgsmål: (i) Hvorledes bestemmes forholdet mellem den naturlige lov, Moseloven og Dekalogen? (ii) Kan der peges på nogle almene naturrettslige grundsætninger? (iii) Hvilken relation gør der sig gældende mellem den naturlige og positive lov?

3.1.2.1. Den naturlige lov, Moseloven og Dekalogen

Melanchthon deler Luthers idé om, at Dekalogen genkalder erkendelsen af den naturlige lov, da denne var formørket. Melanchthon taler om, at fornuftens lys ikke var så klart som før, og synden tog til, hvorfor Gud måtte åbenbare loven ved Dekalogen (CR 22, 257). Melanchthon fremhæver ligesom Luther en nær sammenhæng mellem den naturlige lov og Dekalogen. Melanchthon knytter an til den tredeling af den guddommelige lov (dvs. den åbenbarede og i Skriften nedfældede lov), som var kendt fra den samtidige skolastiske teologi, nemlig sondringen mellem moselovens moralske, ceremonielle og juridiske dele (StA 2, 281/CR 21, 687; CR 22, 201; StA 6, 184ff.). Tredelingen er afgørende i bestemmelse af disse deles forhold til den naturlige lov. Lovens ceremonielle og retslige dele opfatter Melanchthon ikke som sammenfaldende med den naturlige lov, hvilket derimod er tilfældet for moralloven. Moralloven forstår Melanchthon som sammenfaldende med den naturlige lov (StA 2, 281; StA 6, 184f.)

"Aber dieser teil, den man mit einem schwachen namen nennet Lex

Moralis, ist nicht ein vergänglich Gesetz oder erstlich mit Mose angefangen, Sonder es ist die ewige, unwandelbare Weisheit in Gott selbs und die ewige Regel der gerechtigkeit in seinem Göttlichen willien, die er aus unausprechlicher gütigkeit in die vernünfftige Creaturn gebildet hat" (StA 6, 184f.).

Ligesom Melanchthon forstår den naturlige lov som identisk med moralloven, således forstår han også Dekalogen som morallov (StA 2, 281/CR 21, 688: Praecipuae autem Legum moralium simul in una parva tabella miro consilio Dei comprehensae sunt, quae tabella vocatur Decalogus; CR 22, 202; StA 6, 185). Den naturlige lov og Dekalogen er således efter Melanchthons opfattelse begge sammenfaldende med moralloven. Der er for Melanchthon identitet mellem den naturlige lov og moralloven. Dekalogen udtrykker indholdet i denne identitet. Dekalogen forstås som den guddommelige lov, der formulerer og åbenbarer dette identiske indhold mellem den naturlige lov og moralloven. Den naturlige lov har et evigt og uforanderligt indhold som følge af dens ontologiske begrundelse. Moralloven har samme evige, uforanderlige karakter som følge af dens identitet med den naturlige lov. Dekalogen forstås som en formulering af dette indhold. Dekalogen forstås derfor (i lighed med den naturlige lov og moralloven) som sammenfaldende med den guddommelige visdom og retfærdighed (StA 2, 281f./CR 21, 688; CR 22, 202.256; StA 6, 184f.233.234).

"Das göttlich Gesetz, das man nennet Lex Moralis, oder Gesetz von tugenden, oder vom vrteil Gottes, oder zehen Gebot, ist die Ewige vnwandelbare Weisheit vnd Regel der gerechtigkeit in Gott selbs" (CR 22, 202).

Derved udtrykker Melanchthon såvel sin opfattelse af den naturlige lovs overensstemmelse med den guddommelige lov (CR 16, 168; 16, 392), som

Dekalogens lighed med den naturlige lov (CR 16, 70)¹⁶⁸.

Det er korrekt, når det hævdes, at Melanchthon ikke direkte identificerer den naturlige lov med Dekalogen¹⁶⁹. Melanchthon bringer dem dog så tæt på hinanden i sin opfattelse af Dekalogen som rummende indholdet af den naturlige lov, at en tilnærmelsesvis identifikation kan synes nærliggende. Dekalogen opfattes som "...der beste Leitfaden für eine systematische Darstellung der lex naturae bzw. er gibt die beste Methode an die Hand für einen Aufweis der Wesensnormen des Naturrechts sowie seiner inneren Logik und Systematik" (Bauer, 1951, p. 76). Som sådan bringer han dem i et så nært forhold til hinanden, at det vil være korrekt at tale om, at Melanchthon forstår Dekalogen som udtryk for og overensstemmende med den naturlige lov (CR 16, 167; 16, 215ff.; StA 2, 281/CR 21, 688). Der er ikke identitet, men lighed og overensstemmelse mellem den naturlige lov og Dekalogen. Det er da også i kraft af denne lighed, at Melanchthon kan anvende Dekalogen som mønster for

168

Den unge Melanchthon har et mere positivt syn på moselovens verdslige anvendelighed end den ældre (StA 2, 132/CR 21, 198: *Ceterum optarim etiam uti christianos ea forma iudiciorum, quam Moses prodidit, item plerisque ceremoniis. Praestaret enim, quandoquidem iudiciis carere necessitas huius vitae non potest nec, ut opinor, ceremoniis, uti Mosaicis illis quam tum gentilibus legibus tum papisticis ceremoniis*; 2, 281/CR 21, 687: *Ceremoniae Mosaicae et forenses Leges nec mandatae sunt caeteris gentibus nec obligant nos*). Den unge Melanchthons positive syn på moselovens verdslige anvendelighed, synes at være trængt tilbage. Det synes at være romerretten, der til en vis grad har indtaget denne plads hos den ældre Melanchthon. Cf. også **Kisch** (1967, pp. 102ff.).

169

Således også Bauer: "Das Verhältnis, in das der späte Melanchthon lex naturae und Dekalog setzt, wird mit dem immer wieder gebrauchten Ausdruck der Identifizierung nicht adäquat wiedergegeben" (1951, p. 76). For lignende opfattelser, se Költzsch (1889, p. 44), Bauer (1951, pp. 88f.) og Huschke (1968, p. 131). For repræsentanter af en anden opfattelse, se Elert (1953, p. 345: "Während für Luther am mosaischen Recht nur die allgemein ethischen Grundsätze verbindlich sind, nimmt Melanchthon den Dekalog ausdrücklich aus. Der Dekalog als solcher ist nicht nur mit dem Naturrecht identisch - *epitome et summa legum naturae* - er ist auch geltendes Recht für alle Völker"), **Uhl** (1932, p. 38), og **Wagner** (1994, p. 158). Når Elert fremhæver Melanchthons formulering af Dekalogen som de naturlige loves *epitome* og *summa* (CR 16, 70), er det vigtigt at understrege, at der jo netop dermed *ikke* er foretaget en identificering. Dermed har Melanchthon alene anført en opfattelse af Dekalogen som oversigt over indholdet i den naturlige lov. Der er tale om lighed og sammenfald, men ikke en egentlig identitet mellem Dekalogen og den naturlige lov.

udfoldelsen af indholdet i den naturlige lov (CR 16, 385ff.; StA 2, 316ff./CR 21, 713ff.).

"Recensui Leges naturae iuxta seriem Decalogi, nam haec series perspicua est et viam, quam ratio monstrat recte sequitur. Verum quoquo modo numerentur, res ipsae congruent, nisi aliena misceantur. Deinde eo prodest sequi hunc ordinem, ut consensus Legum naturae cum Decalogo appareat..." (StA 2, 320/CR 21, 715f.).

Melanchthon kan på denne måde bruge Dekalogen som et slags inddelingsprincip, når han skal udfolde og redegøre for den naturlige lovs indhold (CR 16,61)¹⁷⁰.

Melanchthon forstår begge Dekalogens tavler som indeholdt i den naturlige lov. Den naturlige lov rummer således både normer angående (i) gudsforholdet, forholdet mellem skaber og skabning (lovens første tavle) og (ii) næsterelationen (lovens anden tavle) (StA 2, 316ff./CR 21, 713ff.). Forholdet her imellem er dog ikke altid lige afklaret for Melanchthon. Skønt han betoner den nære sammenhæng mellem Dekalogens tavler, fastholder han dog også sondringen mellem dem. Denne sondring viser sig bl.a. ved, at han særligt henfører den naturlige lovs politiske indhold til lovens anden tavle, ligesom han kan tale om erkendelsen af den anden tavle som værende klarere end den første (StA 2, 284.300f.317/CR 21, 690.701f.714).

Da vi nu har vist, hvorledes Melanchthon opfatter Dekalogen som sammenfaldende med moralloven og den naturlige lov, og hvorledes dette indhold har en uforanderlig og evig karakter, vil vi nu vende os mod Melanchthons bestemmelse af mere partikulære naturrettslige sætninger. Melanchthons partikulære naturrettslige sætninger angiver en højere grad af foranderlighed, men har dog dette uforanderlige normgrundlag som kilde.

3.1.2.2. Naturrettslige grundsætninger

Når vi vender os mod de mere partikulære grundsætninger, træder det politiske

170

Cf. Költzsch (1889, pp. 100ff.).

indhold i Melanchthons naturretsbestemmelse tydeligt frem¹⁷¹. Dette gør sig gældende både ved hans forståelse af de naturretslige grundsætninger (som vi vil redegøre for i dette afsnit) og ved forholdet mellem den naturlige og den positive lov (som vi vil behandle i det næste afsnit). Det viser sig i begge disse afsnit, at den naturlige lov får karakter af virkelig og praktisk anvendelig ret¹⁷².

Melanchthon forstår naturloven som havende (i) nogle øverste uforanderlige principper og (ii) andre afledte, mere foranderlige sætninger. De øverste uforanderlige principper forstår Melanchthon som konstitutive for selve den naturlige lov. De kan ikke tænkes ophævet, uden at den naturlige lov samtidig sættes ud af funktion. De afledte naturretslige normer og sætninger opfatter Melanchthon derimod som foranderlige. De kan forandres, uden at der dermed er tale om nogen ændring af de øverste principper (CR 16, 229; 16, 391). Det er derfor heller ikke problematisk for Melanchthon, at han på forskellige tider betoner forskellige normer som værende udtryk for den naturlige lov.

I *Loci communes* (1521) formulerer Melanchthon således tre love, som han anser for de vigtigste. Disse love angiver, at vi (i) bør dyrke Gud, (ii) ikke må skade nogen, da vi fødes ind i et vist livssamfund og (iii) bruger alle ting i fællesskab, hvilket det menneskelig samfund fordrer (StA 2, 42/CR 21, 117). Ud fra disse love udfolder

171

Det er derfor også berettiget, når Bauer kan tale om forestillingen om den naturlige lov hos Melanchthon som en *politica doctrina* (1951, p. 91).

172

Elert fremhæver med rette forskellen til Luther på dette punkt. Hvor Luther og Melanchthon begge opfattede Dekalogen som sammenfaldende med den naturlige lov, består der en væsentlig forskel mellem dem i forståelsen af den naturlige lovs retslige anvendelighed. Cf. Elert: "Das Naturrecht ist bei ihm [i.e. Melanchthon] nicht mehr wie bei Luther nur ethisches Motiv oder ethischer Grundsatz, sondern zugleich deren praktische Durchführung oder Anwendung. Es ist bei ihm wirkliches Recht..." (1953, p. 345) og **Wagner** (1994, p. 158).

Der viser sig her en væsentlig parallel til det syttende århundredes naturretsforståelse. Den naturlige lov får her en praktisk og retslig anvendelighed. Dette ser vi også hos **Grotius**. Grotius deler Melanchthons forestilling om den naturlige lovs partikulære brugbarhed, hvorfor han også deler Melanchthons bestræbelser på at formulere konkrete naturretssætninger. Cf. endvidere "Ekskurs: Melanchthon som bindeled mellem en antik-middelalderlig og Oplysningens naturretstænkning".

Melanchthon mere udførligt den naturlige lovs indhold, som han sammenfatter i fire sætninger:

"Et haec de generalibus formulis legum naturae, quas hoc modo potes digerere: I. Deum cole. II. Quia nascimur in quandam communem vitae societatem, neminem laede, sed officiis quosvis iuvato. III. Si fieri nequit, ut prorsus nemo laedatur, hoc agatur, ut paucissimi laedantur, sublatis iis, qui publicam quietem inturbant et in hoc magistratus poenaeque sontibus constituentur. IV. Res dividunto propter publicam pacem. Ceterum per contractus alii aliorum inopiam sublevent" (StA 2, 44f./CR 21, 119f.).

I sin kommentar til Aristoteles' etik (CR 16, 277ff.) fremdrager Melanchthon seks naturretslige forskrifter, som indholdet af den naturlige lov. Ud over de forskrifter som har lighed med sætningerne i *Loci communes*, taler han her bl.a. om (i) respekten for den private ejendomsret og (ii) forpligtelsen til forsvar mod og straf over lovovertrædere (CR 16, 385ff.)¹⁷³. Det er afgørende her at lægge mærke til, hvordan Melanchthon umiddelbart lægger et socialetisk indhold i den naturlige lov.

173

Elert hævder, at Melanchthon her ender i en dobbelt forståelse af den naturlige lov. Elert argumenterer for, at Melanchthon sonder mellem en absolut og relativ naturret. Melanchthon fremhæver på den ene side det supralapsariske ejendomsfællesskab, på den anden side den infralapsariske private ejendomsret (1953, pp. 346f.). Flere har tilsluttet sig Elerts tolkning af Melanchthon, cf. e.g. **Uhl** (1932, p. 41), **Bring** (1933, p. 208 (note 4)) og **Wagner** (1994, p. 158). Elerts tolkning er dog også blevet kritiseret. Dette er ikke mindst tilfældet ved **Lindström** (1944, pp. 151f.). Men også **Bauer** afviser forestillingen om en dobbelt naturret ved Melanchthon (1951, p. 91). Der er et delvist sammenfald i Lindströms og Bauers kritik af Elerts tolkning. Begge understreger, at Melanchthon hele tiden forestiller sig den samme objektive, uforandrede fordring. At Melanchthon indrømmer den private ejendomsret betyder ikke, at fordringen om ejendomsfællesskabet dermed er sat ud af kraft. Denne består fortsat. Vores egen opfattelse har lighed med de sidstnævnte. Melanchthon synes at hævde idéen om den naturlige lovs uforanderlighed, samtidig med at han redegør for naturrettens tilpasning til givne omstændigheder. Der er ikke dermed tale om en dobbelt naturret. Der er alene tale om, at Melanchthon applikerer naturrettens fundamentale grundlag på de mere partikulære forhold.

Indholdsbestemmelsen af den naturlige lov knyttes umiddelbart sammen med bemærkninger om menneskets sociale væsen, deres sociale sameksistens og statsmagts grundelse og nødvendighed. Forestillingen om den naturretsligt begrundede private ejendomsret finder vi i 1559. Melanchthon fremhæver her, at sondringen mellem ejendom (*distinctionem dominiorum*) stemmer overens med den menneskelige fornuft. Den private ejendom skal derfor afgrænses ved kontrakter, ligesom menneskene er forpligtede på hinanden til at udøve retfærdighed og velvillighed (*iustitiam et beneficentiam*). Denne naturlige overvejelse (*naturale iudicium*) stemmer overens med den naturlige lov eller ret(tighed) (*Legem naturae seu ius naturae*)¹⁷⁴.

"Videt ratio distinctionem dominiorum convenire huic naturae hominum et res per contractus communicandas esse, ut mutuis officiis homines inter se devinciantur et exerceant iustitiam et beneficentiam. Hoc naturale iudicium vocant Philosophi Legem naturae seu ius naturae (...) De hac aequalitate extant eruditissimae disputationes Philosophorum et Iurisconsultorum, quae sunt testimonia iuris naturae, id est, iudicii naturalis de hac materia" (StA 2, 319f./CR 21, 715).

Dette politiske indhold i Melanchthons forståelse af den naturlige lov gør sig også

174

Melanchthons overvejelse over den naturretsligt begrundede ejendomsret rummer væsentlige paralleller til idéer, der gør sig gældende ved repræsentanterne for den moderne idé om samfundskontrakten. Det er særligt Melanchthons betoning af den naturlige ret(tighed) (*ius naturae*), der her er afgørende. Melanchthon synes at tillægge forskellen mellem *lex naturalis* og *ius naturae* en væsentlig betydning. Han adskiller sig herved fra **Luther** (cf. 2.1.1.). Ved angivelse af denne forestilling om den naturlige rettighed gør der sig en væsentlig parallel gældende til den moderne forståelse. Forestillingen om menneskets naturlige rettigheder bliver et helt afgørende træk ved repræsentanterne for den **moderne idé om samfundskontrakten** (cf. 6.2.1.2.1.). Det synes berettiget at pege på Melanchthon som en væsentlig forløber for denne forestilling. Her (som andre steder) viser der sig træk i Melanchthons tænkning, der giver ham en rolle som en vigtig (men noget overset) forløber for den moderne naturretstænkning i det syttende århundrede.

gældende ved hans forståelse af forholdet mellem den naturlige og positive lov. Vi vil nu vende os mod dette spørgsmål.

3.1.2.3. Den naturlige lov og den positive lov

Ligesom Melanchthon betonedede morallovens værdi ud fra dens sammenfald med den naturlige lov, således fremhæver han også den positive lovs (*leges humanae*) betydning ud fra sammenhængen med den naturlige lov. Melanchthon forstår den naturlige lov som rettesnor for den positive lov (CR 16, 72). Den positive lov har karakter af slutninger (deduktioner) ud fra den naturlige lov, som bestemmelser (*determinatio*) af den naturlige lovs sætninger og normer på bestemte forhold (CR 16, 70f.)

"Sicut autem supra dixi, jus naturale esse principia et conclusiones ex illis ductas per demonstrationem et hic observandum est, jus positivum esse determinationem talium conclusionem generalium ad certam circumstantiam propter probabilem aliquam rationem (...) ita oritur jus positivum ex naturali, quia generales propositiones juris naturalis transfert ad certam speciem et quia jus naturale demonstrationes habet, immutabile est, quia aliis temporibus aliis locis aliae concurrunt rationes probabiles" (CR 16, 393)¹⁷⁵.

175

Der består her en afgørende forskel i forhold til Luther. Luther forestillede sig ikke den naturlige lov som et deduktivt grundlag for den positive lov. For Luther var den naturlige lov at forstå som lovens indhold, som principielle og moralske grundnormer (cf. 2.1.2.2.). I sammenligning hermed adskiller Melanchthons forståelse af den naturlige lovs praktiske anvendelighed sig derfor fra Luther. Denne praktiske anvendelighed finder vi heller ikke ved Bucer eller Hooker. **Bucers** forståelse af forholdet mellem den naturlige lov og de politiske love har lighed med Luthers. Bucer betoner (ligesom Luther), at grundlæggende normer som kærlighedsbudet og den gyldne regel skal være normgrundlaget for den positive lov. I lighed med Luther finder vi ikke nogen opfattelse af den naturlige lovs praktiske anvendelighed (cf. 4.1.2.). For **Hookers** vedkommende finder vi heller ikke disse partikulære naturretssætninger. Hos Hooker gør der sig en ny forestilling gældende (i forhold til Luther, Melanchthon og Bucer) ved hans fremhævelse af nødvendigheden af samtykke ved formuleringen af politiske love. Hooker har således bestemt et

I kraft af dette naturretslige grundlag for den positive lov må den heller ikke stride imod den naturlige lov, men skal stemme overens med den (CR 16, 72; 16, 227; 16, 434; 22, 612). Hvis den positive lov opfylder dette naturretslige kriterium, har Melanchthon en meget høj agtelse for den¹⁷⁶. Han opfatter den i det tilfælde som på linie med den guddommelige morallov, som sammenfaldende med moralloven. Hvor den positive lov stemmer overens med den naturlige lov, udtrykker den morallovens uforanderlige normgrundlag. Som sådan kan Melanchthon tale om, at de borgerlige, naturretslige love er at regne for guddommelige love (CR 16, 424.438)¹⁷⁷.

Ekskurs: Melanchthon som bindeled mellem en antik-middelalderlig og Oplysningens naturretstænkning

Melanchthon er blevet fremhævet som et væsentligt bindeled mellem en antik-middelalderlig og Oplysningens naturretstænkning og statsopfattelse. Det er blevet betonet, at Melanchthon er et overset bindeled. Det er særligt Elert, der gør opmærksom på dette, idet han polemiserer imod Gierkes manglendes syn for dette. "...bei seinem grossen Einfluss, den er auf die evangelischen Universitäten gewonnen hat, gehört er zu den wichtigsten Bindegliedern zwischen der antik-mittelalterlichen und der aufklärerischen Staatsauffassung. Weshalb er also bei Gierke, der zehntausend andre Autoren zitiert, totgeschwiegen wird, ist nicht ersichtlich"¹⁷⁸. Elert står ikke alene med

naturretsligt grundlag for de politiske love, men betoner dog et andet aspekt end Luther, Melanchthon og Bucer (cf. 5.1.1.2.).

¹⁷⁶

Melanchthon pointerer i denne forbindelse, hvorledes disse love ikke støder an imod Skriften. Skriften foreskriver endog respekten for og plejen af disse love. Cf. endvidere Kisch (1967, pp. 83f.).

¹⁷⁷

Vedrørende Melanchthons forståelse af billigelsen (epikeia, aequitas), se særligt Kisch (1967, pp. 168ff.) og Költzsch (1889, pp. 116ff.). Vi kan desværre ikke behandle dette i denne sammenhæng.

¹⁷⁸Cf. Elert (1953, p. 311 (Cf. også Ibid., pp. 351.359; 1928, pp. 109.115; 1932, p. 531)). Skønt Elert ikke angiver nogen reference til hvilket af Gierkes værker, han

denne opfattelse. Således kan også Kisch sige: "...Melanchthons Lehre hat auf eine ganze Generation wittenbergischer Juristen und über sie wie auch über Wittenberg hinaus Einfluss geübt. Zwei Jahrhunderte lang hat er angedauert (...) Est ist daher nicht ganz abwegig, wenn für Melanchthon die Stellung als Mittelglied zwischen der Scholastik und der späteren naturrechtlichen Schule in Anspruch genommen werden"¹⁷⁹.

Vi kan også selv tilslutte os denne opfattelse. Melanchthon synes vitterligt at give udtryk for en række idéer, der har lighed med forståelser, som vi genfinder ved repræsentanter for den moderne naturretsforståelse. Melanchthon har her en betydning, der i høj grad fortjener at blive fremhævet stærkere, end den hidtil har været. Samtidig finder vi det dog påkrævet at fremkomme med enkelte kritikpunkter af Elerts argumentation.

⋈ Hvis Melanchthons betydning som et væsentligt "*Bindeglied*" skal etableres, er det nødvendigt at stille spørgsmålet om egentlig afhængighed. Skønt vores afhandlings anliggende netop ikke er dette afhængighedsspørgsmål, finder vi det dog beklageligt at Elert ikke synes at sondre tilstrækkeligt klart mellem lighed og afhængighed. Påvisningen af *lighed* mellem Melanchthon og skikkelser fra det syttende århundrede kan kun tjene som et foreløbigt skridt i bestræbelserne på at redegøre for Melanchthons betydning som bindeled. Det er først ved dokumentationen for en egentlig *afhængighed* mellem Melanchthon og bestemte skikkelser i det syttende århundrede, at Melanchthon kan beskrives som et egentligt

tænker på, formoder vi, at der er tale om Gierke, O. v.: Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau, 1880 og idem: Das Deutsche Genossenschaftsrecht, 4, Darmstadt, 1954 (1913). Begge værker indgår i vores afhandling.

¹⁷⁹Cf. Kisch (1967, pp. 125f.). Der kan endvidere henvises til fx Bring (1933, p. 231), Dilthey (1914, pp. 162(note 3).165.169f.) og Wagner (1994, p. 158) for lignende opfattelser.

"*Bindeglied*". Peges der på ligheden mellem Melanchthon og moderne naturretsforståelser giver det ikke mening at tale om Melanchthon som bindeled, men snarere som forløber for moderne forestillinger.

⊗ Denne skarpe sondring mellem lighed og afhængighed finder vi desværre ikke hos Elert. Derfor rejser der sig også et andet afgørende problem i hans argumentation. Elert fokuserer ikke på en bestemt skikkelse som tilknytningspunkt for sammenligningerne med Melanchthon. Elerts overvejelser over Melanchthons betydning får derfor en generel og lidt diffus karakter, som det er vanskeligt at eftergå.

⊗ Endelig synes Elerts tese at ignorere den engelske sammenhæng, hvad han da også selv erkender. Han taler om Melanchthon som faderen til den naturretslige statsopfattelse, "...- von den Engländern abgesehen" (Elert32, 531). Dette er imidlertid ikke en sagligt forsvarlig tilgang efter vores opfattelse. Som vi skal se det, er det netop i engelsk sammenhæng (med Hobbes' *Leviathan*), at den moderne naturretsforståelse bryder stærkest igennem. Elerts tese synes at løbe ind i vanskeligheder, når dette forhold fastholdes. Hobbes' tænkning viser hverken lighed med eller afhængighed af Melanchthon.

Som vi anførte, tilslutter vi os dog Elerts tese om Melanchthons betydning for den moderne natur-retstænkning. Vores argumentation er dog delvist anderledes end Elerts. Når vi stiller spørgsmålet om Melanchthons betydning for den moderne naturrets-tænkning, er det væsentligt at fokusere på en bestemt sammenhæng eller person, som vi sammenholder med Melanchthon. Grotius træder her frem som en oplagt skikkelse. Stiller vi spørgsmålet, om der kan peges på lighedstræk mellem Melanchthons og Grotius' naturretstænkning,

træder der grundlæggende træk frem.

Både Melanchthon og Grotius understreger den naturlige lovs rationalitet. Hos Melanchthon finder vi en ontologisk begrundelse for den naturlige lov og fremhævelse af fornuftens *notitia principiorum*. Melanchthon fremhæver i denne argumentation erkendelsen af den naturlige lov som et væsenstræk ved fornuften. Erkendelsen af den naturlige lov synes ikke at kunne skilles fra fornuftens væsen. Der er ikke langt fra denne opfattelse til den forståelse Grotius senere skulle gøre gældende. Grotius skulle senere ligeledes betone den naturlige lovs rationalitet. Grotius hævdede, at den naturlige fremtrådte for erkendelsen med samme klarhed som den matematiske viden¹⁸⁰.

Et andet væsentligt lighedstræk viser sig ved deres indholdsbestemmelse af den naturlige lov. Der gør sig her to forhold gældende. (i) Begge fremhæver den naturlige lovs praktiske og retslige anvendelighed. Begge formulerer konkrete naturrettslige sætninger. Ligesom Melanchthon formulerer en række konkrete naturretssætninger og forstår den naturlige lov som det grundlag, hvorudfra de politiske love deduceres, således ser vi også hos Grotius forestillingen om en række områder som reguleret af naturretten. Dette er et grundanliggende i "*De Iure Belli*". (ii) Et fremtrædende træk ved Grotius forståelse er hans betoning af menneskets naturlige rettigheder. Denne forestilling har fundamental betydning for hand begrundelse af statsmagts legitimitet. Denne forestilling har vi allerede set gjort gældende ved Melanchthon. Allerede ved Melanchthon finder vi overvejelser om menneskets naturlige rettigheder. Disse naturlige rettigheder indtager også hos Melanchthon en væsentlig betydning i forbindelse med statsmagts begrundelse¹⁸¹.

180

Cf. 3.1.1.1. og 6.2.1.1.1.

181

Endelig gør der sig en væsentlig lighed gældende ved deres forestilling om menneskets naturlige socialitet. Begge hævder menneskets naturlige sociale og politiske væsen. Begge begrundes statsmagten med henvisning til denne socialitet¹⁸².

Disse lighedspunkter, der har fundamental karakter, synes at tilkende Melanchthon en berettiget position som en væsentlig *forløber* for Grotius. Hermed er spørgsmålet om Melanchthon som "*Bindeglied*" dog ladet ude af betragtning. Skal spørgsmålet om Melanchthon som bindeled til den moderne naturretsforståelse besvares, er det nødvendigt at inddrage skikkelser fra den lutherske (og evt. reformerte) ortodoksi. Der synes at være skikkelser fra denne periode, der har haft betydning for Grotius. Melanchthon havde utvivlsomt en betydelig indflydelse på en række lutherske jurister og teologer i perioden mellem ham selv og Grotius. Når samtidig Grotius' betydning for Hobbes' naturretstænkning inddrages, rejser der sig en yderst interessant sammenhæng. Der synes derfor at tegne sig en sammenhæng gældende mellem (i) Melanchthon, (ii) tænkere fra den lutherske ortodoksi (nyskolastik), (iii) Grotius og (iv) Hobbes¹⁸³. Sammenhængen mellem Melanchthon og den lutherske ortodoksi er veletableret. Der synes endvidere at gøre sig en betydelig sammenhæng gældende mellem den lutherske ortodoksi og Grotius¹⁸⁴. Endelig er sammenhængen mellem Grotius og Hobbes

Cf. 3.1.2.2. og 6.2.1.2.1.1.

182

Cf. 3.2.2.1. og 6.2.2.2.1.1.

183

Det er ikke vores opfattelse, at denne sammenhæng endnu er blevet påvist. Vi mener dog bestemt, at den vil kunne etableres. Sammenhængen ville i høj grad fremhæve Melanchthons betydning for naturretstænkningens historie. Vi kan dog desværre ikke belyse denne sammenhæng nærmere i denne afhandling, da det ville sprænge de tidsmæssige rammer for en afhandling af denne art.

184

Cf. Kaltenborn (1848) og Krause (1982)

overbevisende blevet anskueliggjort¹⁸⁵. Dog er linjen i dens helhed ikke blevet påvist. En påvisning af denne linje ville rumme yderst interessante aspekter i spørgsmålet om Melanchthons og den lutherske reformations betydning for den moderne naturretstænkning¹⁸⁶.

3.2. Forståelsen af den politiske ordnings legitimitet

Melanchthon anvender forskellige betegnelser på statsmagten, der angiver forskellige sider ved Melanchthons opfattelse af statsmagten. Da betegnelsen *ordo politicus* (den politiske ordning/orden) er særligt karakteristisk for den sene Melanchthon, er det denne betegnelse, vi primært knytter an til i vores undersøgelse¹⁸⁷. Det er i

185

Cf. Tuck (1989)

186

Hele spørgsmålet om Melanchthons retshistoriske indflydelse og betydning er endnu ikke afklaret. Siden Kischs fremhævelse af det ønskværdige ved en sådan undersøgelse (1967, p. 125), er der (så vidt vi har kunnet bedømme) endnu ikke fremkommet nogen sådan undersøgelse. Der foreligger altså her et spørgsmål, som ikke bare fortsat trænger til belysning, men som også indeholder en betydelig teologisk og filosofisk signifikans. Vi kan kun gentage Kischs ønske om en sådan undersøgelse. En sådan undersøgelse bør inkludere en redegørelse for flere mindre kendte lutherske (muligvis også reformerte) teologer og jurister fra ortodoksiens periode. Der kan henvises til enkelte indledende studier: **Kaltenborn** (1848) og **Krause** (1982) analyserer en række naturretstænkere i det sekstende århundrede. Begge undersøgelser påviser, at der er forbindelsesled mellem (i) Johannes Oldendorp, Niels Hemmingsen (Nikolaus Hemming), Benedict Wincler og (ii) Hugo Grotius. **Elert** har skitseret træk ved flere naturretstænkere blandt lutherske teologer og jurister i denne periode (1953, pp. 350ff.) **Wagner** skitserer i hovedtræk lutherske såvel som reformerte naturretslige synspunkter i denne periode (1994, pp. 158ff.), ligesom der her angives de væsentligste kildetekster og sekundærlitteratur (Ibid., pp. 180f.).

187

Vi knytter her an til Huschke (1968). Huschke betragter sit eget arbejde som værende i tilknytning til Elerts studier i Melanchthons statslige terminologi (Huschke, 1968, pp. 16f.). Cf. endvidere Elert (1928; 1932) for en grundig behandling af denne statslige terminologi.

Vi ser os nødsaget til denne terminologiske indsnævring, idet vi herved ønsker at fremme den saglige problemstilling, nemlig redegørelsen for de naturretslige træk i Melanchthons forståelse af den politiske ordning. Vi ser ikke bort fra relevansen af den terminologiske diskussion, men betragter den som en diskussion, der har et lidt

tilknytning hertil, at vi vil stille spørgsmålet om Melanchthons forståelse af de naturretslige træk ved den politiske ordening.

Ligesom der for Melanchthon er et guddommeligt og naturligt træk ved forståelsen af den naturlige lov, to sider af den naturlige lov, der ikke kan og bør adskilles, således gør der sig også et dobbelt lag gældende for statsmagten. Der er hos Melanchthon en guddommelig såvel som en naturlig side ved statsmagten. Begge er nært forbundne med hinanden. Han tillægger begge afgørende betydning og sammenholder dem med hinanden.

Vi vil nu forsøge at redegøre for Melanchthons opfattelse desangående. I bestræbelserne på dette vil vi først vende os mod forståelsen af den politiske ordnings guddommelighed og dernæst dens naturlighed.

3.2.1. Den politiske ordnings guddommelighed

Den politiske ordening rummer en flerhed af ordninger, der af Melanchthon opfattes som guddommeligt indstiftede ordninger, skønt de også har et naturligt grundlag. Melanchthon nævner en række institutioner som sådanne ordninger: ægteskabet, legitim lovlige magt, distinktion af ejendomsforhold, kontrakter, domstole og legitime straffe (CR 16, 595: "...Dei opus esse hunc ipsum ordinem, ut alii praesint, alii obedient, ut sint honesta conubia, distinctio dominiorum, contractus, iudicia et legitimae poenae"; StA 2, 698f./CR 21, 990f.)¹⁸⁸. Den guddommelige indstiftelse af disse ordninger er bestemmende for Melanchthons opfattelse af den politiske ordening som helhed.

Den politiske ordening som helhed bestemmes flere steder af Melanchthon som villet af Gud, og det må overhovedet siges, at forestillingen om den politiske ordnings guddommelighed er et væsentligt anliggende hos Melanchthon. Vi møder det en række steder i form af en opfattelse af statsmagten som en ordening, der er indstiftet og opretholdt af Gud (fx StA 1, 194ff.; StA 2, 174.301.309.317.319.320.693.698.699.700.702.714.716.724/CR 21, 608.702.708.

andet anliggende end vores.

¹⁸⁸

Cf. Bauer (1951, pp. 75f., 87f.)

714.715.986.987.990.991.992.993.1003.1004.1009; StA 6,241f.; CR 16, 223.230.249.318.340.389.457.458; BSLK, p. 307). "De ordine politico universaliter docet doctrina coelestis hunc ordinem a Deo institutum esse et opus Dei esse..." (StA 2, 693/CR 21, 986). Dette begrundes på flere måder¹⁸⁹.

Én begrundelse for statsmagtens guddommelighed er henvisningen til fornuftens naturlige erkendelse af den naturlige rets guddommelige karakter:

"...ius naturae vere esse ius divinum. Omnes igitur sententiae de civili societate, quae bona et firma consequentia colliguntur ex natura, pro divinis legibus erunt habendae atque colendae. Nec levis est auctoritatis talium sententiarum ducenda. Ut enim oculis divinitus mirabile quoddam lumen donatum est ad videndum, ita ratio divinitus habet lumen quoddam ad iudicandas res ad corporalem vitam necessarias" (CR 16,424).

Væsentligere er dog den skriftteologiske begrundelse og den deri indeholdte skabelsesteologiske argumentation¹⁹⁰. Den skrift-teologiske begrundelse viser sig særligt ved Melanchthons henvisning til moseloven i bred forstand (StA 2, 699/CR 21, 991), Dekalogen (StA 2, 300f./CR 21, 701f.), Genesis 9,6 (StA 2, 317f.699/CR 21,

189

Cf. Troeltsch (1912, p. 543), Allen (1928, p. 32) et al.

190

Huschke hævder, at Melanchthon primært opfatter Dekalogen og Rom. 13 (snarere end den naturlige lov) som indholdsbestemmelse af den politiske ordning. "Der ständige Hinweis auf die Schriftgemässheit seiner Lehre [om den politiske ordning] ist also nicht überflüssige Zutat Melanchthons, sondern ist zutiefst systematisch bedingt. Daher hat Melanchthon die inhaltliche Bestimmung des ordo politicus auch nicht durch eine Deduktion aus dem Naturrecht gewonnen, sondern (...) faktisch aus dem Dekalog und Röm. 13" (1968, p. 142). Det synes her overfor at være berettiget at spørge, hvorvidt det er rimeligt at modstille disse to argumentationer hos Melanchthon, dvs. den naturlige lov og den bibelske. Snarere end to modsatte og "konkurrerende" argumentationsformer er der vel i højere grad tale om, at de supplerer og kompletterer hinanden. Det er her afgørende hele tiden at erindre, at den naturlige lov for Melanchthon (som hos de øvrige reformatorer) er fundamentalt teologisk bestemt. Dette viser Huschke også tydeligt andre steder i sin undersøgelse, men synes at glemme det i denne forbindelse.

714.991) og Rom. 13 (StA 1, 194ff./ CR 20, 645f.; StA 2, 700/ CR 21, 992). En passus viser dette særligt tydeligt. Melanchthon knytter her an til Paludanus¹⁹¹ og forklarer, hvorledes denne mener, at man alene kan tale om, at den politiske orden stammer fra Gud, fordi Gud har skabt mennesket med en fornuft og en erkendelse af den naturlige lov, som angiver denne ordnings nødvendighed blandt mennesker. Melanchthon anerkender dette, men bestemmer det dog samtidigt som utilstrækkeligt. For, som Melanchthon siger, ærlige love og den politiske orden kan ikke bibeholdes alene ved menneskelige råd og kræfter. Det er derfor nødvendigt, at vi forstår, at den politiske orden er blevet skabt ved Guds ord, og at den godkendes og støttes af Ham. Vi vil gengive dette længere afsnit her, da det rummer adskillige momenter, der er afgørende for vores fremstilling.

"Paludanus sic tantum a Deo ortum esse politicum ordinem dicit, quia homini ratio sit indita et notitia Legum naturae, quae iudicat hunc ordinem inter homines necessarium esse. Etsi vera est haec sententia, tamen nondum satis de causa civilis societatis seu imperiorum dixit. Nam solis humanis consiliis et viribus nequaquam retineri honestae Leges et civilis societas possunt. Sciamus ergo voce Dei institutum esse hunc ordinem et comprobatum et vere ab eo iuari. De hac voce manifestum testimonium est tota Lex Mosi, quae etsi uni populo proposita est, tamen testimonium est voluntatis Dei de hac vita politica (...) Et Gen. 9. expresse ordinatur imperium edita hac Lege: "Quicumque fuderit sanguinem humanum, per hominem fundetur sanguis illius, quia ad imaginem Dei factus est homo." Hanc Legem politici ordinis caput esse nihil dubium est, nec frustra putemus hanc vocem a Deo editam esse. Cumque nominatim dicat, per hominem fundetur sanguis homicidae, instituit hominem Magistratum, qui certo ordine tollat reum et iudicium Dei administret. Extant ergo testimonia

191

En skolastisk teolog fra første halvdel af det 14. årh. (Cf. StA 2, 699 (kommentar til I. 15)).

institutionis. Et cum Paulus tradit doctrinam de politico ordine Rom. 13., simul testatur et institutum esse a Deo et comprobari et ab eo iuvari" (StA 2,699f./CR 21, 991f).

Ved siden af den bibelske begrundelse er der også den omtalte skabelsesteologiske begrundelse, som viser sig ved, at Melanchthon forstår den politiske ordening som skabt og opretholdt af Gud (StA 1, 198.199; StA 2, 219ff.700/CR 21, 641ff.992; CR 22, 605ff.; StA 6, 181)¹⁹². Denne skabelse og opretholdelse er udtryk for Guds godhed og nåde mod mennesket (CR 16, 94: Est enim singulare beneficium Dei haec civilis vita pulcherrimo ordine consociata, in quo lucent bonitas et sapientia Dei)¹⁹³.

Denne skabelsesteologiske begrundelse betyder også, at Melanchthon kan opfatte den politiske ordening som en delordening indenfor en overordnet skabelsesteologisk begrundet objektiv ordening, hvorigennem Gud meddeler sin vilje med den skabte verden (StA 2, 702/CR 21, 993; CR 22, 601f.)¹⁹⁴. Melanchthon knytter her an til de anførte ontologiske forestillinger om den guddommelige visdoms overensstemmelse

192

Cf. også Huschke (1968, pp. 140ff.).

Opmærksomheden bør endvidere henledes på et afgørende problem i denne forbindelse. Problemet relaterer sig til spørgsmålet om den politiske ordnings egen værdi og selvstændighed. Hvor der hos Luther er en række problemer forbundet med spørgsmålet om den verdslige ordnings egen lovmæssighed, dens "Eigengesetzlichkeit" (cf. 2.2.2.2.), så er der hos Melanchthon nogle problemer forbundet med den politiske ordnings potentielle egen værdi, dens "*Eigenwürde*". Hvor der imidlertid endnu ikke er tale om nogen sådan "*Eigenwürde*" hos Melanchthon, kan det nemlig hævdes, som **Huschke** retteligt gør, at betoningen af statsmagtens guddommelige indstiftelse indebærer en risiko for en absolutering og sækularisering af statsmagten. Denne risiko bliver nærværende, når Melanchthons sammenhæng med den guddommelige begrundelse ikke længere fastholdes (1968, pp. 135f).

193

Cf. Lindström (1944, pp. 27ff.), Elert (1953, p. 249) Kisch (1967, pp. 97f.).

194

Cf. Lindström (1944, pp. 110ff) og Huschke: "Es gibt eine Gesamtordnung und eine 'Ordnung in den Teilen', die Gott gemäss der 'Ordnung in seinem Geiste' geschaffen hat (...) Die gesamte Schöpfungsordnung (ordo creationis) ist durch eine 'Wertordnung' (ordo bonorum) so geschaffen, dass alles Handeln auf die lex aeterna als die 'Norm der Ordnung' zu beziehen ist oder, 'propriissime loquendo', auf Gott selber" (1968, p. 134).

med den evige lov (i.e. *lex naturalis*), og beskriver denne som normen for den politiske orden (StA 2, 700.702/CR 21, 992.993). Det er ved den politiske ordning, at Gud forhindrer ødelæggelse (StA 6, 241), hvorfor Han også hader forstyrrelse af denne orden (StA 2, 700/CR 21, 992). Den politiske ordning er derfor heller ikke religiøst neutral, men opfattes som en del af en åndelig kamp (StA 2, 690f./CR 21, 984f.), hvor forstyrrelse af den politiske orden ses som Djævelens kamp imod denne (StA 2, 695/CR 21, 988)¹⁹⁵. Guds vilje opfattes således også som forbundet med den politiske ordning. Gud bruger den politiske ordning til at virkeliggøre sin vilje (StA 2, 707ff./CR 21, 997ff.), ligesom øvrigheden opfattes som Gud velbehagelig (StA 2, 703/CR 21, 994) og Guds tjener (StA 2, 56/CR 21, 130).

Denne opfattelse, af at den politiske ordning ikke er religiøst neutral, men udtryk for at Gud meddeler sin vilje gennem denne, viser sig også ved, at Gud opfattes som nærværende i ordningerne (CR 16, 422; StA 2, 216/CR 21, 638f.)¹⁹⁶. Gud er nærværende og grunden til den politiske lykke (StA 2, 695/CR 21, 988).

Efter at have angivet disse træk ved Melanchthons forståelse af den politiske ordnings guddommelighed, vil vi nu vende os mod hans forståelse af dens naturlighed.

3.2.2. Den politiske ordnings naturlighed

Vi vil nu orientere vores undersøgelse i retning af Melanchthons forståelse af den politiske ordnings naturlighed. Vi vil her særligt vise, hvorledes Melanchthon fremhæver menneskets natur og den naturlige lov som grundlag for den politiske ordning. Ved denne argumentation rejser der sig forestillinger, der viser både tilbage og frem i naturretstænkningens historie.

195

Der er her indeholdt nogle etiske spørgsmål om menneskets frie vilje indenfor denne objektive ordning. Vi kan ikke her gå ind på dette spørgsmål, men blot antyde, at Melanchthon opretholder forestillingen om menneskets frie vilje. Han forestiller sig begge ting samtidigt, dvs. både en objektiv ordning og muligheden for det kontingente, uden at disse kommer i modsætning til hinanden. Cf. **Lindström** (1944, pp. 105ff.).

196

Cf. Hildebrandt (1946, p. 56), Elert (1953, p. 298) og Huschke (1968, p. 134)

3.2.2.1. Den politiske ordnings grundlag i naturen og den naturlige lov

Forestillingen om den politiske ordning som indstiftet og opretholdt af Gud (og i den forstand en guddommelig ordning) er et væsentligt træk ved Melanchthons forståelse af den politiske ordnings legitimitet. Samtidigt er forestillingen om dens naturlighed dog også et væsentligt anliggende. Disse to "lag" skal dog heller ikke kontrasteres ved Melanchthons forståelse, men snarere forstås som komplementære. Melanchthon opfatter ikke blot den politiske ordning som guddommelig, men også som naturlig¹⁹⁷. Der er ikke kun en vertikal begrundelse for statsmagten, men tillige en horisontal (CR 16,435f.: Civitas est societas civium ire constituta, propter mutuam utilitatem, ac maxime propter defensionem (...) Politia est legitima ordinatio civitatis, secundum quam alii praesunt, alii parent)¹⁹⁸. Den gudløse *magistrat* er derfor også en legitim politisk leder (CR 16,449) og kan bruges af Gud (StA 2,706/CR 21, 996). Denne naturlige begrundelse for statsmagten viser sig i to hovedbegrundelser, (i) den politiske ordens overensstemmelse med den menneskelige natur og (ii) den politiske ordning som en fordring af den naturlige lov. Disse to hovedbegrundelser røber da også de to primære inspirationskilder for denne side af Melanchthons tænkning, nemlig (i) Aristoteles og (ii) Cicero.

Melanchthon knytter an til Aristoteles i sin bestemmelse af den politiske ordning som i overensstemmelse med menneskets natur (CR 16, 390; 16, 424; StA 2, 718/CR

197

Wünsch taler om, at der sker en institutionalisering af statsopfattelsen hos Melanchthon, hvor Luthers opfattelse var mere personalistisk. Dette betyder, at staten kan afledes af naturen (uagtet Faldet), hvorved Melanchthon nærmer sig en aristotelisk-katolsk opfattelse (1936, pp. 165f).

198

Elert hævder, at Melanchthon her strejfer forestillingen om en samfundskontrakt (1953, p. 311). Det er korrekt, at Melanchthon med disse formuleringer nærmer sig en beskrivelse, der ligner motivationen ved idéen om en samfundskontrakt. Dog må det fremhæves, at der dog gennemgående gør sig betydelige forskelle gældende mellem Melanchthon og grundlæggende idéer ved forestillingen om en samfundskontrakt. Vi finder fx ikke forestillingen om en naturtilstand hos Melanchthon. Idéen om en førstatslig naturtilstand er en fundamental forudsætning for at kunne tale om en samfundskontrakt.

21, 1005)¹⁹⁹.

"Ut igitur impressae sunt in naturam causae, quae nos ad societatem colendam ducunt, ita sciamus etiam impressas esse causas naturae hominis, quae nos ducant ad imperia constituenda, et ad parendum magistratibus" (CR 16, 424)²⁰⁰.

Fordi den politiske orden bestemmes således, opfattes mennesket også som præget af en naturlig socialitet og dermed som værende et socialt væsen (16, 390)²⁰¹. Den verdslige øvrighed er i den fornuftige skabning (StA 6, 241: "...sein [Guds] will ist (...) das diese ordnung in der vernünfftigen Creatur sey"). Derfor har mennesket også en naturlig erkendelse af ordningens godhed. Hvis det ikke var for Faldet, ville mennesket brændende (!) tilslutte sig den politiske orden, som er præget i mennesket.

199

Cf. Huschke (1968, p. 127). At Melanchthon ikke kan nøjes med denne naturlige begrundelse, men tillige betoner den guddommelige indstiftelse, skyldes (i) den reformatoriske antropologi og (ii) skabelsestroen (Ibid., p. 140).

200

I tilknytning til disse socialitetsforestillinger hos Melanchthon taler Elert om, at der er antydninger af en kontraktteoretisk begrundelse af statsmagten hos Melanchthon (1928, p. 107; 1953, pp. 310f.). Elert fremhæver med rette enkelte passager, der kan tolkes i denne retning. Det gennemgående billede angiver dog ingen kontraktmæssige overvejelser hos Melanchthon. Der gør sig flere andre træk gældende ved Melanchthon, der peger fremad mod det syttende århundredes naturretstænkning. De svage ansatser til kontraktmotiver, som Elert har peget på, angiver efter vores opfattelse ikke den væsentligste sammenligning. Cf. endvidere "Ekskurs: Melanchthon som bindeled mellem en antik-middelalderlig og Oplysningens naturretstænkning".

201

Dette socialitetsaspekt af Melanchthons forståelse af den politiske ordnings begrundelse rummer flere afgørende momenter. Det er således også dette aspekt som Melanchthon fremhæver som et af kriterierne på en god retsordning, nemlig i hvor høj grad en given retsordning tjener til at virkeliggøre denne socialitet. Denne opfattelse medfører for Melanchthon en positiv vurdering af romerretten (Weber, 1962, p. 12). Det er endvidere i tilknytning til disse forestillinger om menneskets socialitet, at Melanchthon er blevet tillagt afgørende betydning for de protestantiske, naturretslige statsforestillinger i det 17. århundrede (Elert, 1953, pp. 310f.).

"Non est ordinis intellectus in bestiis, sed homini impressa est ordinis notitia, cum qua, si natura hominum non corrupta esset peccato, etiam amor ordinis tuendi erga Deum et homines, verus et ardens in pectoribus, coniunctus esset" (StA 2,701/CR 21,992)²⁰².

Ud over denne begrundelse anfører Melanchthon også den naturlige lov som grundlaget for den politiske orden²⁰³. Der er tale om en naturretlig begrebsbestemmelse af staten (StA 2, 221f./CR 21,642)²⁰⁴. Den politiske ordning forstås som en fordring af den naturlige lov, som overensstemmende med den naturlige lov og guddommelige fornuft (StA 2, 700/CR 21, 992). Melanchthon kan derfor også tale om det naturlige menneskes politiske dualitet (StA 2, 238/CR 21,654) og den naturlige fornufts kompetence i politiske anliggender (StA 2,317/CR 21, 714). Fornuften stemmer overens med de rette politiske love, ligesom disse forener menneskene i et socialt samliv (CR 16,424; StA 2,699/CR 21,991: "Voco autem

202

Elert fremhæver at Melanchthon ved dette socialitetsbegreb foregriber et af de fundamentale begreber i det 17. århundredes naturrettslige statsopfattelse (1953, 308ff.). Dette kan være korrekt ved flere skikkelser i det syttende århundrede. Det gør sig dog bestemt ikke gældende for Hobbes, der må betegnes som en af de mest markante naturretsskikkelser i det syttende århundrede. Hobbes argumenterer bestemt ikke for menneskets naturlige socialitet (cf. 6.2.2.1.2.). Elert synes beklageligvis hele tiden at ignorere den angelsaksiske sammenhæng i spørgsmålet om Melanchthons betydning for det syttende århundredes naturretstænkning. Cf. "Ekskurs: Melanchthon som bindeled mellem en antik-middelalderlig og Oplysningens naturretstænkning".

203

Cf. Troeltsch (1912, p. 543), Allen (1928, p. 33), Wunsch (1936, p. 164), Huschke (1968, pp. 126ff.) et al.

Denne naturrettslighed til trods har Uhl dog ret i sin polemisering overfor Troeltsch, at det ikke er korrekt ensidigt at betone denne side af Melanchthons statsopfattelse. Uhl fremhæver med rette, at statsmagtens samtidige grundlag i den guddommelige lov (lex divina) ikke må glemmes (1932, pp. 92f.).

204

Bauer kan tale om samfundet (die Gesellschaft) som den naturlige lovs egentlige område. På den baggrund omtaler han den naturlige lov som en "politica doctrina" hos Melanchthon. Dette begrundes efter hans opfattelse også den naturlige lovs erkendelighed og opfyldelighed hos Melanchthon (1951, p.91).

politicum ordinem, ut supra monui, non iniustas perturbationes ordinis, sed ipsas Leges cum ratione congruentes, coniungentes societatem civilem..."). Den politiske ordnings naturretslige bestemmelse betyder også, at Melanchthon kan bestemme den naturlige lov som normen for øvrigheden (StA 2, 722/CR 21, 1007f.). Den naturlige lov forstås som kriteriet på den legitime politiske myndighed (StA 2, 721f./CR 21, 1007f.).

"Evangelium non praecipit, ut nostrae politiae regantur Legibus forensibus Mosi, nec novam aliquam corporalem politiam constituit, sed iubet nos praesentibus Magistratibus ac Legibus obtemperare, quae tamen non pugnant cum Legibus naturae (...) Saepe iam dictum est Evangelium concionari de iustitia spirituali et aeterna, ut Paulus inquit: Evangelium est "ministerium Spiritus" nec constituit certam corporalem politiam, sed sinit nos uti dissimilibus dierum spatiis, modo ut Leges non pugnent cum iure naturae, sed approbent honesta facta et puniant turpia. Nam hanc regulam iudex Christianus sequi debet, quam et Paulus recitat Rom. 13.: "Magistratus tribuat honorem recte factis et puniat turpia." Quae vero sint honesta, quae turpia in moribus, diiudicat Lex naturae" (StA 2,721f./CR 21, 1007).

Som kriterium på den politiske myndighed udgør den naturlige lov også den instans, som øvrigheden er bundet på. De love, som øvrigheden formulerer, må ikke stride imod den naturlige lov (CR 16,243)²⁰⁵.

205

Indeholdt i Melanchthons naturretslige begrundelse for den politiske ordning er dens religiøse ansvar. Melanchthon knytter an til en aristotelisk forestilling om den verdslige leder (magistratus) som vogter af loven. For Melanchthon betyder dette, at øvrigheden har ansvaret for begge Dekalogens tavler (CR 16, 87; StA 2, 727/CR 21, 1011ff.). Melanchthon kan derfor også tale om, at den politiske ordning sigter mod at fremme Guds ære. Der er tale om et "*propter gloriam Dei*" ved den politiske ordning, som følge af Melanchthons naturretslige argumentation.

Der består her en afgørende forskel til **Luther**, der betonedede forskellen mellem det åndelige og verdslige regimente. Hvor Luther begrænsede det verdslige regimentes ansvar for det åndelige til at værne om den politiske ro og orden, der var nødvendige

3.3. Konklusion

Gennemgangen af Melanchthons syn på den naturlige lov og statsmagts legitimitet har vist flere afgørende træk. I sin begrundelse for den naturlige fremhævede Melanchthon den ontologiske begrundelse. Herved viste der sig en lighed med Bucer, Hooker og Grotius. Det er endvidere blevet påvist, hvorledes denne begrundelse implicerer et fundamentalt forhold mellem skaber og skabning. Der består heri en lighed med Bucer og Hooker. I spørgsmålet om Faldets betydning for den naturlige lov har det vist sig, at Melanchthon ikke sonder mellem en supra- og infralapsarisk naturret. I indholdsbestemmelsen af den naturlige lov har Melanchthon gjort Dekalogen gældende som mønster for indholdet af den naturlige lov. Vi har desuden set, at Melanchthon formulerer en række konkrete naturretssætninger som indholdet af den naturlige lov. Endelig har vi ved indholdsbestemmelsen set, at den naturlige lovs praktiske og retslige anvendelighed fremhæves. Melanchthon argumenterer for de politiske love som deduceret ud fra den naturlige lov. Kapitlet har påvist, at Melanchthons forståelse af den naturlige lov rummer en høj grad af lighed med Grotius'. Det er blevet argumenteret, at Melanchthon er en væsentlig forløber for Grotius. I Melanchthons forståelse af statsmagts legitimitet har vi set, at han deler de øvrige reformatorers forståelse af statsmagts guddommelighed. Det viste sig, at forestillingen om statsmagten som en skabelsesordning var et væsentligt træk i denne forbindelse. Endelig har vi set, at Melanchthon fremhæver statsmagts naturlighed. Dette begrundes for det første med menneskets sociale væsen, idet statsmagten forstås som i overensstemmelse med menneskets natur. Der viste sig her en væsentlig lighed med Hooker og Grotius. For det andet viste statsmagts naturlighed sig ved,

ydre rammer for det åndelige regimente, dér bestemmer Melanchthon den politiske ordning som faktisk havende et åndeligt medansvar. For Melanchthon er der derfor ikke længere denne skarpe skelnen mellem det verdslige og åndelige, de griber mere ind over hinanden.

Vi berører dog her spørgsmål, der falder udenfor denne afhandlings principielle anliggende. Vi vil derfor heller ikke gå nærmere ind på dette spørgsmål, men henvise til andre fremstillinger. Cf. e.g. **Allen** (1928, pp. 33f.), **Lindström** (1944, pp. 126f.), **Hillerdal** (1954, pp. 123f.), **Huschke** (1968, p. 135ff.) og **Oakley** (1991, pp. 174f.) for en videre behandling af dette spørgsmål.

at den blev forstået som en fordring af den naturlige lov.

Gennemgående har det vist sig, at Melanchthon opfatter både den naturlige lov og statsmagten som samtidigt naturlige og guddommelige. Der er både et naturligt og guddommeligt "lag" i begge. I forståelsen af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagten legitimitet har der således vist sig en fundamentalt afgørende parallel.

4. Martin Bucers (1491-1551) forståelse af den naturlige lov og statsmagtens legitimitet

Vi vender os nu mod Martin Bucer²⁰⁶ (Bucer) og dennes forståelse af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagtens legitimitet²⁰⁷.

Bucers teologiske tænkning opstår ikke i et tomrum, lige så lidt som det er tilfældet for de øvrige reformatorer. For Bucers vedkommende er det særligt relevant at henvise til Thomas Aquinas²⁰⁸, humanismen (særligt Erasmus)²⁰⁹ og Luther²¹⁰ som afgørende inspirationskilder. Som det har været tilfældet ved Luther og Melanchthon, vil vi anføre afhængigheden af disse traditioner i løbet af vores redegørelse.

4.1. Forståelsen af den naturlige lov

Vi vil i dette kapitel forsøge at redegøre for grundtrækkene i Bucers forståelse af den

²⁰⁶Der har været en vis uenighed om stavemåden af Bucers navn. Der forekommer en række stavemåder: Butzer, Bucerus, Bucaerus, Buczer og Boukeros. "Bucer" er afledt af den latinske stavemåde og har sat sig igennem som den gængse stavemåde. Cf. Greschat (1990, p. 23 (note 10)).

²⁰⁷

Der forekommer (så vidt vi ved) ikke nogen specialundersøgelser/monografiske redegørelser for Bucers forståelse af den naturlige lov. Der forekommer ligeledes heller ingen undersøgelser over forholdet mellem hans forståelse af den naturlige lov og statsmagtens legitimitet. Vi vil i vores redegørelse fremdrage flere elementer i denne(/disse) problemstilling(er), men kan dog ikke behandle det så grundigt som det ville være gjort i en monografi. Dette skyldes, at vores afhandling har et videre komparativt anliggende. Vi kan derfor kun henlede opmærksomheden på det ønskværdige i en selvstændig undersøgelse desangående. Der gør sig dog to afhandlinger gældende, der har berøring med vores anliggende, som vi desværre ikke har kunnet fremskaffe. Begge er upublicerede. Det drejer sig om (i) Roulet, J. L. (1935): *La notion de l'Etat chez Bucer* (These), Neuchâtel og (ii) Schmidt, G. (1936): *Martin Butzer als protestantischer Politiker* (Phil. Diss.), Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr..

²⁰⁸

Cf. Koch (1962, pp. 9f.) og Greschat (1990, pp. 31.36f.68).

²⁰⁹

Cf. Schultz (1932, p. 105), Koch (1962, pp. 27ff.), Nottingham (1962, pp. 59ff.) og Greschat (1990, pp. 33ff.)

²¹⁰

Cf. Schultz (1932, p. 104), Schmidt (1936, pp. 36f.), Koch (1962, pp. 10ff.), Nottingham (1962, pp. 5f.; 73ff.) og Greschat (1990, pp. 33ff.).

naturlige lov. Inden vi vender os mod selve den naturlige lov, vil vi anføre nogle enkelte generelle træk i Bucers lovforståelse, som vi anser for en væsentlig baggrund til perspektivering af hans opfattelse af den naturlige lov. Dernæst vil vi fremhæve nogle systematiske hovedtræk og endelig nogle indholdsmæssige hovedtræk i Bucers syn på den naturlige lov.

Bucers teologi er karakteriseret ved en blanding mellem forskellige traditioner. Han knytter an til flere forskellige teologiske sammenhænge²¹¹. Trods denne blanding er der dog samtidig karakteristiske træk ved hans teologi, som det er væsentligt ganske kort at minde om. Vi vil her nøjes med at fremhæve den (i) legalistiske og (ii) etiske karakter.

Bucers teologi er grundlæggende præget af en legalistisk karakter²¹². Denne karakter præger gennemgående hans teologi. Den præger hans forståelse af en række teologiske spørgsmål bl.a. spørgsmålet om den verdslige øvrigheds ansvar, retningslinjer for den verdslige øvrighed, retfærdiggørelseslæren o.a.. En side af denne legalisme er den biblicisme, der også præger hans teologi²¹³. Bibelen forstås som normen for både teologiske, personlige, kirkelige og statslige anliggender (BOL 15, 287ff.)²¹⁴.

211

Cf. Schultz: "Ausser ordentliche Aufnahme- und Anpassungsfähigkeit seines regen Geistes gestaltete Butzers Theologie zu einem Synkretismus, lutherisches und zwinglianisches Gedankengut enthaltend, täuferische und prädestinarianische Ideen, dazu die Tradition der Urkirche mit ihren Dogmen und Institutionen, die Patristik, ja selbst humanistische Elemente" (1932, p. 31).

212

Cf. e.g. Pauck (1928, p. 23), Koch (1962, pp. 65ff.), Stephens (1970, pp. 93ff.), Avis (1975, p. 160) og Greschat (1990, pp. 246ff.) for en påvisning af denne legalisme.

213

Cf. også Pauck (1928, p. 46; 62f.), Koch (1962, pp. 25; 65f.; 158ff.) og Avis (1975, p. 160) og Greschat (1990, pp. 248f.). Mod disse opfattelser (og vores egen) er Stupperich (1981, p. 265: Bucers Theologie ist Schrifttheologie, Sie kann nicht als Biblizismus bezeichnet werden, denn das Kennzeichnen des Biblizismus, die gesetzliche Schriftabhängigkeit, fehlt ihr). Det undrer os, hvorledes Stupperich kan komme frem til denne opfattelse. Som det vil fremgå af vores redegørelse, mener vi i høj grad, at Bucer har en biblicistisk skriftforståelse.

214

Cf. Koch: "Die Schrift ist die Norm für die christliche Lehre, die Einrichtungen der Kirche, die staatliche Gesetzgebung und das persönliche Leben der Christen" (1962,

Denne lovmæssige karakter af Bucers teologi kommer også til udtryk ved, at Bucer ikke deler Luthers forståelse af forholdet mellem lov og evangelium²¹⁵. Loven forstås ganske vist som drivende til Kristus, men Kristus løser ikke fra loven. Kristus frier fra loven ved Åndens virke. I kraft af Åndens virke kan den genfødte efterleve lovens krav, som nu ikke længere er en død lov, men en *lex cordibus inscripta*²¹⁶. Dette medfører en etisk betonet forståelse af retfærdiggørelsen hos Bucer²¹⁷. Retfærdiggørelsen må komme til udtryk ved et liv under Guds vilje. Den kristne retfærdighed bliver dermed grundlæggende etisk bestemt. Den kommer til udtryk ved lydigheden overfor loven, Guds ord²¹⁸. Der er i denne forbindelse peget på en dobbelt retfærdiggørelse hos

p. 65f.). Bucer adskiller sig herved fra såvel Luthers som Hookers skriftforståelse (cf. 2.1.2.1.). Schultz har her en interessant sammenligning mellem Luthers og Bucers "biblicisme". "...Namentlich in De regno Christi will er [i.e. Bucer] alle Verhältnisse im Gottesstaate nach den Vorschriften der Bibel geregelt wissen, die ihm nicht nur wie anderen Reformatoren als Formalprinzip des Glaubens gilt, sondern über deren normativen Wert auch für das äussere Leben er sich nicht oft und nicht eindringlich genug aussprechen kann (...) Auch Luther war im höchsten Masse Antirationalist und erkannte in der Bibel die einzige für einen Christen sich geziemende Richtschnur des inneren Lebens, aber eben nur des inneren: Für die weltlichen Verhältnisse, insbesondere die staatliche, hat sie in seinen Augen nicht die Bedeutung eines Gesetzbuches mit rechtsverbindlicher Kraft" (1932, p. 33). Sammenligningen er interessant, men må dog modificeres en del. Det er korrekt, at Luther ikke tillagde Bibelen en retslig anvendelighed og karakter i verdslige anliggender. Det er dog til gengæld ikke korrekt at tale om en biblicisme generelt hos Luther, lige som det synes som en upassende betegnelse at kalde Luther for antirationalist. Netop i de verdslige spørgsmål forstår Luther jo fornuften som kompetent. Denne "fornuftige kompetence" hos det naturlige menneske er en afgørende forestilling hos Luther (cf. 2.2.2.1.). Det er dog korrekt, når Schultz samtidigt anfører, at Luther og Bucer adskiller sig fra hinanden i spørgsmålet om Bibelens retslige betydning for det politiske liv (1932, p. 34).

²¹⁵

Cf. Koch (1962, pp. 66ff.).

²¹⁶

Cf. Koch: "Das Evangelium ist "caput" der "doctrina pietatis", die im Dekalog vollkommen enthalten ist. Es ist die Kraft zur Erfüllung des Gesetzes. Demnach sind Gesetz und Evangelium nicht qualitativ verschieden, sondern das Evangelium ist die Steigerung des als doctrina verstandenen Gesetzes..." (1962, p. 67).

²¹⁷

Cf. Koch (1962, pp. 43ff).

²¹⁸

Cf. Koch: "Die wahre Gerechtigkeit ist für Bucer nicht die iustitia aliena Christi, sondern die eigene Gerechtigkeit des Menschen, der dem Willen Gottes gehorsam

Bucer²¹⁹.

4.1.1. Systematiske hovedtræk

Den naturlige lov spiller ikke nogen væsentlig rolle hos Bucer, skønt han ganske vist anerkender idéen om en naturlig lov²²⁰. I kraft af hans fortid som dominikanermunk (og den dermed forbundne indsigt i Thomas Aquinas) og hans store interesse i den samtidige humanisme og dennes anliggende (herunder interessen for den antikke (og dermed stoiske (og dermed ciceronianske)) filosofi) kan dette dog vække en vis undren. Der kan da også peges på enkelte steder, hvor den naturlige lov kommer på tale.

Dette er særligt tilfældet i skriftet *Dialogi* (1535) (BDS 6, 2, 39-188)²²¹, særligt i den syvende dialog (BDS 6, 2, 113ff.). I en samtale om den naturretslige begrundelse for øvrighedens omsorg for undersåtternes religion siger Friedlieb, at "...Das leeret die natur, das ist, das go(e)ttlich liecht, so Gott allen menschen einleüchtet und ye und ye

ist" (1962, pp. 99f.).

²¹⁹

Kroon polemiserer imod denne almindelige opfattelse, idet det hævdes at Bucer (i) knytter an til en thomistisk forståelse af de sekundære tings afhængighed af de primære (i.e. gerningernes afhængighed af troen) og (ii) betoner den organiske forbindelse mellem den såkaldte første og anden retfærdiggørelse (1984, pp. 117f.). Nottingham kan siges at dele denne polemik mod en dobbelt retfærdiggørelse hos Bucer. Han kommenterer etiseringen hos Bucer således, at han siger, at Bucer deler Luthers forståelse af nåden alene som retfærdiggørende, men, at han betoner den etiske side ved nådesretfærdiggørelsen. "...he [Bucer] is absorbed by the dynamic ethical potential in the doctrine of justification by faith alone" (1962, p. 5).

²²⁰

Således også Pauck (1928, pp. 46f.) og Avis (1975, p. 162). Koch redegør i sin afhandling ganske kort for Bucers forståelse af den naturlige lov. Redegørelsen ændrer ikke ved billedet af den naturlige lov som havende haft en ikke særlig væsentlig rolle hos Bucer. Dette bliver særligt tydeligt ved en kritisk nærlæsning af Kochs referencer til Bucers tekster (1962, pp. 73ff.). Schultz fremhæver, at Bucer, til forskel fra **Luther** og **Calvin**, men i lighed med **Zwingli** og **Melanchthon**, giver den naturlige lov en betydelig plads i spørgsmålet om statsmagtens religiøse ansvar (1932, p. 42f.). For Melancthons vedkommende har vi i denne afhandling kort berørt dette forhold (cf. 3.2.2.1.).

²²¹

Skriftet er (i lighed med Mores "Utopia" (1516)) fremstillet som en samtale. Der optræder tre skikkelser med forskellige synspunkter, Hartmut, Sinnprecht og Friedlieb. Friedlieb repræsenterer Bucers synspunkter (cf. BDS 6,2,44).

eingeleüchtet hatt" (BDS 6, 2, 115). Bemærkningen er væsentlig og rummer flere afgørende momenter i Bucers forståelse af den naturlige lov. Vi møder her atter den ontologiske begrundelse²²², der kommer til udtryk ved forståelsen af, at selve naturen lærer dette. Den ontologiske begrundelse viser sig også ved forestillingen om det naturlige lys og den identitet, Bucer forestiller sig mellem dette naturlige lys (i.e. naturen) og det guddommelige lys²²³. Umiddelbart efter møder vi en lignende tanke ved dialogens overgang til at se, om samme omsorg for undersåtternes religion også kan findes i de bibelske skrifter. Her siger Friedlieb, at det nok kan have sin ret at undersøge de bibelske skrifter, men grundlaget i den naturlige lov må ikke glemmes:

"Recht. Noch ist uns allweg auch zu sehen, was Gott den menschen in ir hertz geschriben hat. Wie dann uns auch *das gesatz der natur* [min kursivering], daz so hell go(e)ttlich liecht, so in aller menschen hertzen scheinete, zum gewaltigesten überzeüget und desshalb auch zum hefftigsten treiben sollte. Derohalb es auch von Propheten, dem Herren selb und den Apostolen und in den sachen, die den Gotesdienst besonders belangen, so vil anzogen wirt" (BDS 6, 2, 116).

Også i skriftet *Grund und ursach...* (1524) (BDS 1, 185-278)²²⁴ finder vi enkelte hentydninger til den naturlige lov, idet Bucer taler om, at det er imod naturen og den

²²²

Den ontologiske begrundelse mødte vi også hos Melanchthon (cf. 3.1.1.1.) og vil også komme til at se den hos Hooker (cf. 5.1.1.1.).

²²³

Også dette mødte vi hos Melanchthon (cf. 3.1.1.1.), hvor vi bemærkede denne forestillings rødder hos Cicero. Redaktøren af Dialogi har derfor også ret i sin henvisning hertil. Der henvises endvidere til Thomas Aquinas for denne forestilling (Summa Theologiae 1, q. 106, a. 1 ad 2: Lumen naturale intellectus nihil aliud est quam manifestatio veritatis) (cf. BDS 6,2,115 (note 426)). Cf. også **Kroon** (1984, p. 28 (note 113)).

Cf. endvidere **Koch** for Bucers forståelse af dette naturlige lys (1962, pp. 75f.).

²²⁴

Skriftets anliggende er egentlig det bibelske grundlag for en række kirkelige fornyelser (hvad titlen da også angiver). Det er dog medtaget her, fordi det rummer elementer af betydning for vores afhandling.

naturlige billigelse at dømmes i kirkelige anliggender uden forhør (BDS 1, 199.208).

Hvor forståelsen af den naturlige lov synes at være ganske sporadisk hos Bucer, er ideen om en skabelsesordning derimod et væsentligere anliggende for Bucer²²⁵. Dette kommer tydeligst til udtryk i skriftet *Das ym selbs...* (1523) (BDS 1, 29-67)²²⁶, hvor vi møder tanken om relationen mellem skaber og skabning og den forpligtelse, der rejser sig af dette forhold²²⁷. Skriftet falder i to dele. Første del angiver den oprindelige orden, anden del den kristologiske genløsning. Ved skabelsen har Gud omsluttet skabningen i dens helhed med en orden, gensidighedens tjeneste (BDS 1, 45ff.50.59). Skabningen er fra skabelsen af anlagt på denne gensidighed overfor hinanden.

"Uss disem allem ist nun clar, das ym selb niemant leben soll. seittenmal gott alle ding geschaffen hat, das sye nit ynen selb, sonder andern zu gut dyenen und instrument go(e)ttlicher gu(e)tigkeit, die in allen dingen ausszuspreyten, sein sollen (...) Dises zeygt auch cla(e)rlich an, das der herr saget: *Alles das ir wo(e)llent, das eüch die leüt thun sollen, das thut yn auch ir. das ist das gesatz und die propheten.* Wir seind von art und natur also gesynnt, das wir wo(e)lten, yederman tha(e)t uns guts und niemant bo(e)ss" (BDS 1, 50f.).

Med Faldet ødelægges menneskets naturlige og gensidige omsorg for dets

²²⁵

Forestillingen om en skabelsesordning er også et væsentligt anliggende i Bucers forståelse af den politiske øvrighed (cf. 4.2.2.).

²²⁶

Skriftet er et tidligt skrift med et etisk anliggende. Flere kommentatorer drager paralleller til og sammenligner med Luthers *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) (WA 7, 20-38). Der består karakteristiske forskelle disse to skrifter imellem. Cf. e.g. Schmidt (1936, pp. 32f.) og Koch (1962, p. 20ff.).

²²⁷

Skaber/skabning relationen har vi tidligere mødt hos Luther (cf. 2.1.1.1.) og Melanchthon (cf. 3.1.1.1.). Hos Bucer er denne forestilling dog forstærket, idet der er en stærkere betoning af den vilje, som Gud har haft med skabningen.

medskabninger. Det bliver optaget af sig selv i stedet for andre (BDS 1, 49). Gensidigheden synes dog at være opretholdt for den øvrige skabning (BDS 1, 46). Det er først med genløsningen, ved den sande tro (BDS 1, 65), at mennesket atter bringes tilbage til denne supralapsariske ordning (BDS 1, 59ff.)²²⁸. Det er således også kun den genfødte, der kan leve i fuld overensstemmelse med denne supralapsariske skabelsesordning (BDS 1, 63ff.)²²⁹.

Teksten er en afgørende beskrivelse af Bucers forståelse af den ordning, som han mener ligger i skabelsen. Der viser sig dermed også en række træk, der er væsentlige for indsigten i Bucers opfattelse af den naturlige lov. Flere af disse træk bliver tydeligere, når vi har set på hans forståelse af den indholdsmæssige bestemmelse af den naturlige lov.

4.1.2. Indholdsmæssige hovedtræk

Bucer har ikke en udførlig bestemmelse af den naturlige lovs indhold. Der er antydninger af den naturlige lovs grundnormer, men ikke nogen egentlig indholdsbestemmelse. Ligesom den naturlige lov ikke har nogen væsentlig betydning for Bucer, hvad angår det rent systematiske, således har heller ikke indholdet af den naturlige lov en central signifikans for Bucer.

Bucer synes at knytte an til forestillingen om sammenfaldet mellem den bibelske lov og den naturlige lov (BDS 6, 2, 116; BOL 15, 268)²³⁰. I lighed hermed finder vi også antydninger af ligheden mellem den guddommelige lov og den naturlige lov (BDS 6, 2, 89: ...wie auch dem natürlichen und go(e)ttlichen rechten; BOL 15, 286: Legis enim

²²⁸

Cf. endvidere Schmidt (1936, pp. 27ff.), Koch (1962, pp. 20ff.) og Greschat (1990, pp. 68ff.; 1994, pp. 29f.) for en udfoldelse af indholdet i dette skrift.

²²⁹

Cf. endvidere Koch (1962, p. 72) og Greschat (1990, p. 248).

²³⁰

Der kan dog ikke blive tale om andet end antydninger i denne forbindelse, hvilket da også Kroon synes at indrømme (1984, p. 28). Koch taler derimod om, at Bucer identificerer den bibelske lov med den stoiske naturlov og herved knytter an til den kirkelige tradition (1962, p. 73). Der kan efter vores opfattelse ikke findes belæg for Kochs tolkning af Bucer. Der er efter vores opfattelse ikke tale om nogen identitet, men en antydning af lighed.

diuinae hoc et naturae edictum est). Bucer kan også antyde ligheden mellem den guddommelige lov, folkeretten og den naturlige lov (BOL 15, 157: At constat, non piorum tantum Imperatorum legibus, sed cum ipsa quoque Dei et naturae lege omnique iure gentium pugnare; 15, 159: Quemadmodum ergo iubet lex ipsa Dei et docet ius gentium atque naturae). Bucer deler hermed den traditionelle forståelse af den naturlige lov. Med disse henvisninger er dog alene angivet Bucers forståelse af forholdet mellem den guddommelige og naturlige lov²³¹.

Når vi vender os mod spørgsmålet om forholdet mellem den naturlige lov og kærlighedsbudet, tegner et lignende billede sig. Bucer opfatter også kærlighedsbudet og den naturlige lov som sammenfaldende²³². Bucer kan således både tale om det dobbelte kærlighedsbud og næstekærligheden som indholdet af den naturlige lov. Dette viser sig ved hans forståelse af forholdet mellem (i) næstekærlighedsbudet og den gyldne regel som en skabelsesordning og (ii) næstekærligheden, den gyldne regel og det dobbelte kærlighedsbud som normen for de politiske love.

Som nævnt forstår han skabelsesordningen som den vilje, Gud har omsluttet skabningen med, at den skulle være præget af den gensidige og uselviske tjeneste (BDS 1, 59: Auss disem allen nun ists klar, das go(e)ttlichem gescho(e)pf, ordenung und gebott nach im selb niemant, aber yederman seinem nechsten umb gots willen leben und dyenen soll in geistlichem und leiplichem auss allen sein krefften). Denne gensidige og uselviske tjeneste overfor hinanden forstår Bucer som indholdet i næstekærligheden og den gyldne regel. I fortsættelse af denne skabelsesordning siger han:

231

De anførte tekstuddrag er ikke uproblematisk. Dels rummer udtrykket *das göttliche Recht/lex Dei* en vis uklarhed, idet det kan angive dels ontologiske konnotationer, dels bibelske. Endvidere rummer dette "og" mellem den guddommelige og naturlige lov en dobbelthed, da det både kan betegne det kontradiktoriske og inklusive. Ud fra sammenhængen finder vi det dog berettiget, at tolke disse udsagn *inklusivt* i spørgsmålet om forholdet mellem den *bibelske* og naturlige lov.

232

Cf. Koch: "Wie der Reformator den Inhalt des geoffenbarten Gesetzes im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammenfasst, so führt er auch das Naturgesetz auf das Liebesgebot zurück" (1962, p. 76).

"Uss disem allem ist nun clar, das ym selb niemant leben soll. seittenmal gott alle ding geschaffen hat, das sye nit ynen selb, sonder andern zu gut dyenen und instrument go(e)ttlicher gu(e)tigkeit, die in allen dingen ausszuspreyten, sein sollen. welche ordnung der herr erstlich in der scho(e)pfung eingesetz hat (...) Dises zeygt auch cla(e)rlich an, das der herr saget: *Alles das ir wo(e)llent, das eüch die leüt thun sollen, das thut yn auch ir. das ist das gesatz und die propheten.* Wir seind von art und natur also gesynnt, das wir wo(e)lten, yederman tha(e)t uns guts und niemant bo(e)ss. also so in rechte ordnung unser leben gestelt werden soll, das das gesatz und propheten anzeigt, mu(e)ssen wir der massen auch ym thun, nemlich yederman guts. welchs, so wir thun kündten, weren wir schon volkommen und hetten das gantz gesatz erfüllt" (BDS 1, 50f.).

Den gyldne regel, som altså er en del af menneskets natur, er således overensstemmende med skabelsesordningen. Denne skabelses-ordning bør omslutte hele skabningen og således også det politiske område (BDS 1, 55ff.).

Bucer kan derfor også sige, at næstekærlighedsbudet og den gyldne regel skal være normen for de politiske love og er identiske med den naturlige lov.

"In omnibus itaque legibus cum primis est requirendum, ut, represso amore sui et omni *pleonexia* oppressa, ita quisque proximos suos complectatur et adiuuet, sic bona fide cum illis transigat omnia, ut uelit quisque alios complecti se et adiuuare ac secum contrahere (...) Haec iuris sunt naturae" (BOL 15, 268).

Det er imidlertid ikke alene næstekærlighedsbudet og den gyldne regel, der bestemmes som normen for de politiske love, men tillige det dobbelte kærlighedsbud (BOL 15, 266)²³³. I kraft af den sammenhæng, der hermed viser sig mellem (i)

233

Bucer adskiller sig fra Melanchthon ved ikke at have mere konkrete

identiteten mellem skabelsesordningen, næstekærlighedsbudet, den gyldne regel og den naturlige lov og (ii) sammenfaldet mellem næstekærlighedsbudet, den gyldne regel og det dobbelte kærlighedsbud som normen for de politiske love, synes det nærliggende at tale om identiteten mellem den naturlige lov, næstekærlighedsbudet, den gyldne regel og det dobbelte kærlighedsbud hos Bucer²³⁴.

På denne baggrund kan det godt undre, at Bucer tilkender GTs love den betydning, som tilfældet er. Bucer adskiller sig fra de øvrige reformatorer i synet på gyldigheden af GT's love, ved sin stærkere betoning af deres gyldighed (BDS 6, 2, 138; 6, 2, 140f.; BOL 15, 18; 15, 81; 15, 287)²³⁵. Én forklaring på dette kan være, at Bucer ikke kontrasterer den bibelske og naturlige lov, hvad vi allerede har antydnet. Den bibelske og naturlige lov synes ikke at stå i et konkurrenceforhold hos Bucer. Der er snarere tale om komplementaritet. Dette synes bl.a. at vise sig ved hans forståelse af Dekalogen som mønster for udfoldelsen af de politiske love (BOL 15, 266ff.)²³⁶. Med disse sidste overvejelser berører vi dog et punkt, der ikke er aldeles klart hos Bucer. Der synes nemlig at gøre sig en vis dobbelthed gældende mellem på den ene side

natturretssætninger (cf. 3.1.2.2f.). Der gør sig dog en væsentlig lighed gældende i forhold til Luther (cf. 2.1.2.2.). Dog gør der sig en væsentlig forskel gældende i forhold til Luther ved deres forståelse af det dobbelte kærlighedsbud som normen for de politiske love. For Luther er det særligt Dekalogens anden tavle der rummer et væsentligt naturretsligt politisk indhold. Luther forstår ganske vist også den første tavle som indeholdt i den naturlige lov, men afgrænser dog denne i forhold til det politiske. Luther betoner særligt den anden tavles bestemmelser for forholdet til næsten som det afgørende i politisk sammenhæng. Bucer understreger derimod (som anført) også Dekalogens første tavle (og dermed det dobbelte kærlighedsbud) i relation til det politiske.

²³⁴

Det har ikke været muligt for os at komme en verificering af denne antagelse nærmere. Vi anser den dog for så tilstrækkeligt sandsynliggjort, at vi må antage dens rigtighed.

²³⁵

Vi har tidligere set hvordan Luther (cf. 2.1.2.1.) og Melanchthon (cf. 3.1.2.1.) forholdt sig til spørgsmålet om gyldigheden af GT's verdslige love. Det viste sig bl.a. her at Melanchthon tidligt betonedede gyldigheden af disse, men senere opgav dette synspunkt (cf. 3.1.2.1.). Cf. endvidere Koch (1962, pp. 184f.) og Nottingham (1962, p. 212).

²³⁶

Bucer repræsenterer her et synspunkt, der har stor affinitet med Melanchthons (cf. 3.1.2.1.).

denne fastholdelse af gyldigheden af GTs love og på den anden side en nedtoning af denne biblicisme²³⁷. Det kan derfor også have sin ret at tale om et paradoks hos Bucer i denne sammenhæng²³⁸.

4.2. Statsmagtens legitimitet

Vi vil nu vende os mod Bucers forståelse af statsmagtens legitimitet for at se, hvilke naturretslige motiver der gør sig gældende her. Det gælder her som ved udfoldelsen af den naturlige lov, at forestillingen om den naturlige lov ikke fremtræder som et centralt anliggende. Indledningsvis er det dog også vigtigt at betone, at Bucer ikke i egentlig forstand kan betegnes som politisk tænkner. Det afgørende for Bucer er det teologiske anliggende²³⁹.

4.2.1. Den politiske øvrigheds guddommelighed

Ud fra særligt Rom 13,1 forstår Bucer den politiske ordening som en guddommelig ordening (BDS 1, 201f.; 4, 224f.: All o(e)berkayten sind von Got verordnet; darumb sy auch jederman, der under solchen wonet, sich irs schutzes und schirms geprauchet, zu fürchten und zu ehren, Rom.xiii; 4, 298.303)²⁴⁰. Øvrigheden forstås som indsat af Gud (BDS 4, 224; 4, 230; 4, 298.303; 6, 2, 36). Dens magt stammer fra Gud (BDS 6, 2, 80f.),

237

Cf. Koch (1962, p. 69).

238

Cf. Kroon (1984, p. 163).

239

"The form of temporal authority is of no importance for Bucer; it could be royal or republican, it could be individual or corporate. It is important rather that those who exercise this authority are men led by the Spirit of God. For only such men can further God's kingdom" (Stephens, 1970, p. 172). Cf. også Koch (62, p. 164) og Greschat (1994, p. 23). Schultz og Kroon repræsenterer her overfor en anden opfattelse, idet det fremhæves, at Bucer foretrak en fordeling og spredning af den politiske magt (Schultz, 1932, p. 53; Kroon, 1984, pp. 84f.). **Pauck** fremhæver Bucers forståelse af monarkiet som den ideale styreform (1928, pp. 19f.).

240

Forståelsen af øvrigheden som indsat af Gud og som sådan guddommelig, har vi allerede mødt hos Luther (cf. 2.2.1.1.) og Melanchthon (cf. 3.2.1.). Som vi skal se, har også Hooker en forståelse af øvrigheden som guddommelig (cf. 5.2.1.). Cf. i øvrigt Schultz for en sammenligning mellem Luther, Melanchthon, Calvin og humanismen (1932, pp. 50ff.).

hvorfor øvrigheden også skal regere efter Guds vilje²⁴¹. Guds vilje er normerende for den politiske øvrighed (BDS 1, 55ff.; 4, 230). For Bucer vil dette sige at regere efter den guddommelige lov (BDS 1, 56f.).

"Wiewol aber weltlicher oberkeit dyenst, die sye der gemeyn schuldig ist, nit in dem stot, das sye das go(e)ttlich wort und gesatz predigen, yedoch gebürt yn nach go(e)ttlichem gesatz zu regieren und irs vermo(e)gen zu uffgang go(e)ttlichs worts helffen. Dann so kein gewalt ist on von gott und der gewalt, der allenthalben ist, ist von gott geordnet, so folget ye gewisslich, das er nach go(e)ttlicher ordnung und willen gebraucht werden soll" (BDS 1, 55).

At regere efter den guddommelige lov er imidlertid alene givet den genfødte. For Bucer er kristentroen derfor også afgørende for den politiske ledelses duellighed. Det er den kristne (udrustet ved Helligånden), der er i stand til at lede den politiske øvrighed efter Guds vilje (BDS 1, 56; 6, 2, 158).

"Und vor allem wirt kainer zur regierung sollen gewo(e)let werden, der in der gemaynschafft Christi nit ain besonderen ernst beweiset. Dann in solcher policey ist das ho(e)chst und gro(e)ssest, die leüt anfu(e)ren nach dem willen Christi zu leben. Hie in ist dann zum vordersten vonno(e)ten rechte leer und gemainschafft der Kirchen. Wie solten nun dieselbingen die fürderen, die selv noch nit in der Kirchen sein

241

I fortsættelse af sin opfattelse af øvrigheden som indsat af Gud, som havende sin magt fra Gud, forstår Bucer øvrigheden som "vicarii Dei". Bucer knytter her an til Ps. 82,6 (Koch, 1962, p. 161). Der består umiddelbart en lighed her mellem Bucer og Luther. Luther kunne som nævnt betegne øvrigheden som "Götter" i tilknytning til samme passus (cf. 2.2.1.1.). De lægger dog et helt forskelligt indhold i deres tolkning. Hvor Luther alene angav den politiske øvrigheds guddommelighed (uden dermed at aflede dens ansvar for det åndelige), er Bucers tolkning sammenhængende med hans forståelse af øvrighedens åndelige ansvar.

wo(e)llen" (BDS 6, 2, 158)²⁴².

Dette leder over til Bucers forståelse af øvrighedens religiøse ansvar²⁴³. Dette punkt står hos Bucer i en spænding mellem hans forståelse af øvrighedens guddommelighed og naturlighed. På den ene side kan Bucer henvise til øvrigheden som indsat af Gud og deraf aflede dens religiøse ansvar (BDS 1, 55f.; 4, 225.230; 4, 303; 6, 2, 27f.; 6, 2, 117ff.126f.143f.152ff.; BOL 15, 7.98ff.105.270).

"Deinde commune habet regnorum mundi et Christi administratio, ut et reges mundi eo omnia instituere et referre debeant, quo ciues suos efficiant pios et iustos, qui Deum suum rite agnoscant et colant, sintque proximis suis in cunctis actionibus suis uere salutare. Quam ob causam debent et mundi reges esse parati, quaeuis pericula, exilium et mortem ipsam subire. Potestatem enim omnem a Deo Optimo Maximo acceperunt [Rom. 13,1] super populum eius et oues pascuae eius, et quidem *ad fidei atque salutis eorum aedificationem*,

242

Cf. Nottingham: "Bucer, like the Humanists, based morality on religion, justifying thereby the church in relation to the state. Since true morality means true religion, and since Christianity is the only true religion, the Christian state is the only true state and the Christian ruler is the only legitimate authority" (1962, p. 256).

Cf. også Koch (1962, pp. 156f.), Stephens (1970, pp. 168f.) og **Greschat** (1994, pp. 18f.). Stephens fremhæver imidlertid, at Åndens udrustning ikke var begrænset til den kristne. **Kroon** angiver, at Bucer dog samtidig fastholder formaningen til lydighed overfor den gudløse øvrighed. Der bør vises den gudløse øvrighed lydighed, så længe det er foreneligt med fromheden. Fromheden bliver derfor kriterium på lydigheden (1984, p. 145).

Bucer adskiller sig her markant fra Luther og Melanchthon. For både Luther og Melanchthon var det ikke øvrighedens kristelighed der kvalificerede den som legitim politisk øvrighed. Hermed berører vi et punkt der tydeliggør, hvorfor Bucer ikke kan tilkendes nogen afgørende betydning for udviklingen af naturretslige statsteorier.

243

Cf. Pauck (1928, pp. 19ff.), Koch (1962, pp. 155ff.), Nottingham (1962, pp. 244ff.), Stephens (1970, pp. 167ff.), Kroon (1984, p. 101) og Greschat (1994, pp. 17ff.). Nottingham viser hvorledes Bucer knytter an til grundtræk i både Erasmus og Luther i sin forståelse af den verdslige øvrigheds religiøse ansvar (1962, pp. 253ff).

non ad destructionem, 2. Cor. 10 [8] et 13 [10]" (BOL 15, 7).

På den anden side bestemmes dette som et naturretsligt ordningsanliggende²⁴⁴. Vi vil dog lade det blive ved disse antydninger for ikke at gå ud over afhandlingens overordnede anliggende²⁴⁵.

4.2.2. Den politiske øvrigheds naturlighed

I tilknytning til Bucers forståelse af det dobbelte kærlighedsbud, næstekærligheden, den gyldne regel og den naturlige lov som grundnormen for de politiske love (cf. 4.1.2.) må der tales om en grad af "naturlighed" for den politiske øvrighed. Også for Bucer er den naturlige lov ikke uden betydning i spørgsmålet om statsmagten. Dog gælder det her, som det var tilfældet ved vores redegørelse for hans forståelse af den naturlige lov, at forestillingen ikke har nogen fremtrædende plads.

Bucer har ganske vist en forståelse af en naturlig orden (BDS 1, 44ff.; 1, 200; 1, 202). Denne forståelse kan endog siges at spille en afgørende rolle for ham. Dels kommer denne til udtryk ved overensstemmelsen mellem det dobbelte kærlighedsbud, næstekærligheden, den gyldne regel og den naturlige lov (cf. 4.1.2.), dels viser den sig ved hans forståelse af den verdslige øvrighed som del af denne naturlige orden, skabelsesorden (BDS 1, 55ff.; BOL 15, 268). Endelig kommer denne forståelse til udtryk ved hans ønske om, at reformationen ikke blot skal være kirkelig, men omfatte

244

Cf. 4.2.2.

245

Bucer fremhæver stærkere end denne afhandlings øvrige reformatorer øvrighedens pligt til at støtte den teologiske, åndelige reformation. Bucer repræsenterer dermed en forståelse af sammenhængen og enheden mellem det åndelige og verdslige, som adskiller ham fra Luther, Melanchthon og Hooker. Dette punkt falder dog uden for denne afhandlings anliggende. Inden for vores litteratur kan der henvises til flere afsnit der omtaler denne problemstilling. Cf. e.g. **Pauck** (1928, pp. 4ff.), **Koch** (1962, pp. 152ff.), **Nottingham** (1962, pp. 243ff.), **Stephens** (1970, pp. 156ff.) og **Greschat** (1994, pp. 17ff.) for en diskussion af Bucers forståelse af den verdslige øvrigheds åndelige ansvar. Der foreligger dog (os bekendt) ikke nogen monografiske, komparative fremstillinger af reformatorernes (i.e. inklusiv Bucer og Hooker) syn på forholdet mellem det verdslige og åndelige regimenter, hvor der stilles spørgsmålet om de grundlæggende teologiske betingelser for disse forskelle. Tættest kommer **Schultz** (1932, pp. 31ff.).

hele det sociale liv. Bucer bringer det åndelige og verdslige tæt på hinanden i kraft af denne naturlige orden. Hvor man kunne forestille sig at dette betød en fare for det åndelige, bliver der hos Bucer snarere tale om, at det verdslige "teologiseres". Der er hos Bucer ikke tale om en statsmagt, der har en naturlig begrundelse, men en statsmagt, der er en del af det åndelige. Bucer kan derfor også tage afstand fra den menneskelige lov og anklage den øvrighed, der regerer efter den menneskelige lov og ikke den guddommelige (BDS 1,56f.; BOL 15, 19)²⁴⁶.

Tættest på en naturlig bestemmelse af øvrigheden kommer Bucer i sin opfattelse af den naturretslige begrundelse for øvrighedens religiøse ansvar²⁴⁷. Bucer knytter an til den antikke filosofi (særligt Cicero) i sin bestemmelse af øvrighedens ansvar desangående. Han taler om det naturlige lys, der lærer, at øvrigheden må tage omsorg for det åndelige, om den ønsker fred, trofasthed og retfærdighed i samfundet (BDS 6, 2, 113ff.).

"Das ist von natürlichem rechten der menschen, dann wie Cicero und all gelerten bekennen, ist uns von natur angeboren, das wir erkennen, das ain Got ist, den wolten wir dann gern uns gena(e)dig haben. Daher kommet die forcht, achtung und dienst Gottes, das ist: Religio, i[d est] Cura cerimonia[que] naturae superioris, i[d est] Dei. Und wa die nicht ist, da mag kain recht menschlich erber leben ymmer erlanget werden, aller glaub, trew und gerechtigkeit fallet bey den menschen dahin, wa kain Gottsforcht ist; Cice[ro], de natura deorum, initio" (BDS 6, 2, 113f.).

²⁴⁶

Cf. også Pauck (1928, p. 55). Bucer adskiller sig her kraftigt fra Luther og Melanchthon. For både Luther og Melanchthon bestod forskellene mellem det verdslige og åndelige bl.a. i, at det verdslige skulle regeres efter menneskelige, fornuftige love (cf. 2.2.2.1. og 3.2.2.)

²⁴⁷

Som hos Melanchthon (cf. 3.2.2.1.) argumenterer også Bucer (i tilknytning til den antikke filosofi) for den naturretslige begrundelse for øvrighedens religiøse ansvar, nærmere bestemt øvrigheden som vogter for Dekalogens begge tavler (custodes utriusque tabulae). Cf. også Schultz (1932, pp. 52.104), Koch (1962, p. 157) og Kroon (1984, p. 27f.).

Bucer knytter hermed en nøje forbindelse mellem undersåtternes religion og den sociale, politiske stabilitet. Denne sammenhæng begrundes naturretsligt. Hermed viser der sig altså et naturretsligt aspekt ved Bucers forståelse af statsmagten. Det angår dog ikke dens begrundelse, men dens opgaver.

Et andet træk hos Bucer gør ham dog mere interessant i vores sammenhæng. Det drejer sig her om de forestillinger om gensidighed mellem borgerne og statsmagten, som vi finder hos Bucer²⁴⁸. I tilknytning til den antikke filosofi opfatter han statsmagten som en organisme. Statsmagten er således ikke til alene for dens egen skyld, men bør tillige være optaget af borgernes vel (BDS 1, 55)²⁴⁹. Med disse forestillinger berører Bucer ideer, der har *lighed* med de kontraktteoretiske forestillinger, nemlig det utilitaristiske aspekt, at statsmagten har sin begrundelse i dens nytte i forhold til borgernes vel²⁵⁰. Det er dog afgørende at understrege, at Bucers forestillinger i øvrigt er uforenelige med kontrakttanken²⁵¹.

248

Kroon angiver, at der hos Bucer er populistiske, decentraliserende træk, der har lighed med den italienske jurist Alciat (1984, pp. 97f.).

249

"Das Zusammenleben der Obrigkeit mit ihren Bürgern wird in einem Bilde der Antike mit einem Organismus verglichen, dessen Haupt der Fürst oder Magistrat, dessen Glieder alle Bürger sind. Wie in der Antike ist die wahre Obrigkeit nur auf das Wohl des Volkes bedacht: "sic is demum verus est magistratus, qui nequaquam sua sed solius populi causa et utilitate regit, et praeest". Mit der Anwendung des Organismusgedankens auf das Gemeinwesen ist die Vorstellung verbunden, dass der Staat dem einzelnen vorgeordnet ist" (Koch, 1962, p. 166).

250

Der består her en lighed med Melanchthon. Også ved Melanchthon fandt vi forestillinger, der havde en lighed med kontraktmæssige forestillinger (cf. 3.2.2.1.). For både Bucer og Melanchthon gælder det dog, at deres idéer gennemgående ikke har en "moderne" karakter. Dog er det berettiget at fremhæve dette moment af lighed med senere kontraktmæssige forestillinger.

251

Schultz hævder, at Bucers presbyterianske, synodale repræsentativ-tankegang medfører en demokratisk indstilling hos Bucer. Denne betyder bl.a., at Bucer igennem hele sit virke fastholder en republikansk tankegang. Dog betyder dette ikke, at Bucer forfægter modstandsretten (1932, pp. 54ff.). Vi deler ikke denne tolkning af Bucer. Vi finder ikke nogen synderligt demokratiske træk hos Bucer. Der er derimod grundlæggende tale om en statsopfattelse der ikke henter sin begrundelse i folket

Dette viser sig ikke mindst i begrundelsen for hans lydighedsformaning. I kraft af øvrighedens guddommelighed understreges lydigheden (BDS 1, 201f.; 4, 298)²⁵².

4.3. Konklusion

Bucer knytter sine forestillinger om en i skabelsen nedlagt orden og den naturlige lov nært sammen. Bucers forståelse af den naturlige lov er nært forbunden med hans forståelse af skabelsesordningen. Ud fra sammenhængen med skabelsesordningen er der også en forbindelse mellem hans opfattelse af den naturlige lov og statsmagts legitimitet. Forestillingen om den naturlige lov er dog hverken fremtrædende i sig selv eller som element i hans forståelse af statsmagts legitimitet. Bucer understreger i højere grad den guddommelige lov forstået som de bibelske foreskrifter. Bucers grundlæggende forestillinger er uforenelige med forestillingen om statsmagts naturretslige eller kontraktteoretiske begrundelse. Der synes ikke at være afgørende elementer hos Bucer, der har væsentlig betydning for de efterfølgende moderne kontraktteoretiske forestillinger.

(demos), men netop i Guds vilje med øvrigheden. Bucers afvisning af modstandsretten kan da også kun forenes med denne guddommelige begrundelse.

²⁵²

Cf. e.g. Pauck (1928, pp. 9f.), Koch (1962, p. 161ff.), Nottingham (1962, p. 263) og Kroon (1984, pp. 83ff.144ff.) for en videre diskussion af spørgsmålet om forholdet mellem lydighedsformaning og øvrighedens guddommelighed.

5. Richard Hookers (1554-1600) forståelse af den naturlige lov og statsmagtens legitimitet

Richard Hooker (Hooker) er en skikkelse, der ikke i samme grad som fx Luther og Melanchthon har tiltrukket sig den "kontinentale" opmærksomhed. Hooker er indenfor den angelsaksiske verden ofte blevet tillagt en afgørende betydning, hvor han derimod hyppigt overses i en germansk kontekst²⁵³. Hvor den engelsksprogede litteratur til tider kan tilkende ham en betydning, man kan stå noget spørgende overfor, er det dog samtidigt afgørende ikke at se bort fra hans signifikans. Dette er ikke mindst tilfældet i forbindelse med vores afhandlings anliggende.

Som det forhåbentlig vil fremgå, indtager Hooker en væsentlig position i denne afhandlings undersøgelse²⁵⁴. Dette skyldes særligt to forhold, (i) hans placering som den sidste repræsentant for en genuint teologisk betinget forståelse af den naturlige lov og statsmagtens legitimitet²⁵⁵ og (ii) hans kontraktteoretiske forestillinger, der synes at inspirere den moderne kontraktteoretiske opfattelse (særligt Locke). Hookers position og tænkning synes således at give ham en væsentlig betydning som bindeled mellem Middelalderen og den moderne politiske tænkning²⁵⁶. Denne betydning er

²⁵³Denne forskellige tolkning viser sig også i vores litteratur. Således kan Allen tilskrive Hooker en helt afgørende betydning: "Not merely as a controversialist but as a political thinker, he [i.e. Hooker] was incomparably the greatest Englishman of the sixteenth century and on the Continent had few compeers" (1951, p. 184). En lignende vurdering finder vi hos Shirley (1949, pp. 104f.) og Morris (1953, pp. 175f.). Overfor denne tolkning hævder Hillerdal, at Hooker ganske vist har en afgørende betydning for den anglikanske kirke, men ikke kan sammenlignes med Luther, Zwingli og Calvin i betydning (1962, p. 9). Michaelis gør sig den iagttagelse, som stadig har sin ret, at Hooker i vid udstrækning er ukendt i en tysk sammenhæng, hvor han tilskrives en afgørende betydning i engelsk sammenhæng (1965, p. 19). D'Entreves gør sig en lignende iagttagelse (1959, p. 88).

²⁵⁴

Thompson giver her udtryk for den opfattelse, at hvor Hooker tidligere blev tillagt en væsentlig betydning som politisk tænkner, er denne betydning i dag mere diskutabel (1980, p. 131).

Cf. Kirby (1990, pp. 11ff.) for en nyere forskningsoversigt over tolkningen af Hookers politiske tanker.

²⁵⁵

Cf. Munz (1952, pp. 206ff.).

²⁵⁶

ikke mindst afstedkommet af den eklektiske karakter ved Hookers skrifter²⁵⁷. Hookers skrifter er karakteriseret ved en eklektisk og sammensat karakter, hvor han knytter an til en række forestillinger fra den antikke filosofi og kristne tradition, som han føjer sammen til et hele. Skønt eklektisk i sin karakter træder der dog samtidigt enkelte personer frem som særligt bestemmende. Der kan her især henvises til Aristoteles²⁵⁸ og Thomas Aquinas²⁵⁹. Dette vil blive tydeligt i løbet af vores redegørelse.

5.1. Forståelsen af den naturlige lov

Laws of Ecclesiastical Polity (LEP) er et lejlighedsskrift²⁶⁰. Værket er foranlediget af polemikken mod puritanerne og deres ensidige betoning af skriften til erkendelse af Guds vilje i spørgsmålet om den kirkelige forfatning (LEP Pref., 1, 1ff.; Pref., 2, 7; 2, 1, 2)²⁶¹. Overfor puritanernes opfattelse gør Hooker den forståelse gældende, at skriften

Cf. Morris (1953, pp. 196ff.).

²⁵⁷

Cf. Morris (1953, p. 197), Thompson (1980, pp. 147f.) og Faulkner (1981, p. 27).

²⁵⁸

Cf. e.g. Thompson (1980, p. 154) og Faulkner (1981, p. 62).

²⁵⁹

Cf. e.g. Shirley (1949, pp. 72.90), Hillerdal (1962, pp. 36.41f.), Allen (1977, p. 186) og Thompson (1980, p. 153f.). Faulkner argumenterer dog mod forståelsen af Hooker som afhængig af Thomas Aquinas (1981, p. 61).

²⁶⁰

Cf. Morris (1953, p. 176), Thompson (1980, p. 140f.) og O'Donovan (1991, pp. 131ff.).

²⁶¹

Cf. Allen (1951, pp. 184f.189), Morris (1953, p. 178), Thompson (1980, p. 150), Kirby (1990, pp. 5ff.) og O'Donovan (1991, pp. 131ff.). Cf. Shirley (1949, p. 72) for en skitsering af puritanernes opfattelse.

Henvisningerne til Hooker er overvejende til Keble udgaven (Oxford, 1888) af Hookers værker. Denne har indtil udgivelsen af Folger Library udgaven (Cambridge, Mass., 1977ff.) været regnet for standardværket. *Keble* udgaven har været den udgave, der var tilgængelig ved Aarhus Universitet. For bog 8 er der dog tale om så væsentlige ændringer, at vi har set os nødsaget til at henvise til *Folger Library* udgaven, hvad der kan afstedkomme en mindre forvirring. *Folger Library* udgavens bog 8 er også gengivet i Richard Hooker: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge texts in the history of political thought, Cambridge, 1994 (1989). Henvisningerne til "Of the Laws of Ecclesiastical Polity" (LEP) er anført med angivelse af bog, kapitel og afsnit (fx LEP 1, 8, 3).

Udgivelsen af Hookers *Laws* forløb over en længere periode. Bog 1 til og med 4 blev udgivet i 1593. Bog 5 først i 1597. Bog 6 og 8 blev ikke udgivet før 1648, og endelig

ikke er eneste tilkendegivelse af Guds vilje, men at denne tillige kommer til udtryk gennem menneskets fornuft (LEP Pref., 3, 1f; Pref., 3, 10; 2, 1, 2; 2, 2, 2). Foranlediget af denne samtidige problemstilling og uoverensstemmelse redegør Hooker for sin forståelse af forholdet mellem fornuft og åbenbaring. Grundlæggende i denne redegørelse bliver forståelsen af forholdet mellem fornuften og loven og dermed den naturlige lov.

5.1.1. Systematiske hovedtræk

Vi vil nu vende os mod de systematiske hovedtræk i Hookers forståelse af den naturlige lov. I denne systematiske redegørelse, vil vi først vende os mod Hookers forståelse af den såkaldte "law of reason". Vi vil særligt spørge til begrundelsen, fornuftsbetoningen og Faldets betydning. Dernæst vil vi vende os mod Hookers forståelse af den positive lov. Der vil her blive fokuseret på forholdet mellem den naturlige og positive lov og spørgsmålet om "consent".

5.1.1.1. Law of reason

Hookers tænkning kan karakteriseres som lovfilosofi. Grundlæggende for hele hans tænkning er forestillingen om en alt omsluttende lovmæssighed. Alt er omsluttet af en lov. Uden lov er der vilkårlighed i følge Hooker²⁶². For Hooker må alt derfor også kunne indordnes i et omfattende lovkompleks. Skønt vi ikke skal uddybe alle sider af Hookers lovkompleks, bør vi dog kort opholde os derved, for bedre at forstå Hookers opfattelse af den naturlige lov.

Grundlæggende er Hookers bestemmelse af loven som en regel eller kanon, hvorved handlinger fastlægges (LEP 1, 2, 1; 1, 3, 1; 1, 8, 4). Ud fra denne bestemmelse rejser

blev først i 1662 bog 7 udgivet. Denne proces har betydet, at der har rejst sig en betydelig tekstkritisk diskussion. Nyere forskning i Hooker regner dog alle bøger for ægte. Cf. e.g. Kirby (1990, p. 5 (note 1)) for videre indføring i denne tekstkritiske problemstilling.

²⁶²

Cf. e.g. Shirley (1949, p. 71), Morris (1953, pp. 179f.), Hillerdal (1962, p. 24) og Thompson (1980, pp. 150ff.). "The basis of Hooker's entire thought is the ideas about the lawfulness of our whole world of existence. All things are ordered by the laws of God. God works in accordance with His laws to which He is bound" (Hillerdal, 1962, p. 24).

der sig et væsentligt teleologisk element i Hookers lovforståelse. Hele skabningen forstås som omsluttet af en lov, der bestemmer målet og handlingerne for den enkelte ting. Alle ting er forbundet med et formål. Det er loven der bestemmer de enkelte tings handlinger i overensstemmelse med dette formål (LEP 1, 2, 1)²⁶³.

I tilknytning hertil redegør Hooker for, hvorledes alle ting reguleres i overensstemmelse med den lov, der svarer til deres væsen. Hooker tager sit udgangspunkt i den lov, der er bestemmende for Guds handlinger, den såkaldte "eternal law" (LEP 1, 2, 6; 1, 3, 1) eller "first law eternal" (LEP 1, 3, 1). Denne "first law eternal" adskiller sig dog fra andre love ved, at den ikke er blevet Gud pålagt af "some superior". Gud har selv bestemt denne lov og underlagt sig denne. Gud er selv denne lov, denne lov er samfaldende med Guds væsen (being) (LEP 1, 2, 2). Derfor betegnes denne lov også som den evige lov .

"That which doth assign unto each thing the kind, that which doth moderate the force and power, that which doth appoint the form and measure, of working, the same we term a *Law*. So that no certain end could ever be attained, unless the actions whereby it is attained were regular; that is to say, made suitable, fit and correspondent unto their end, by some canon, rule or law. Which thing doth first take place in the works even of God himself. All things therefore do work after a sort, according to law: all other things according to a law, whereof some superior, unto whom they are subject, is author; only the works and operations of God have Him both for their worker, and for the law whereby they are wrought. The being of God is a kind of law to his working: for that perfection which God is, giveth perfection to that he doth" (LEP 1, 2, 1f.).

263

Der gør sig her en teleologisk argumentation gældende, der viser afhængigheden af Aristoteles og Thomas. Der kan endvidere i denne ontologiske begrundelse peges på en lighed med Melanchthon (cf. 3.1.1.1.), Bucer (cf. 4.1.1.) og Grotius (cf. 6.2.1.1.1.). For både Melanchthon og Bucer gjorde der sig dog også en afhængighed gældende af Aristoteles. For Bucers vedkommende tillige af Thomas.

Det er i tilknytning til denne generelle lovbestemmelse og den lov, der bestemmer Guds handlinger, at alle andre love udledes (LEP 1, 1, 3; 1, 3, 1). Overensstemmende med denne "first law eternal" er, hvad Hooker kalder "second law eternal" (LEP 1, 3, 1). Denne anden evige lov rummer lovene for ting, der er blevet underlagt en lov. Dette gælder gælder for hvad kan kalder "Nature's law", "Law celestial", "Law of reason", "Divine law" og "Human law". Vi vil kort beskrive disse enkelte love. "Nature's law" er den lov der gælder for "natural agents". Hooker betegner hermed den viljesløse skabning (LEP 1, 3, 1). "Celestial law" angår englene. Denne lov iagttager de tydeligt (LEP 1, 3, 1). "Law of reason" er "...that which bindeth creatures reasonable in this world, and with which by reason they may most plainly perceive themselves bound" (LEP 1, 3, 1). "Divine law" er den lov som er åbenbaret (LEP 1, 3, 1) og endelig er der "Human law", som betegner "...that which out of the law either of reason or of God men probably gathering to be expedient, they make it a law" (LEP 1, 3, 1).

Law of reason er således en af disse lov kategorier i et omfattende lovkompleks og viser sig dermed som en integreret og organisk del af hans lovforståelse overhovedet²⁶⁴. Hookers begrundelse for law of reason viser sig hermed også at være ontologisk²⁶⁵. Dette viser sig dels ved hans lovforståelse overhovedet, dels ved opfattelsen af mellem Guds væsen og loven. Ved hans lovforståelse kommer det til udtryk ved den sammenhæng der gør sig gældende mellem de forskellige lovformer. Alle lovformer har et fælles grundlag og tager derfor også del i hinanden (LEP 1, 16, 7)²⁶⁶. De forskellige lovformer er sider af samme grundlag (LEP 1, 16, 1; 1, 16, 2). De

²⁶⁴

Thompson bemærker, at Hookers forståelse af den naturlige lov ikke afviger substantielt fra de øvrige reformatorer, men at han til gengæld afviger i den langt højere vægtlægning deraf (1980, p. 157). Allen har en lignende opfattelse (1951, p. 188)

²⁶⁵

Cf. også Hill (1964, pp. 186ff.) og O'Donovan (1991, p. 137).

²⁶⁶

Michaelis har derfor også ret, når han taler om den udifferentierede enhed mellem religiøse bud, etisk norm og statslig ret hos Hooker (1965, p. 39). Hooker befinder sig på dette punkt i en fundamental modsætning til den moderne forståelse af den

har alle deres grundlag i "Father of lights" (LEP 1, 16, 1). Hooker kan derfor også tale om sammenhængen mellem "law of nature" og "law of reason". Erkendelsen af og livet i overensstemmelse med fornuftsloven er afgørende for at der etableres den naturlige orden, som "law of nature" foreskriver (LEP 1, 8, 9: Such as keep them [fornuftslovene] resemble most lively in their voluntary actions that very manner of working which Nature herself doth necessarily observe in the course of the whole world; 1, 9, 1)²⁶⁷. Endvidere kan Hooker tale om, at mennesket er underlagt flere af disse love (LEP 1, 16, 5)²⁶⁸. Fornuftsloven har dermed et fælles grundlag med alle andre former for love, hvad der er et karakteristisk træk ved den ontologiske begrundelse²⁶⁹. Den ontologiske begrundelse viser sig, som nævnt, også ved Hookers opfattelse af forholdet mellem Guds væsen og loven. Guds væsen forstås som samfaldende med den evige lov (first law eternal). Samtidig bestemmes fornuftsloven som del af denne evige lov (second law eternal). Fornuftsloven tager derfor del i Guds væsen. Der er derfor også tale om et samfald mellem fornuftsloven og Guds væsen. Også dette er et karakteristisk træk ved den ontologiske begrundelse.

naturlige lov. Når Linwood (1971, pp. 5ff.) taler om at Hooker baner vejen for den moderne forståelse ved sin adskillelse mellem den moralske lov og naturens lov, er det afgørende her at pege på forskellen mellem sondring og adskillelse. Det er korrekt at tale om en sondring i denne sammenhæng, men ikke en adskillelse. Dermed er dog ikke sagt, at Hooker ikke baner for vejen for den moderne forståelse. Blot er det betonet, at Hooker selv ikke kan regnes for "moderne".

²⁶⁷

Hooker berører hermed forestillingerne om en skabelsesorden. Hookers lovforståelse er overhovedet karakteriseret ved en forståelse af en grundlæggende skabelsesorden, som de enkelte love er en del af. Enkelte steder træder dette dog særligt tydeligt frem. Det gør sig bl.a. gældende i hans forståelse af sammenhængen mellem de forskellige love, særligt sammenhængen mellem "law of nature" og "law of reason".

²⁶⁸

Cf. også Thompson (1980, p. 152).

²⁶⁹

O'Donovan taler om Hooker's "...non-Thomistic separation between nature's law and the law of reason" (1991, p. 137). Det er korrekt, at der hos Hooker er en distinktion mellem disse to sider af i Hookers lovkompleks, at der er en sondring mellem loven for de såkaldte "natural" og "voluntary" agents. Hooker betoner dog samtidig den sammenhæng, der også gør sig gældende mellem disse, hvorfor vi finder anledning til at advare mod at læse en for stærk adskillelse ind i forholdet mellem disse kategorier. **Allen** (1951, pp. 186ff.) og **Michaelis** (1965, pp. 36ff.) repræsenterer synspunkter, der har lighed med vores.

Law of reason begrundes dog ikke alene ontologisk. Den begrundes endvidere med den traditionelle henvisning til Rom 2,14:

"The Apostle St. Paul having speech concerning the heathen saith of them, 'They are a law unto themselves'. His meaning is, that by force of the light of Reason, wherewith God illuminateth every one which cometh into the world, men being enabled to know truth from falsehood, and good from evil, do thereby learn in many things what the will of God is; which will himself not revealing by any extraordinary means unto them, but they by natural discourse attaining the knowledge thereof, seem the makers of those Laws which indeed are his, and they but only the finders of them out" (LEP 1, 8, 3).

I kraft af så vel den ontologiske, som den bibelteologiske begrundelse fremtræder den naturlige lov som samtidigt naturlig og guddommelig²⁷⁰. Der kan dog også peges på mere eksplicit naturlige lag i Hookers forståelse af den naturlige lov.

Ved siden af fornuftlovens guddommelighed gør der sig dog også et væsentligt naturligt lag gældende. Dette viser sig bl.a. ved dens uafhængighed af åbenbaringen (LEP 1, 8, 9) og dens universelle gyldighed (LEP 1, 8, 9; 3, 8, 9; 3, 9, 3). Hooker kan derfor også sige, at hvad der er universel enighed (universal consent) om, det må regnes for den naturlige lov (LEP 1, 8, 3: The most certain token of evident goodness is, if the general persuasion of all men do so account it (...) For that which all men have at all times learned, Nature herself must needs have taught)²⁷¹. Endvidere

270

Forestillingen om den naturlige lov som samtidigt naturlig og guddommelig har vi allerede mødt ved både Luther (cf. 2.1.2.), Melanchthon (cf. 3.1.2.) og Bucer (cf. 4.1.2.). Denne sammenhæng mellem den naturlige lovs naturlighed og guddommelighed videreføres imidlertid ikke hos Locke. Det gælder overhovedet i forholdet mellem Hooker og Locke, at der foretages en række utalte ændringer, der medfører en grundlæggende forskellig forståelse af den naturlige lov. Cf. "Ekskurs: Forholdet mellem Hooker og Locke".

271

Hill gør opmærksom på det, han kalder et paradoks i Hookers forståelse af den naturlige lov. Hill hentyder her til, at skønt den naturlige lov hos Hooker er en objektiv

kommer dette naturlige lag til udtryk ved hans forståelse af muligheden for opdragelse til erkendelse af den naturlige lov (LEP 1, 6, 5: Education and instruction are the means, the one by use, the other by precept, to make our natural faculty of reason both the better and the sooner able to judge rightly between truth and error, good and evil)²⁷².

For begge lag i Hookers argumentation gælder det, at sammenhængen med fornuften er væsentlig (LEP 1, 7, 4; 1, 8, 3; 1, 8, 8; 5, App. 1, 9). Hookers forståelse af fornuftsloven kan med god ret beskrives som fornuftsbetonet²⁷³. Dette kommer terminologisk til udtryk ved betegnelsen "law of reason" snarere end "law of nature" (LEP 1, 3, 1). En væsentlig side ved denne fornuftsbetoning er, at vi møder ideen om fornuftens naturlige lys, der både nævnes i spørgsmål om teoretisk og etisk erkendelse (LEP 1, 7, 2; 1, 8, 3; 1, 8, 9; 1, 14, 5; 2, 4, 7; 3, 9, 3)²⁷⁴. Endvidere siger

størrelse, fremtræder den dog ikke for det enkelte individ som objektiv (1964, pp. 188ff.). Snarere end paradoks må der vel tales om to lag i Hookers argumentation. Disse to lag skal ikke opfattes som stående overfor hinanden, men som komplementære. Det er netop ved denne komplementaritet, at Hookers kontraktteoretiske forestillinger henter deres gyldighed (cf. 5.2.2.1.).

²⁷²

Morris har derfor også ret i sin iagttagelse, at lovens grundlag for Hooker ikke alene er fornuften, men tillige menneskets natur. Hooker viser her en afhængighed af Aristoteles og dennes forståelse af menneskets som et socialt væsen (1953, p. 180). Dog må det betones, at fornuften og naturen hos Hooker ikke skal spilles ud mod hinanden. Fornuften og naturen stemmer overens. Loven har et samtidigt grundlag i både fornuften og naturen.

²⁷³

Cf. e.g. Shirley (1949, pp. 88f.), Hill (1964, pp. 174f.), Michaelis (1965, pp. 36ff.) og Thompson (1980, p. 153). Om denne opfattelse gøres gældende, er det væsentligt, at det samtidig betones at Hookers fornuftsbetoning er en ganske anden end den fornuftsbetoning der gør sig gældende ved sækulariseringen af naturretten. Michaelis repræsenterer her overfor et andet synspunkt. Han gør gældende, at Hookers forståelse af fornuften adskiller ham så betydeligt fra Middelalderen, at det berettiger ham til en placering indenfor den moderne rationalisme (1965, p. 38). Som det allerede har fremgået af vores bemærkninger, er det vores opfattelse, at der gør sig et sådant forhold gældende mellem naturen og fornuften hos Hooker, at hans opfattelse af fornuften bestemt ikke kan betegnes som moderne. **D'Entreves** giver udtryk for synspunkter, der har lighed med vores (1959, pp. 119ff.). Også **Thompson** fremhæver, at Hookers opfattelse af fornuften ikke er en anden end den moderne (1980, pp. 157f.).

²⁷⁴

Hooker, at det er ved fornuften at den naturlige lov erkendes (LEP 1, 7, 4; 1, 8, 3; 1, 8, 4; 1, 8, 8: ...the natural measure whereby to judge our doings, is the sentence of Reason, determining and setting down what is good to be done (...)) And the Law of Reason or human Nature is that which men by discourse of natural Reason have rightly found out themselves to be all forever bound unto in their actions; 1, 8, 9)²⁷⁵ og at det beror på den naturlige "discretion" at skelne mellem godt og ondt (LEP Pref., 3, 1; 1, 8, 1; 2, 4, 5).

"Law rational therefore, which men commonly use to call the Law of Nature, meaning thereby the Law which human Nature knoweth itself in reason universally bound unto, which also for that cause may be termed most fitly the Law of Reason; this Law, I say, comprehendeth all those things which men by the light of their natural understanding evidently know, or at leastwise may know, to be beseeming or unbeseeming, virtuous or vicious, good or evil for them to do" (LEP 1, 8, 9).

Idet der således er en stærk betoning af fornuftens betydning for erkendelsen af "den naturlige lov", er det væsentligt ikke at læse disse udsagn som udtryk for en rationalisering af den naturlige lov. Den naturlige lov er heller ikke hos Hooker løst fra dens sammenhæng med Guds vilje. Det er ganske vist den naturlige fornuft, der bestemmer det gode (LEP 1, 9, 1), men fornuftens lys er udtryk for Guds vilje (LEP 1, 8, 3). Den har Gud som 'author' til dens love (LEP 3, 9, 3)²⁷⁶. "The light of natural

Denne ide har vi allerede mødt ved Melanchthon (cf. 3.1.1.1.) og Bucer (cf. 4.1.1.). Der er allerede dér henvist til denne forestillings stoiske rødder. Som vi skal se, gør der sig her endvidere en væsentlig lighed gældende med Grotius (cf. 6.2.1.1.1.).

²⁷⁵

Den sammenhæng der gør sig gældende mellem den evige lov og fornuftsloven (/fornuften) betyder også, at der er en nær sammenhæng mellem skabningens orden og fornuften. Hill har derfor også ret, når han påpeger denne sammenhæng (1964, p. 212).

²⁷⁶

Vi giver derfor også Hill ret i hans betoning af, at Hookers fornuftsbegreb ikke er en autonom fornuft. "Reason, then, is a faculty of men, and its laws are men's creations;

understanding, wit, and reason, is from God; he it is which thereby doth illuminate every man entering into the world (...) He is the author of all that we think or do by virtue of that light, which himself hath given" (LEP 3, 9, 3).

At Hooker er fjernt fra en rationaliseret forståelse af den naturlige lov, kommer også til udtryk ved hans forståelse af forholdet mellem den naturlige lov, fornuft og åbenbaring. Hooker anser ikke den naturlige fornuft som værende i et spændingsforhold til åbenbaringen. For Hooker er der derimod tale om at den naturlige fornuft og åbenbaringen supplerer hinanden (LEP 1, 12, 1; 1, 12, 2; 1, 12, 3; 1, 14, 4; 3, 8, 11). For Hooker er der tale om et harmonisk forhold mellem fornuft og åbenbaring²⁷⁷. Dette spørgsmål falder dog delvist uden for denne afhandlings anliggende, hvorfor vi ikke vil gå nærmere ind på en diskussion heraf.

Som en overgang til spørgsmålet om den humane lov, vil vi kort berøre spørgsmålet om Faldets betydning for den naturlige lov. Dette spørgsmål hænger nært sammen med Hookers opfattelse af den humane lovs nødvendighed. Hooker begrundet nemlig den humane lovs nødvendighed ud fra fordærvet af menneskets natur (LEP 1, 10, 3; 1, 10, 4). Hooker forstår således menneskets natur som fordærvet med Faldet. Dette betyder, at menneskets forhold til den naturlige lov er ændret med Faldet. Hvor mennesket inden Faldet frit kunne leve i overensstemmelse med den naturlige lov, er dette ikke længere muligt for mennesket efter Faldet (LEP 5, App. 1, 7). Endvidere betyder det, at Hooker sonder mellem den primære og sekundære naturret²⁷⁸. Den

but it is not merely a human faculty, nor are those laws merely human creations, for divine reason and the law of nature stand over and above them as a permanent and universal court of appeal" (1964, p. 208).

²⁷⁷

Hillerdal repræsenterer i dette spørgsmål et synspunkt, der strider mod vores. Hillerdal gør gældende, at Hookers forsøg på at forsone fornuften og åbenbaringen er forfejlet. Hooker taler hele tiden om den kristnes fornuft, når han taler om den fornuft der lader sig forsone med åbenbaringen (1962, pp. 148f.). Cf. e.g. Morris (1953, p. 179), Faulkner (1965, pp. 681.690), Thompson (1980, p. 157) og **O'Donovan** (1991, pp. 143ff.) for synspunkter der har lighed med vores.

²⁷⁸

Faulkner bemærker, at sondringen mellem den primære og sekundære naturret fjerner Hooker fra Aristoteles i hans forståelse af statsmagten. Hvor statsmagtens begrundelse hos Hooker afledt af menneskets faldne natur (i.e. den sekundære naturret), er Aristoteles' statsmagt afledt af menneskets "oprindelige" natur (1965, p.

primære naturret forstås som den naturret, der gjorde sig gældende inden Faldet, den sekundære som den supralapsariske (LEP 1, 10, 13)²⁷⁹. Sondringen kan dog ikke siges at spille nogen væsentlig rolle i Hookers forståelse. Hooker er ikke optaget af spekulationer om det infralapsariske menneske. Disse sidste bemærkninger om Faldet, leder dog over til Hookers forståelse af den humane lov.

5.1.1.2. Human law²⁸⁰

I spørgsmålet om den humane lov, i.e. den positive lov møder vi hos Hooker en opfattelse, der har stor lighed med den moderne kontraktteoretiske forestilling. Der består dog samtidig en væsentlig forskel mellem Hooker og den mere moderne forståelse. Spørgsmålet griber i nogen grad ind over spørgsmålet om den politiske øvrighed²⁸¹. Så vidt muligt, vil vi foreløbig rette vores blik mod spørgsmålet om loven.

Hooker begrunder de humane love i menneskets ondskab (LEP 1, 10, 1; 1, 10, 3) og egenkærlighed (LEP 1, 10, 6). På baggrund af menneskets natur er det nødvendigt, at der er humane love, der har en tvangskarakter, der adskiller dem fra fornuftsloven (LEP 1, 10, 5; 1, 10, 7). Hvor fornuftsloven er universel, er de positive love partikulære og rettet mod bestemte forhold (LEP 1, 10, 7; 1, 10, 9; 1, 15, 1)²⁸².

684).

²⁷⁹

Cf. Michaelis: "Die primären Gesetze gelangen stets dort zur Anwendung, wo Menschen in vernünftiger Besinnung auf das wahre Wesen der menschlichen Gemeinschaft handeln, die sekundären dort, wo Kampf und Neid die Gemeinschaft vergiften" (1965, p. 44).

Diskussionen om sondringen mellem den infra- og supralapsariske naturret har vi allerede mødt ved Luther (cf. 2.1.1.1.), Melanchthon (cf. 3.1.2.2.) og Bucer (cf. 4.1.2.). For både Luthers og Melanchthons vedkommende påviste vi, hvorledes denne sondring ikke synes at kunne opretholdes. Sondringen har dog sin berettigelse ved Bucer.

²⁸⁰

Redegørelsen for Hookers forståelse af den politiske lov er ikke anbragt under indholdsbestemmelsen af den naturlige lov, da forestillingen om samtykke (og dermed et systematisk træk) er det centrale anliggende for Hooker.

²⁸¹

Vi tilslutter os derfor også helt O'Donovans vurdering, når hun siger: "...the origin and authority of human law is inseparable from and subsequent to the origin and authority of human government" (1991, p. 138).

²⁸²

Overensstemmende med den politiske øvrigheds opgave, er det de positive loves opgave at tvinge mennesket til at leve i overensstemmelse med fornuftsloven. Fornuftsloven er dog grundlaget for den humane lov (LEP 1, 3, 1; 3, 9, 2). Hooker forestiller sig fornuften og den naturlige lov som grundlaget for den humane lov og den politiske øvrighed²⁸³. Hooker taler derfor også om fornuften som dommer over den politiske lov.

"...that authority of men should prevail with men either against or above Reason, is no part of our belief. "Companies of learned men" be they never so great and reverend, are to yield unto Reason; the weight whereof is no whit prejudiced by the simplicity of his person which doth allege it, but being found to be sound and good, the bare opinion of men to the contrary must of necessity stoop and give place" (LEP 2, 7, 6).

Skønt fornuften således bestemmes som grundlaget for den humane lov, sonderer Hooker dog mellem, hvad han kalder "mixedly" og "merely" humane love. De såkaldte "mixedly human laws" er de love, der er afledt af den naturlige lov. De giver skikkelse til den naturlige lov. Mennesket var bundet til denne lov, inden den blev formuleret. Forskellen mellem fornuftsloven og disse "mixedly human laws" består alene i de sidstes positive skikkelse (LEP 1, 10, 10). "Merely human laws" adskiller sig herfra ved at være formuleringer af love, der ikke er en del af den naturlige lov. De "merely human laws" lovgiver i spørgsmål, der ikke er reguleret af fornuften (LEP 1, 10, 10).

For de humane love overhovedet gælder det, at lovenes gyldighed forudsætter

Cf. også Morris (1953, pp. 182f.) og Michaelis (1965, pp. 40f.).

²⁸³

Cf. Hillerdal (1962, p. 52). Det er dog også her væsentligt at fremhæve den anførte advarsel mod at forstå Hookers betoning af fornuften som omhandlende en autonom fornuft (cf. 5.1.1.1.). Dette bliver så meget mere tydeligt, når vi erindrer (i) at fornuftsloven og den humane lov begge tager del i den evige lov og (ii) at Hooker taler om både den guddommelige og naturlige lov som kriterium på den lov, der gælder for kirken (denne har for Hooker karakter af politisk lov) (LEP 3, 9, 2).

samtykke (consent). Det er her, at Hookers forståelse af den humane lov antager en karakter, der har lighed med den senere moderne, kontraktteoretiske argumentation. Ideen om nødvendigheden af samtykke viste sig allerede ved vores anførelse af Hookers bestemmelse af den humane lov, at den skulle være hensigtsmæssig ("expedient") (cf. 5.1.1.1.). Det er det hensigtsmæssige, det om hvilket der kan dannes samtykke, der er afgørende for den politiske lovs legitimitet. De humane love har ikke validitet, om de ikke støtter sig til forudgående samtykke (LEP 1, 10, 8; 8, 3, 3; 8, 6, 5; 8, 6, 9).

"Howbeit laws do not take their constraining force from the quality of such as devise them, but from that power which doth give them the strength of laws (...) and by the natural law, whereunto he hath made all subject, the lawful power of making laws to command whole politic societies of men belongeth so properly unto the same *entire societies*, that for any prince of potentate of what kind soever upon earth to exercise the same of himself, and not either by express commission immediately and personally received from God, or else *by authority derived* at the first *from their consent upon whose persons they impose laws*, it is no better than mere tyranny" [min kursivering] (LEP 1, 10, 8).

5.1.2. Indholdsmæssige hovedtræk

Indholdsbestemmelsen af fornuftsloven træder ikke frem som et afgørende anliggende for Hooker, idet han i højere grad opholder sig ved redegørelsen for de systematiske hovedtræk. Der kan dog angives enkelte træk ved denne side af Hookers opfattelse af fornuftsloven.

Hooker sondrer mellem fornuftslovens (i) mere eller mindre selvindlysende aksiomer og (ii) de mere partikulære sætninger. Hvor de første kan erkendes af enhver, er det kun særligt vise der kan erkende de sidste. Disse sidste personer bør være politiske ledere (LEP 1, 10, 7)²⁸⁴. Blandt de mest indlysende aksiomer nævner Hooker,

284

Cf. også Thompson (1980, p. 158). Hvor Hooker adskiller sig fra Luther på dette

at et større gode er at foretrække for et mindre (LEP 1, 8, 5). Blandt mindre generelle aksiomer nævnes den naturlige gudserkendelse, forældrelydigheden og den gyldne regel. "Axioms less general, yet so manifest that they need no further proof, are such as these, "God to be worshipped;" "parents to be honoured;" "others to be used by us as we ourselves would by them." Such things, as soon as they are alleged, all men acknowledge to be good; they require no proof or further discourse to be assured of their goodness" (LEP 1, 8, 5)²⁸⁵. Grundlæggende for den naturlige lov er dog forholdet til Gud og forholdet til næsten. Hooker anfører (i) det første bud og (ii) næstekærlighedsbudet som grundlaget i den naturlige lov (LEP 1, 8, 7). "...on these two general heads already mentioned [i.e. det første bud og næstekærlighedsbudet] all other specialities are dependent" (LEP 1, 8, 7). Det universelle og almene ved disse angives ved at der sættes lighed mellem (i) det første bud og den naturlige gudserkendelse og (ii) næstekærlighedsbudet og den gyldne regel (LEP 1, 8, 7).

5.2. Naturretslige og kontraktteoretiske motiver i forståelsen af den politiske øvrigheds legitimitet

Vi vil i dette kapitel vende os mod Hookers forståelse af statsmagten. Som i de tidligere kapitler, vil vi her særligt spørge til forholdet mellem statsmagten som en guddommeligt indstiftet orden og dens naturlighed. Dette forhold træder tydeligt frem hos Hooker, hvorfor der kan tales om statsmagtens dobbelte grundlag og oprindelse²⁸⁶. Vi vil i dette kapitel forsøge at udfolde og tydeliggøre denne

punkt, nærmer han sig Melanchthon. Luthers indholdsbestemmelse af den naturlige lov omfatter alene principielle etiske grundsætninger. Der er ikke tale om en formulering af partikulære, naturretslige sætninger. Det er der derimod hos Melanchthon. Der består i denne opfattelse af den naturlige lovs praktiske og partikulære anvendelighed en lighed mellem Melanchthon og Hooker (cf. 3.1.2.2.).

²⁸⁵

Det er bemærkelsesværdigt, at Hooker forstår gudsyndelsen, forældre-lydigheden og næsteforholdet som mindre generelle aksiomer. For Luther, Melanchthon og Bucer blev disse anset for grundlæggende i indholdsbestemmelsen af den naturlige lov. Det er dog her væsentligt at henlede opmærksomheden på ligheden mellem (i) Hookers sondring mellem fornuftslovens mere og mindre generelle aksiomer og (ii) **Melanchthons** forståelse af forholdet mellem erkendelsen af teoretiske første principper som var klarere end de praktiske principper (cf. 3.1.1.1.).

²⁸⁶

dobbelthed.

5.2.1. Statsmagtens guddommelighed

Forestillingen om den politiske ordnings guddommelighed, er en opfattelse, vi også møder hos Hooker²⁸⁷. Den nødvendige politiske orden beror på, at Gud har indstiftet og opretholder denne. Gud ønsker derfor også denne orden opretholdt. Det er Guds ønske, at der danner sig en politisk orden i forholdet mellem de enkelte personer.

"The whole world consisting of parts so many so different is by this only thing upheld, he which framed them hath set them in order. Yea the very deity itself both keepeth and requireth forever this to be kept as a law, that wheresoever there is a coagmentation of many, the lowest be knit to the highest by that which being interjacent may cause each to cleave unto other and so all to continue one" (LEP 8, 2, 1).

Den politiske øvrighed forstås som guddommelig, ligesom også dens magt (*power*)

Der gør sig både et aristotelisk og augustinsk lag gældende i Hookers forståelse af statsmagten. Afledt af det første forstås statsmagten i overensstemmelse med menneskets natur, hvor derimod det augustinske lag i hans argumentation betoner menneskets ondskab og dermed nødvendigheden af statsmagten. Hvor det aristoteliske lag rummer den naturlige dimension i Hookers argumentation, rummer det augustinske både et "naturligt" og "guddommeligt" aspekt. Det naturlige viser sig ved hans kontraktforståelse, det guddommelige ved forståelsen af øvrigheden som indstiftet af Gud. Cf. e.g. **Shirley** (1949, pp. 93ff.), **Michaelis** (1965, pp. 51f.) og **Thompson** (1980, 161ff.). "Hooker's theory of society and government may be described in very general terms (...) as an attempt to reconcile Aristotle's concept of the State as a natural institution with the Augustinian doctrine of the Church that government is a consequence of the Fall" (Thompson, 1980, p. 161).

²⁸⁷

Vi har også set denne forståelse hos Luther (cf. 2.2.1.), Melanchthon (cf. 3.2.1.) og Bucer (cf. 4.2.1.). Forestillingen om statsmagtens guddommelighed er et væsentligt led i både Luthers, Melanchthons, Bucers og Hookers forståelse af statsmagtens legitimitet. Denne forståelse medfører dog samtidig en fundamentalt afgørende forskel i forhold til den moderne kontraktteoretiske ide (cf. 6.2.3.1.).

beror på Guds indstiftelse. Gud forstås som den der autoriserer de politiske love, hvorfor (u)lydighed overfor dem er (u)lydighed overfor Gud. Dette anerkendes også blandt hedningerne (LEP 8, 6, 9).

"The reason why we are bound in conscience to be subject unto all such power is, because *All powers are of God*. They are of God either instituting or permitting them. Power is then of divine institution when either God himself doth deliver or men by light of nature find out the kind thereof (...) Subjection therefore is due unto all such powers inasmuch as they are of God's own institution even then when they are of man's creation, *Omni humanæ creaturæ* which things the *Heathens* themselves do acknowledge..." (LEP 8, 6, 9)

En væsentlig side ved Hookers forståelse af den politiske ordnings guddommelighed er spørgsmålet om Guds ledelse af denne. Hooker diskuterer spørgsmålet om forholdet mellem tilfældighed og nødvendighed. Hooker rejser spørgsmålet, i hvilken forstand Guds forudviden medfører nødvendighed (LEP 5, App. 1, 23ff.). Afledt af denne diskussion taler Hooker om, at Gud regerer verden. Guds vilje manifesterer sig i skabningen (LEP 5, App. 1, 27). Hooker anerkender hermed forestillingen om det guddommelige forsyn, om end han dog ikke tillægger det nogen afgørende betydning. Hookers betoning af øvrighedens ansvar (både etisk og åndeligt) lader sig ikke forene med for stærk en betoning af det guddommelige forsyn. I overensstemmelse med denne betoning af ansvaret, fremhæver Hooker også øvrighedens ansvarlighed overfor Gud (LEP 2, 1, 1). Han kan følgelig tale om, at hvor øvrigheden ikke regerer efter Guds vilje, er den ikke længere guddommelig (LEP 8, 6, 9).

Der består dog endnu en side ved Hookers forståelse af den politiske ordnings guddommelighed, som vi nødvendigvis må nævne. Den angår Hookers forståelse af den såkaldte "*divine right of kings*". Denne forestilling er karakteriseret ved fire grundsætninger, (i) monarkiet er en guddommeligt ordnet indretning, (ii) arveretten er ukrænkelig, (iii) konger er alene ansvarlige overfor Gud og (iv) Gud har befalet

passiv lydighed og forbudt modstand²⁸⁸. Af disse sætninger anerkender Hooker alene den sidste²⁸⁹. Hooker deler således ikke den traditionelle opfattelse af monarkiets guddommelige ret.

Hooker anerkender dog samtidig monarkiets guddommelighed under visse betingelser. Hooker anerkender monarkiets guddommelighed, hvor det drejer sig om (i) særtilfælde, (ii) som følge af erobring og (iii) det forfatningsmæssige kongedømme (LEP 8, 3, 1)²⁹⁰.

"That the *Christian* world should be ordered by kingly regiment the law of *God* doth not any where command. And yet the law of God doth give them right which once are exalted to that estate, to exact at the hands of their Subjects general obediences in whatsoever affairs their power may serve to command. So God doth ratify the works of that sovereign authority which *Kings* have received by men" (LEP 8, 3, 1).

Skønt Hooker anerkender monarkiets guddommelighed under disse betingelser, betyder dette dog ikke, at han dermed er tilhænger af et absolut monarki²⁹¹. Hooker betoner monarkiets ansvar for helhedens interesser. Monarkiet er ansvarlig overfor Gud, men er også ansvarlig overfor den politiske orden som helhed²⁹². Hookers tanker er her forbundet med hans opfattelse af borgernes samtykke som grundlaget

288

Cf. Figgis, J. N.: *The divine right of Kings*, Cambridge, 1922 (efter Michaelis, 1965, p. 76).

289

Cf. Morris (1953, pp. 184f.) og Michaelis (1965, pp. 76ff.).

290

Cf. Michaelis (1965, pp. 78f.).

291

Cf. Morris (1953, pp. 184f.) og McGrade (1963, p. 169).

292

Cf. McGrade: "The supreme civil authority is conceived of by Hooker as, ideally, the representative of the whole society, that part of the whole body politic which aims at the good of the whole, to wit, the common good" (1963, p. 167.). Hooker berører her et væsentligt element i sine politiske forestillinger. Hooker knytter her an til en forestilling om statsmagtens ansvar for at varetage det fælles gode, *bonum publicum*. Ideen om dette *bonum publicum* har aristoteliske rødder.

for statsmagten. Hooker knytter derfor også an til den oprindelige bemyndigelse af kongen (LEP 8, 3, 2), og taler følgelig om, at det bedste monarki ikke er monarkiet med uindskrænket magt, men det monarki hvor statsmagtens love udgør en grænse for kongens magt (LEP 8, 3, 3). Det er ikke det suveræne monarki, der er Hookers ideal, lige så lidt som det er det indskrænkede monarki, men derimod det monarki, hvor der er tale om "the best limited power" (LEP 8, 3, 3). Hermed bevæger vi os dog ind på Hookers "kontraktteoretiske" forestillinger, hvilket vi nu vil vende os mod.

5.2.2.. Statsmagtens naturlighed

Ved siden af statsmagtens guddommelighed, forestiller Hooker sig også et væsentligt naturligt lag. Hooker forestiller sig et dobbelt grundlag for det politiske samfund (*public societies*). Det ene har sit grundlag i *menneskets natur*, menneskets naturlige higen efter fællesskab med andre mennesker. Det andet udspringer af en *aftale* om formen for det politiske samliv.

"Two foundations there are which bear up public societies; the one, a natural inclination, whereby all men desire sociable life and fellowship; the other, an order expressly or secretly agreed upon touching the manner of their union in living together" (LEP 1, 10, 1).

Vi vil i dette kapitel forsøge at redegøre for Hookers opfattelse af mennesket som et socialt væsen. Vi vil dernæst vende os mod hans forståelse af statsmagtens "kontraktteoretiske" grundlag i næste kapitel.

5.2.2.1. Statsmagtens grundlag i naturen

For Hooker er det et væsentligt træk ved den menneskelige natur, at den er anlagt på socialt samliv. Menneskets natur er grundlæggende socialt efter Hookers opfattelse. Dette udspringer ikke mindst af det forhold, at mennesket ikke på egen hånd er i stand til at forsyne sig med de midler, det ønsker. For at leve det liv, der er mennesket værdigt, søger mennesket fællesskabet med andre mennesker. Dette fællesskab, siger Hooker, er mennesket naturligt stemt (*naturally induced*) til at søge.

"But forasmuch as we are not by ourselves sufficient to furnish ourselves with competent store of things needful for such a life as our *nature* doth desire, a life fit for the dignity of man; therefore to supply those defects and imperfections which are in us living single and solely by ourselves, we are *naturally induced* [min kursivering] to seek communion and fellowship with others" (LEP 1, 10, 1)²⁹³.

Ud over at forstå mennesket som et socialt væsen, lader Hooker også sin forståelse af statsmagts grundlag i naturen komme til udtryk på andre måder. Særligt afgørende er Hookers forestilling om den naturlige orden.

Den naturlige orden er et afgørende træk i Hookers tænkning. Denne viser sig bl.a. ved den nævnte lovmæssighed der omslutter alle ting (LEP 1, 3, 1). Alle ting er således omsluttet af en lov, der tager sigte på "goodness of operation" (LEP 1, 8, 4). Grundet i denne lovmæssighed taler Hooker om lovenes grundlag i naturen. Hooker taler her om de love, der ikke er egentligt politiske love, men love, som binder mennesket uafhængigt af om, der er noget "*settled fellowship*". "We see then how nature itself teacheth laws and statutes to live by. The laws which have been hitherto mentioned do bind men absolutely even as they are men, although they have never any settled fellowship, never any solemn agreement amongst themselves what to do or not to do" (LEP 1, 10, 1). Hooker angiver altså hermed love, der er bindende for mennesket, qua menneske. Der er tale om love, der er bindende for mennesket i

293

Der er i denne opfattelse en lighed med Aristoteles. Hookers opfattelse nærmer sig Aristoteles' opfattelse af mennesket som et politisk væsen. Der består dog samtidig afgørende forskelle ml. Hooker og Aristoteles. Ud over de forskelle der udspringer af Hookers forståelse af den menneskelige naturs fordærvede karakter, gør der sig også væsentlige forskelle gældende i selve forståelsen af mennesket som et socialt/politisk væsen. Hooker har ikke samme organiske opfattelse af det politiske samfund. Vi møder således heller ikke en opfattelse af sammenhængen mellem familiens, landsbyens og statens "selfsufficiency". Cf. hertil endvidere **Faulkner** (1981, p. 102). I denne forståelse af menneskets naturlige socialitet viser der sig en væsentlig lighed med **Melanchthon** (cf. 3.2.2.1.) og **Grotius** (cf. 6.2.3.2.1.1.).

kraft af dets natur²⁹⁴.

Dér ud over viser den naturlige orden sig ved en egentlig orden i naturen. For Hooker er der en orden i naturen, der har sin grund i den lov, der bestemmer Guds handlinger. Den lovmæssighed, der bestemmer Guds handlinger, medfører en dyb orden i naturen (LEP 1, 2, 5; 1, 3, 2). Endvidere møder vi forestillingen om, at der gør sig en naturlig orden gældende mellem forældre og børn. Forældrenes autoritet i forhold til børnene udspringer af den naturlige lov (LEP Pref., 8, 3). Hooker kan også antyde, at forholdet mellem fædre og børn er som forholdet mellem monarken og undersåtterne (LEP 1, 10, 4)²⁹⁵. Dog er det bemærkelsesværdigt, at denne naturlige stilling som fædre har i deres familier ikke forstås som et mønster på det politiske²⁹⁶. Hooker gør derimod den opfattelse gældende, at hvor det drejer sig om en mængde af mennesker, er det nødvendigt, at der er afgivet samtykke.

"To fathers within their private families Nature hath given a supreme power; for which cause we see throughout the world even from the foundation thereof, all men have ever been taken as lords and lawful kings in their own houses. Howbeit over a whole grand multitude having no such dependency upon any one, and consisting of so many families as every politic society in the world doth, impossible it is that any should have complete lawful power, but by consent of men, or

294

Hooker adskiller sig hermed væsentligt fra den senere kontraktteoretiske forestilling. Forestillingen om at mennesket i kraft af dets natur er bundet af naturlige love er en af de grundlæggende ideer, som den moderne kontraktteoretiske forståelse gør op med.

295

Faulkner fremhæver nogle interessante forskelle mellem Aristoteles og Hooker i dette spørgsmål (1981, pp. 106ff.). Diskussionen bærer dog præg af mangelfulde referencer til Hooker.

296

Forestillingen om forholdet mellem forældre og børn (tolkningen af det fjerde bud) opfattes hos både Luther (BSLK, p. 508; WA 30 I, 152, 19ff.) og Melanchthon (StA 2, 303.305/CR 21, 703.705) som type på den politiske lydighed. Tolkningen af det fjerde bud indgår for både Luther og Melanchthon i deres naturretslige begrundelse for statsmagten. Hooker adskiller sig her fra Luther og Melanchthon på et ganske væsentligt punkt.

immediate appointment of God..." (LEP 1, 10, 4).

Dermed bevæger vi os ind på spørgsmålet om den "kontraktteoretiske" begrundelse for statsmagten.

5.2.2.2. Statsmagtens kontraktteoretiske begrundelse

Med spørgsmålet om statsmagtens kontraktteoretiske begrundelse vender vi os mod et spørgsmål, hvortil der er knyttet en betydelig diskussion. Der gør sig her afgørende forskelle gældende. Den væsentligste forskel gør sig gældende i spørgsmålet, hvorvidt Hooker overhovedet har en kontraktteoretisk opfattelse. Læsningen af Hooker deler sig her i to fundamentalt forskellige forståelser²⁹⁷. Hvor den ene ser Hooker som forfægtende en kontraktteoretisk opfattelse og ofte betoner Hookers væsentlige idehistoriske betydning i så henseende²⁹⁸, understreger den anden derimod forskellene mellem Hooker og den egentlige kontraktteori, ligesom den ofte fremhæver en traditionel, middelalderlig karakter ved Hookers tænkning²⁹⁹. Denne

297

Cf. Gassmann (1986, pp. 582f.).

298

Michaelis angiver Hookers mulige afhængighed af bl.a. Marsilius af Padua, Marius Salamonius, Buchanan og Sir Thomas Smith i sin forståelse af socialkontrakten. Hooker bestemmes dog som den første klassiske kontrakttenker. Det gøres gældende, at Hooker, som den første på engelsk grund, udvikler en egentlig socialkontrakt og dermed giver et nyt basis for den engelske statslære. "Auf jeden Fall ist Hooker also der erste Vertreter der klassischen Vertragslehre (...) Hooker hat auf englischem Boden zum erstenmal den Gedanken eines Gesellschaftsvertrages als der historischen und Rechtsgrundlage des Staates systematisch entwickelt und hat damit der englischen Staatslehre eine neue Basis gegeben" (p. 59) (1965, pp. 52ff). **Shirley** har en nuanceret tolkning af Hooker, idet det på den ene side betones, at der er afgørende forskelle mellem Hooker og den senere kontraktteoretiske forestilling ved Hobbes og Locke (p. 98), og på den anden side dog fremhæves, at Hooker har en afgørende betydning, som "...the first Englishman systematically to formulate the idea of a social compact as the historical and legal basis of the State" (p. 96) (1949, pp. 96ff.). **Hillerdal** kan tale om, at Hooker har en klar socialkontrakt og at dette har væsentlig historisk interesse og betydning. "...Hooker demonstrates a clear theory of a social contract. This fact certainly has great historical interest and significance..." (1962, p. 51).

299

D'Entreves afviser forestillingen om en socialkontrakt hos Hooker. Der er ikke hos

sidste tolkning af Hooker træder særligt frem i nyere studier. Det er da også denne tolkning, der ligger til grund for nærværende fremstilling. Snarere end kontraktteori er det consent motivet der har afgørende betydning for Hooker. Hookers consentopfattelse adskiller sig betydeligt fra den egentlige kontraktteori³⁰⁰.

Distinktionen mellem social- og herskerkontrakten tillægges ikke væsentlig betydning hos Hooker³⁰¹. Hooker antyder ganske vist en sondring mellem oprindelsen til (i) det politiske samfund og (ii) regeringen, men nogen egentlig kontrakt bliver der ikke tale om. Det politiske samfund afledes af menneskets socialitet og gensidige behov for hinanden. Regeringen afledes derimod af menneskets ondskab og behovet for sikkerhed. Begge er nødvendige. Hooker kan derfor også sige, i fortsættelse af sin redegørelse for menneskets socialitet, "This was the cause of men's uniting

Hooker nogen forestilling om individuel ret, ligesom der ikke er nogen betoning af individualiteten. Begge disse elementer er af afgørende betydning for kontraktteorien. "The very notion of contract as a manifestation of will, with the object of establishing a relationship of mutual obligation, is entirely lacking". Endvidere betones det, at der ikke er nogen mekanisk konstruktion af staten hos Hooker, ligesom statsmagten forstås som en levende organisme og udtryk for en historisk vækst (1959, pp. 129f.). **Morris** finder ganske vist en kontrakt hos Hooker, men taler dog om denne som en subtil kontrakt. Det betones, at Hooker hele tiden træder varsomt for at fastholde opfattelsen af statsdannelsen som resultatet af en organisk vækst. "...he treads warily between thinking of the State as an artifact and thinking of it as an organism. The theory of contract, properly understood, is a metaphor and has suffered much at the hands of defenders and assailants who have taken it too literally (...) All the theory claims is that the State is best thought of *as if* it rested on a contract" (1953, pp. 181f.). Cf. **Bull** (1932), **Davies** (1948, pp. 65f.), **Loyer** (1975) og **Thompson** (1980, pp. 167f.) for lignende opfattelser. Vores egen tolkning har stor lighed med Thompsons ved dennes fremhævelse af *consent* motivet, snarere end kontraktforståelsen.

³⁰⁰

Der kan ganske vist peges på et terminologisk sammenfald mellem Hooker, Hobbes og Locke ved deres brug af begrebet "consent". Hookers forståelse af dette begreb adskiller sig dog fra Hobbes' og Lockes. Hookers consent opfattelse har en grundlæggende middelalderlig karakter. Fornuften forstås som samstemmende med naturen og skabningens orden. Der er ikke tale om en autonomiseret, kalkulatativ fornuft. Cf. e.g. **Loyer** (1975) for en nærmere redegørelse for forholdet mellem Hookers consent forståelse og kontraktteori.

³⁰¹

Cf. kapitel 6. Skønt sondringen mellem disse to kontrakter er afgørende, kan det være vanskeligt at udsondre disse to forskellige kontrakter ved den enkelte tænker. Dette gør sig i høj grad gældende ved Hooker.

themselves at the first in politic Societies, which societies could not be without Government, nor Government without a distinct kind of Law from that which hath been already declared [i.e. fornuftsloven] (LEP 1, 10, 1)³⁰².

Det er ovenfor blevet nævnt, at man kan pege på to lag i Hookers forestillinger om den politiske øvrighed³⁰³. Disse to lag genfinder vi til dels ved spørgsmålet om Hookers forståelse af social- og herskerkontrakten. Socialkontrakten finder vi ikke hos Hooker³⁰⁴. Der består her så væsentlige forskelle mellem Hooker og den klassiske socialkontrakt (som vi møder den hos Hobbes og Locke), at der ikke kan tales om nogen socialkontrakt i denne forstand hos Hooker. Der er en væsentlige elementer, der er karakteristiske for den moderne socialkontrakt, som vi ikke finder hos Hooker. Der kan særligt peges på (i) forestillingen om den naturlige ret, (ii) individualiteten og (iii) den mekanistiske opfattelse af statsmagts tilblivelse³⁰⁵. Endvidere er det overhovedet afgørende at fremhæve, at Hookers forståelse af den oprindelige statsdannelse ikke er afledt af kontraktuelle overvejelser³⁰⁶. Hooker angiver derimod

302

O'Donovan har derfor også helt ret i sin tolkning af Hooker, når hun siger, at Hooker gør en forskel gældende i oprindelsen til samfundet (society) og regeringen (government), "...for society originates in the insufficiency of individuals to procure the necessities of life befitting human nature, while government originates in the sinful depravity of individuals, and the consequent weakness of their natural faculties" (1991, p. 138).

303

Cf. 5.2.

304

Mod Hillerdal (1962, p. 51) og Michaelis (1965, p. 59). D'Entreves (1959, pp. 129f.) og Thompson (1980, pp. 167f.) repræsenterer opfattelser, der har lighed med vores. Cf. ovenstående.

305

Cf. 6.2. for en uddybelse af grundtrækkene i den moderne teori om socialkontrakten. Se endvidere sammesteds for en redegørelse for forskellene mellem bl.a. Hooker og denne moderne ide.

306

Dette kommer bl.a. til udtryk ved, at vi ikke møder nogen forestilling om førststatslig naturtilstand. Michaelis peger dog på forekomsten af en sådan, ikke blot hos Hooker, men i den kristne tradition i det hele taget. Michaelis foretager en identificering af den bibelsk-kristelige forestilling om en paradisisk tilstand inden Syndefaldet med den førststatslige tilstand (1965, p. 50). En sådan identificering er imidlertid ganske uholdbar. Den førststatslige tilstand, som er afgørende ved de moderne kontraktteorier,

menneskets socialitet som bevæggrund for den oprindelige dannelse af ordnede fællesskaber (LEP 1, 10, 1)³⁰⁷.

Vender vi os derimod mod spørgsmålet om herskerkontrakten, forholder det sig delvist anderledes³⁰⁸. Hooker nærmer sig her i højere grad en kontraktuel argumentation. Det er i tilknytning til sine overvejelser om den politiske lov, at Hooker taler om mennesket som et "wild beast"³⁰⁹. Hooker fremhæver, at det er den politiske lovs væsen at værne mennesket mod den gensidige ondskab, som ville være tilfældet uden den politiske lov (LEP 1, 10, 1).

beskriver noget helt andet end den supralapsariske paradistilstand. Den førststatslige naturtilstand skal beskrive mennesket i dets oprindelighed og i denne beskrivelse også angive begrundelserne for menneskets rettigheder. Forestillingen om menneskets rettigheder er afgørende i kontraktteorien, et forhold der er helt fraværende i både den bibelsk-kristelige forståelse af Paradis samt i Hookers antropologiske opfattelse. Cf. også **Morris** for et synspunkt der har lighed med Michaelis (1953, p. 181).

³⁰⁷

Spørgsmålet om socialkontrakten er overhovedet nært forbunden med de ovenfor anførte overvejelser om statsmagtens grundlag i naturen (cf. 5.2.2.1.). Det er netop dette naturlige lag i Hookers overvejelser om statsmagtens grundlag, der fjerner ham fra forestillingen om socialkontrakt.

³⁰⁸

Cf. e.g. Michaelis (1965, pp. 59ff.), Shirley (1949, p. 97), D'Entreves (1959, p. 130) og Davies (1948, p. 66) for forståelser af Hooker, der påviser forestillingen om en herskerkontrakt. Thompson argumenterer her overfor, at der ikke gør sig nogen kontraktuel forståelse gældende hos Hooker. Hooker taler snarere om consent (1980, pp. 167f.).

³⁰⁹

Forestillingen om mennesket som et vildt dyr har vi tidligere mødt ved Luther (cf. 2.2.1.2.). Forestillingen har augustinske rødder. Vi møder også forestillingen hos Hobbes. I Hobbes' socialfilosofi er dette træk ved mennesket afgørende i hans beskrivelse af menneskets oprindelige naturtilstand, der hos Hobbes er karakteriseret ved alles krig mod alle (EW 3, 112f.). Denne oprindelige krigstilstand udgør motivationen for statsdannelsen hos Hobbes (EW 3, 118ff.). Det er korrekt, om der peges på en lighed i den antropologiske opfattelse hos Luther og Hobbes. Luther og Hobbes har også lighed med hinanden i forståelsen af statsmagten som værn mod menneskers naturlige ondskab overfor hinanden. Hookers opfattelse har delvis lighed med Luther og Hobbes. Dog er det ved Hooker afgørende, at der samtidig tages højde for den aristoteliske socialitet, der også er væsentlig i hans politiske overvejelser. Det er i den forbindelse afgørende at lægge mærke til ordet "presuming" i det anførte citat. Der er tale om, at den politiske lov skal *formode* mennesket som et vildt dyr, ikke at det nødvendigvis er tilfældet. Der består heri en afgørende forskel.

"Laws politic, ordained for external order ang regiment amongst men, are never framed as they should be, unless presuming the will of man to be inwardly obstinate, rebellious, and averse from all obedience unto the sacred laws of his nature; in a word, unless presuming man to be in regard of his depraved mind little better than a wild beast, they do accordingly provide notwithstanding so to frame his outward actions, that they be no hindrance unto the common good for which societies are instituted: unless they do this, they are not perfect" (LEP 1, 10, 1).

Derfor taler Hooker også om, at skønt det enkelte menneske vil sætte visdommen, dyderne og det religiøse liv højere end de lavere materielle behov (LEP 1, 10, 2), så forhindrer dette dog ikke den ondskab der gør sig gældende mellem mennesker. Når denne ondskab vil gøre sig gældende blot inden for en enkelt familie, hvor meget mere da ikke, når der er tale om mange mennesker (LEP 1, 10, 3). På grund af denne ondskab var det nødvendigt for menneskene at underlægge sig en politisk magt (LEP 1, 10, 4: 1, 10, 5).

"To take away all such mutual grievances, injuries, and wrongs, there was no way but only by growing unto composition and agreement amongst themselves, by ordaining some kind of government public, and by yielding themselves subject thereunto; that unto whom they granted authority to rule and govern, by them the peace, tranquility, and happy estate of the rest might be procured" (LEP 1, 10, 4).

Denne politiske magt kan dog ikke etableres uden samtykke (consent). Samtykket er nødvendigt, for uden dette er der ikke grund til, at nogen skal bestemme over andre³¹⁰.

310

Faulkner gør her den opfattelse gældende, at consent motivet her er sekundært.

"...strifes and troubles would be endless, except they gave their common consent all to be ordered by some whom they should agree upon: without which consent there were no reason that one man should take upon him to be lord or judge over another (...) ... the assent of them who are to be governed seemeth necessary" (LEP 1, 10, 4).

Vi er dermed inde ved kernen af Hookers *consent* teori. Vi berører her et afgørende punkt i Hookers forståelse af den politiske øvrigheds legitimitet. Hooker tillægger *consent* motivet afgørende betydning i denne henseende³¹¹. Det er et væsentligt anliggende for Hooker, at lov og regering ikke blot hviler på en enkelt person, men at

Consent motivet er afledt af dets nødvendighed (1981, p. 111).

311

Generelt er der enighed om, at consent motivet er afgørende for Hooker. D'Entreves tillægger dette motiv afgørende betydning, idet han dog fremhæver, at det er fint foreneligt med den traditionelle middelalderlige forestilling om samtykke. Det indeholder ikke den subjektivering som vi møder hos Locke (1959, pp. 131f.). Loyer udhæver tre lag i Hookers consent teori, (i) et objektivt, (ii) et subjektivt og (iii) et intersubjektivt. Dermed understreges (i) consent tankens objektive sigte, at det sigter mod det gode fællesskab. Samtidig med at det fremhæves, hvorledes dette *consent* (ii) afgives af det frie subjekt, (iii) idet dette subjekt dog er en del af den objektive helhed. Derved viser Loyer hvorledes Hookers *consent* forståelse forener en aristotelisk organisme tanke med en forståelse af nødvendigheden af consent, hvorved Hookers opfattelse adskiller sig fra den senere kontraktteori (1975, pp. 369ff.). **Thompson** betoner, at Hookers opfattelse af samtykket udgør grundlaget for hans overvejelser om den politiske øvrigheds natur og den humane lovs gyldighed. "In his view, consent is the only rational foundation for human government, since no human being possesses a clear and indisputable right to exercise authority over his fellow men" (p. 164) (1980, pp. 163f.). **O'Donovan** påpeger det som det mest "theoretically significant" af de principper der er bestemmende for dannelsen af den politiske autoritet. "Hooker is inflexible on the moral indispensability of consent to properly constituted political rule" (1991, pp. 138f.). **Morris** (1953, p. 182) og **Eccleshall** (1976, pp. 119f.) repræsenterer lignende synspunkter.

I modsætning til denne gennemgående opfattelse, repræsenterer **Faulkner** her overfor den opfattelse, at Hookers *consent* motiv alene var afledt af statsmagtens nødvendighed. *Consent* motivet er derfor sekundært i forhold til statsmagtens nødvendighed (1981, pp. 110ff.). Også **Allen** synes at nedtone signifikansen af dette begreb (1951, p. 190).

helheden er kilde dertil (LEP Pref., 5, 2: A law is the deed of the whole body politic; 1, 10, 4; 1, 10, 8: ...the lawful power of making laws to command whole politic societies of men belongeth so properly unto the same entire societies; 8, 3, 2: ... we judge it a thing most true, that *Kings* even Inheritors do hold their right to the power of dominion with dependency upon the whole entire body politic over which they rule as *Kings*; 8, 6, 4; 8, 6, 5: It is undoubtedly a thing even natural that all free and independent societies should themselves make their own laws, and that this power should belong to the whole not to any certain part of a politic body; 8, 6, 11; 8, 8, 9)³¹².

Dette *consent* behøver dog ikke at være afgivet i positiv forstand. Den enkelte borger behøver ikke selv at have afgivet egentligt samtykke. Der kan være tale om både direkte og stiltiende samtykke (LEP 1, 10, 8; 8, 3, 3). Ligeledes taler Hooker om direkte og repræsentativ "*approbation*" (LEP 1, 10, 8). Som følge heraf kan Hooker også tale om udødeligheden af det samtykke, der tidligere er afgivet. Borgerne er således forpligtede af det samtykke, der måtte være afgivet "...five hundred years since" (LEP 1, 10, 8; 8, 3, 2)³¹³.

Dermed bevæger vi os ind på spørgsmålet om det kontraktuelle forhold mellem den politiske øvrighed og borgerne. Dette spørgsmål er afgørende i forhold til den

³¹²

På denne baggrund kan det derfor undre, at Allen kan tale om, at det er statsmagtens ret at lovgive ud fra den naturlige lovs foreskrifter. "To Hooker, as to Bodin, the essential feature of the body politic was its right to make law. There can be no sort of body politic or government without it" (1951, p. 191). Statsmagten har ganske vist ret til at lovgive, men det er på baggrund af helhedens samtykke. Det er derfor også mere korrekt at tale om helheden som lovgivende og anføre statsmagtens lovgivning som afledt af dette samtykke.

³¹³

Den eneste undtagelse fra dette *consent* som legitimerende den politiske øvrighed er, når Gud indsætter øvrigheden (LEP 1, 10, 4). Dette kan både ske direkte og ved, at Gud giver sejren i krigstilfælde (LEP 8, 2, 5). Hooker viser hermed en afgørende forskel til den moderne kontraktteori. Ved at Hooker opfatter dels afgivelsen af samtykke, og dels den guddommelige indsættelse af øvrigheden som to måder hvorved den politiske øvrighed legitimeres, synes han at have indikeret, at disse to former for legitimering ikke strider mod hinanden. Samtykket er med andre ord samstemmende med den guddommelige legitimering. Derved bliver der tale om en afgørende forskel til den moderne kontraktteori.

moderne kontraktteori³¹⁴. Hooker adskiller sig her fra den kontraktuelle forståelse. Det er ikke således, at øvrigheden hos Hooker kan tænkes at bryde en kontrakt og dermed miste sin legitimitet. I forbindelse med sin redegørelse for tilblivelsen af den politiske øvrighed (LEP 1, 10ff.) taler Hooker om, at menneskene samtykkede om begrænsningen af øvrighedens magt ved formuleringen af de politiske love (LEP 1, 10, 5). De politiske love angiver en vigtig grænse for øvrighedens magt. "Happier that people, whose law is their *King* in the greatest things than that whose *King* is himself their law. Where the *King* doth guide the state and the law the *King*, that commonwealth is like an harp or melodious instrument..." (LEP 8, 2, 12). Hooker anerkender således en grænse for øvrighedens magt, en grænse som ikke alene er bestemt af "the law of nature and of God" men tillige de politiske love (LEP 1, 10, 5ff.; 8, 3, 3). Idet Hooker således på den ene side har begrænset øvrigheden, understreger han på den anden side samtidig lydighedsformaningen. Hooker understreger lydigheden overfor den konstituerede øvrighed og de politiske love (LEP Pref., 6, 5; 3, 9, 3; 8, 6, 9)³¹⁵. Det er kun i tilfælde af øvrighedens brud med fornuftsloven og den guddommelige lov, at disse skal følges frem for den politiske lov (LEP 1, 16, 5). Den politiske lydighed er en lydighed overfor Gud (LEP 3, 9, 3; 8, 6, 9: Subjection therefore we owe, and that by the law of God we are in conscience bound to yield it even unto every of them that hold the seats of authority and power in relation unto us (...) That subjection which we owe unto lawful powers doth not only import that we should be under them, by order of our *State*, but that we shew all submission towards them both by honour and obedience. *He that resisteth them resisteth God*)³¹⁶.

³¹⁴

Vi bevæger os dog her ind på den egentlige herskerkontrakt (cf. 6.), som ikke er vores primære anliggende (cf. 1.2.1.). Vi vil derfor alene gengive hovedtrækkene i Hookers forståelse.

³¹⁵

Cf. e.g. Shirley (1949, pp. 100ff.), Allen (1951, p. 193), Morris (1953, p. 183) og McGrade (1963, p. 173).

³¹⁶

Med angivelsen af den politiske lydighed som en lydighed overfor Gud er der angivet en afgørende forskel mellem Hookers og den senere kontraktteoretiske opfattelse af lydighedsbegrundelsen. Denne opfattelse af den politiske lydighed som værende en lydighed overfor Gud møder vi ikke ved den egentlige kontraktteori.

5.3. Konklusion

Kapitlet har vist, at Hookers forståelse af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagts legitimitet giver ham en væsentlig placering i vores studie. Hookers forståelse af den naturlige lov viste sig at være en del af et omfattende lovkompleks. Den naturlige lov blev forstået som fornuftslov (*law of reason*). Hooker begrundede denne fornuftslov ontologisk. Der gjorde sig her en lighed gældende i forhold til Melanchthon, Bucer og Grotius. Vi har endvidere set, at Hooker tillægger Faldet afgørende betydning for fornuftsloven. Hooker sonderer i lighed med Bucer mellem den primære og sekundære naturret. Indholdsbestemmelsen af den naturlige lov viste sig at være et anliggende, der ikke var afgørende for Hooker. Hooker angiver dog enkelte generelle sætninger som indholdet i den naturlige lov. Ved Hookers forståelse af den naturlige og positive lov viste der sig en betoning af nødvendigheden af samtykke. Det er alene de love, om hvilke der kan dannes samtykke, der er legitime politiske love. Hooker viste her en høj grad af lighed med de moderne kontraktteoretiske overvejelser. Kapitlet har dog argumenteret for, at Hooker dog adskiller sig grundlæggende fra de moderne forståelser. Hookers forståelse af statsmagts legitimitet angav både et guddommeligt og naturligt lag. Der viste sig her en lighed med de øvrige reformatorer. Statsmagts guddommelighed viste sig ved en forståelse af statsmagten som indstiftet af og opretholdt af Gud. Denne forståelse blev gjort gældende samtidig med forståelsen af statsmagts naturlighed. Statsmagts naturlighed viste sig hos Hooker på to måder. Den blev for det første begrundet med dens overensstemmelse med menneskets natur. Der viste sig her en høj grad af lighed med Melanchthon og Grotius. Den blev endvidere begrundet med fremhævelsen af nødvendigheden af samtykke. Ved denne sidste begrundelse gjorde der sig en lighed gældende med den moderne idé om samfundskontrakten. Kapitlet har dog argumenteret for, at Hookers idéer skal forstås på baggrund af en middelalderlig sammenhæng og ikke en moderne. Som det har været fremhævet ved de øvrige personer i denne afhandling, finder vi også ved Hooker en fundamental parallel mellem hans forståelse af den naturlige lov og statsmagts legitimitet. Begge forstås som naturlige og guddommelige på samme tid. Der er heller ikke ved

Hooker tale om det naturlige og guddommelige som to konkurrerende lag, men derimod som gensidigt komplementære.

Ekskurs: Forholdet mellem Hooker og Locke

Forholdet mellem Hooker og John Locke (1632-1704) påkalder sig særlig opmærksomhed, da Locke eksplicit henviser til Hooker. Locke ønsker bevidst at tilkende-give en afhængighed af Hooker. Denne tilsyneladende afhængighed rejser dog to spørgsmål, som vi må forsøge at besvare: (i) Hvori består Lockes afhængighed af Hooker? (ii) Hvad udelader Locke i sin brug af Hooker? Det første spørgsmål vil danne en naturlig overgang til det andet. Ved besvarelsen af disse spørgsmål vil vi knytte direkte an til Lockes referencer til Hooker.

Hvori består Lockes afhængighed af Hooker?

Umiddelbart viser der sig en afgørende og fundamental afhængighed. Dette viser sig allerede tidligt i Lockes anden af de to afhandlinger som udgør Lockes hovedværk, *Two Treatises of Government*³¹⁷. Locke redegør i denne afhandling for sin forståelse af statsmagts kontraktmæssige begrundelse. For at besvare spørgsmålet om Lockes afhængighed af Hooker er vi nødt til at inddrage grundtrækkene i Lockes forståelse af statsmagts legitimitet, idet vi dog bestræber os på at koncentrere os om de dele, hvor der henvises til Hooker.

Grundlæggende for Lockes teori er forestillingen om en naturtilstand (state of nature), en tilstand inden dannelsen af et ordnet fællesskab (*Two Treatises...*, 2, 4ff.). I sin argumentation for denne naturtilstand og den oprindelige dannelse af et ordnet fællesskab henviser Locke til Hooker. "To those that say, There were never any Men in the State of Nature; I will not oppose the Authority of the judicious *Hooker*, *Eccl. Pol. Lib. I. Sect. 10*. where he says, *The Laws which have been hitherto mentioned, i.e. the laws of Nature, do bind Men absolutely, even as they are Men, although they have never any settled fellowship, never any Solemn Agreement amongst themselves what to do or not to do,*

³¹⁷Vi benytter her udgaven i serien, *Cambridge Texts in the history of political thought*, Cambridge, 1994 (1988). Referencer er til afhandling og paragraf.

but for as much as we are not by our selves sufficient to furnish our selves with competent store of things, needful for such a Life, as our Nature doth desire, a Life, fit for the Dignity of Man; therefore to supply those Defects and Imperfections which are in us, as living singly and solely by our selves, we are naturally induced to seek Communion and Fellowship with others, this was the Cause of Mens uniting themselves, at first in Politick Societies. But I moreover affirm, That all men are naturally in that State, and remain so, till by their own Consents they make themselves Members of some Politick society..." (Two Treatises..., 2, 15). Endvidere henviser han til Hooker for dennes opfattelse af menneskers lighed i naturtilstanden. Der henvises her til LEP 1, 8, 7 (Two Treatises..., 2, 5). Forestillingen om naturtilstanden som præget af frihed og lighed er grundlæggende for Locke. Locke henviser således til Hookers autoritet og troværdighed på to områder, der er aldeles afgørende for hans kontraktteori.

Skønt præget af en frihed og lighed er denne naturtilstand dog også præget af en "inconvenience" som følge af det enkelte menneskes frihed og "power" til at beskytte sig selv og sin ejendom (Two Treatises..., 2, 13; 2, 127). For at komme ud over denne ubejlejlige (inconvenient) naturtilstand har menneskene altså først fundet sammen i et ordnet fællesskab og dernæst konstitueret en retslig myndighed (Two Treatises..., 2, 13). Ligesom Locke henviste til Hooker for sin opfattelse af menneskenes oprindelige dannelse af organiserede samfund, således henviser han også til Hooker for sin opfattelse af nødvendigheden af consent ved konstitueringen af denne retslige myndighed (Two Treatises..., 2, 134). Ligesom det var nødvendigt, at det oprindelige, ordnede fællesskab beroede på en fælles aftale (Two Treatises..., 2, 14; 2, 95ff.), således gælder det også for den retslige myndighed.

Idet denne retslige myndighed således er konstitueret, er det dog afgørende samtidig at begrænse denne. Ligesom Hooker, opfatter

Locke den politiske lov som en begrænsning af den politiske autoritet. Locke henviser her til LEP 1, 10 (Two Treatises..., 2, 94; 2, 111; 2, 136)³¹⁸ og LEP 3, 9 (Two Treatises..., 2, 136). Locke er lige så lidt som Hooker tilhænger af det absolutte monarki. Der henvises til LEP 1, 10 og 1, 16 (Two Treatises..., 2, 90; 2, 91). Ligesom Hooker, anbefaler Locke at den politiske autoritet hviler i en kollektivitet af ledere. Locke knytter ligeledes her an til LEP 1, 10 (Two Treatises..., 2, 94). Begrænsningen af denne autoritet sker med det fælles gode (public good) som kriterium. Den politiske øvrighed er til for at varetage det fælles gode, hvorfor dette også udgør grænsen for dens legitimitet. Der henvises også her til LEP 1, 10 (Two Treatises..., 2, 135).

I overensstemmelse med betoningen af det kontraktuelle grundlag for statsmagten afviser Locke forældremyndigheden som model på og grundlag for den politiske autoritet (Two Treatises..., 2, 60; 2, 65; 2, 74). Locke indrømmer dog, at det var let at komme til denne misopfattelse. Han henviser her til Hooker LEP 1, 10 (Two Treatises..., 2, 74). Forældrene har en pligt til at tage sig af deres afkom, så længe de ikke er i stand til at kende den naturlige lov. Så snart børnene er i stand til at kende den naturlige lov, er de frie og rationelle mennesker (Two Treatises..., 2, 58f.). Locke henviser her til Hooker for opfattelsen af børnene, "Lunatics" og "Ideots" som havende krav på beskyttelse så længe de er "ufornuftige". Der henvises til LEP 1, 7 (Two Treatises..., 2, 60) og LEP 1, 6 (Two Treatises..., 2, 61).

Endelig henviser Locke til Hooker (uden angivelse af reference til LEP) (Two Treatises..., 2, 239) i sin redegørelse for, at regeringen ophører med at være regering, når den (i) ændrer sit retsgrundlag (Two Treatises..., 2, 214ff.) eller (ii) handler i modsætning til dens oprindelige konstitution (Two Treatises..., 2, 221ff.). I en sådan

318

Locke henviser gennemgående alene til bog og kapitel i LEP. Der er ikke henvisninger til afsnittene indenfor de enkelte kapitler.

situation har den ikke længere krav på lydighed fra de folk, der oprindeligt betroede den magten, hvorfor de frit kan danne en ny regering (Two Treatises..., 2, 227).

Hvad udelader Locke i sin brug af Hooker?

På baggrund af disse anførte steder, hvor Locke ønsker at vise sin afhængighed af og lighed med Hooker, opstår der det afgørende spørgsmål, om vi kan pege nogle træk fra Hooker, som Locke synes at udelade. Vi vil forsøge, først at knytte an til de ovenstående henvisninger, dernæst at pege på nogle mere overordnede forskelle.

Locke henviser til Hooker i sin redegørelse for naturtilstanden. Ved nærmere læsning af Hooker viser der sig imidlertid afgørende forskelle i deres forståelse af naturtilstanden. Hooker forestiller sig ganske vist en førststatslig tilstand (cf. p. xxx). Der synes også at gøre sig en delvis lighed gældende i deres respektive forståelser heraf. Dog består der samtidig en forskel. Hvor Hookers opfattelse begrundes i den menneskelige naturs værdighed og de behov som denne rejser, betoner Locke det enkelte menneskes beskyttelse af sin ejendom. Hvor Hooker taler om, at mennesket har et naturligt anlæg til fællesskab med andre mennesker, fremhæver Locke den "inconveniens" der udspringer af menneskenes indbyrdes forhold. Derved er der peget på to forhold, der medfører en væsentligt forskellig opfattelse af naturtilstanden og motivationen for at indgå i et ordnet fællesskab. Som tidligere anført (cf. p. xxx) synes Hooker ikke at plædere for en egentlig socialkontrakt, hvad dog bestemt er tilfældet ved Locke.

Vi så også, at der blev henvist til Hooker ved Lockes argumentation for den politiske lov som værn mod den absolutistiske øvrighed, særligt det absolutte monarki. I dette punkt synes der at være en høj grad af enighed mellem Hooker og Locke. Det samme synes at være tilfældet i deres forståelse af forældremyndigheden og afvisningen af

denne som model for den politiske myndighed. Dog gør der sig her en forskel gældende i forståelsen af den naturlige orden. Som vi har set, er der hos Hooker en sammenhæng mellem den naturlige orden og forældremyndigheden. Locke taler her alene om, at forældrene har myndigheden indtil børnene er vokset til indsigt i den naturlige lov. Endelig er der spørgsmålet om afsættelsen af regeringen, hvor Lockes henvisning til Hooker synes at være noget uforståelig. Hooker legitimerer ikke opløsningen af en regering, lige så lidt som han taler om dennes eventuelle kontraktbrud. Hooker understreger derimod lydigheden, der også fremhæves som en lydighed overfor Gud. Det er alene i tilfældet af øvrighedens brud med den naturlige og guddommelige lov, at Hooker taler om at øvrigheden ikke skal adlydes. Dog er der her alene tale om samvittighedens ulydighed. Der bliver ikke tale om modstand, lige så lidt som der bliver tale om dannelsen af en ny regering (cf. p. xxx). Herved adskiller Hooker og Locke sig betydeligt fra hinanden.

Vender vi os nu mod nogle mere generelle forskelle mellem Hooker og Locke, træder der nogle afgørende træk frem, som Locke synes at have udeladt. Disse er delvist indeholdt i de foregående bemærkninger. Et af disse træk er Hookers forståelse af menneskets fællesskabsfølelse. For Hooker er mennesket ikke individualiseret i den grad, som vi møder det hos Locke. Mennesket er en del af et fællesskab og det er indenfor og som del af dette fællesskab at dets menneskelighed kommer til udtryk. Det fællesskab som mennesket er en del af, er ikke kun det rent menneskelige. Fællesskabet er skabelsesbegrundet. Det er således også et fællesskab der omfatter fællesskabet med Gud og hele den skabte verden, hvilket kommer til udtryk i Hookers ontologiske begrundelse for fornuftsloven. Der er i Lockes opfattelse en stærkere betoning af individualismen og det enkelte subjekt.

Også i forhold til det egentligt teologiske lag i Hookers forståelse

synes der at være tale om en ændring af Hookers opfattelse. Vi møder, hos Locke, ikke forestillingen om Gud som grunden til den naturlige lov, ligesom vi heller ikke finder nogen opfattelse af øvrigheden som indsat af Gud. Den naturlige lov og statsmagten er grundlæggende adskilt fra Gudsforståelsen. Locke udelader Hookers tale om, at den legitime politiske myndighed også har et andet grundlag end samtykket, nemlig hvor Gud indsætter denne. Endvidere gør ændringen af det teologiske grundlag sig gældende i forståelsen af den naturlige lov, særligt dens begrundelse. Som vi har set, deler Hooker her forståelsen af den naturlige lovs overensstemmelse med den evige lov. Den naturlige lov har hos Hooker et ontologisk grundlag. Denne opfattelse møder vi heller ikke hos Locke.

Det er ikke sikkert, at Locke har kendt til bog 8 af Hookers "Laws...". Der forekommer alene henvisninger til indledningen og bog 1, foruden en enkelt henvisning til bog 3 (Two Treatises..., 2, 136). Dette kan være en del af forklaringen på forskellen mellem Hooker og Locke, da det særligt er i bog 8, at Hooker betoner konsekvenserne af den politiske øvrighed som "guddommelig". Endelig er det karakteristisk, at Locke overvejende henviser overvejende til kapitel 10 af bog 1. Der henvises fx ikke til kapitel 3, der omhandler den evige lov som det ontologiske grundlag for fornuftsloven.

Lockes brug af Hooker må derfor betegnes som produktiv og selektiv. Locke knytter bevidst an til enkelte referencer, han kan anvende i sin argumentation, men udelader samtidig væsentlige elementer af Hookers tænkning. Der synes at være tale om en brug af Hooker, hvor han støtter sig til Hookers autoritet og anseelse, for herved at gøre sine tanker mere acceptable.

6. Opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten

Vi vil i dette kapitel vende os mod spørgsmålet om opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten. Vi vil her koncentrere os om den egentlige samfundskontrakt, idet vi ser bort fra den såkaldte herskerkontrakt³¹⁹. Vi vil først skitsere nogle hovedtræk i forståelsen af samfundskontrakten, der går forud for, hvad man kan kalde den moderne forståelse. Vi vil her særligt fokusere på Middelalderen og det sekstende århundrede. Dernæst vil vi skitsere den moderne forståelse heraf. Vi vil her fremhæve det særligt karakteristiske ved den moderne samfundskontrakt.

6.1. Samfundskontraktens idéhistoriske rødder³²⁰

For tydeligere at fremstille den moderne samfundskontrakt vil vi her skitsere nogle hovedtræk af samfundskontraktens idéhistoriske rødder. Kontrakttanken som sådan har rødder, der går tilbage til den antikke tænkning og viser sig i forskellige skikkelser igennem tænkningens historie helt op til den moderne forståelse, som vi er interesseret i. Dette gælder dog særligt, hvis man peger på kontrakttænkningen som sådan uden at sondre mellem de to forskellige kontrakter. Når vi fokuserer på den egentlige samfundskontrakt, forholder det sig delvist anderledes, idet denne til dels

³¹⁹Siden Gierke har sondringen mellem samfunds- og herskerkontrakten haft afgørende betydning. Gierke viste på baggrund af sine omfattende studier den afgørende forskel mellem samfunds- og herskerkontrakten (1880, pp. 76ff.). Samfundskontrakten (*pactum societatis*, the social contract, der *Gesellschaftsvertrag*, la *pacte d'association*) betegner den oprindelige forening af individer i et organiseret samfund. Det er således denne kontrakt, der betegner den oprindelige tilblivelse af staten. *Herskerkontrakten* (*pactum subiectionis*, the contract of government, der *Unterwerfungsvertrag*, la *pacte de gouvernement*) betegner det kontraktuelle forhold mellem øvrighed og undersåtterne. Denne kontrakt forudsætter en eksisterende statsmagt og bestemmer her indenfor de betingelser, der gælder for det gensidige forhold mellem øvrighed og borgere.

Vi har allerede indledningsvis anført, at vi i denne afhandling fokuserer på samfundskontrakten (cf. 1.2.1).

³²⁰

Vores redegørelse for disse idéhistoriske rødder støtter sig særligt til Gough, J. W.: *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Oxford, 1967 (19572). Den idéhistoriske redegørelse foretages ikke på baggrund af kritisk stillingtagen til kildetekster, men er afhængig af sekundærtetekster (cf. 1.2.1.).

er af nyere dato³²¹.

6.1.1. Samfundskontrakten i Middelalderen

Når vi spørger efter oprindelsen til samfundskontrakten, kan der også ligesom ved herskerkontrakten peges på antikke rødder³²². Særligt er det dog i Middelalderen, i særdeleshed Senmiddelalderen, at vi finder en række ansatser til samfundskontrakten³²³. En væsentlig grund til fremkomsten af samfundskontrakten synes at være opdagelsen af Aristoteles' etiske og politiske skrifter i det 13. århundrede³²⁴. Opdagelsen af disse skrifter gav anledning til en egentlig teoretisk refleksion over politiske spørgsmål, herunder ikke mindst spørgsmålet om

321

Vi ser os nødsaget til denne fokusering på samfundskontrakten, om end det kan siges at være en lidt kunstig adskillelse mellem de to former for kontraktuel argumentation. Opkomsten af samfundskontrakten kan sagligt ikke skilles fuldstændigt fra herskerkontrakten, da en række af de forestillinger, der var indeholdt i herskerkontrakten, har væsentlig betydning for oprindelsen til samfundskontrakten. Der kunne her bl.a. peges på middelalderens forestillinger om folkesuveræniteten (Gierke, 1880, pp. 123ff.) og koncilbevægelsen (Gierke, 1880, pp. 127ff.). Skønt vi indrømmer dette, giver det dog mening at fokusere på samfundskontrakten, ligesom afhandlingens anliggende herved træder tydeligere frem.

322

Cf. Gough (1967, pp. 8ff.). Gough henviser eksempelvis til sofisternes modstilling af naturen og konventionerne og den deraf følgende individualisme. "The idea of a state of nature, in which individual men moved freely in pursuit of their own ends, was contrasted with civil society, in which man's natural freedom was hampered by the laws (...) Every one in the state of nature was in danger of being injured by his neighbours, and therefore men made a contract or bargain (syntheke, or homologia, are the Greek words most often used) with one another, by which each man undertook to refrain from injuring his neighbour, provided that his neighbour in return would refrain from injuring him" (pp. 9f.). Cf. endvidere **Jellinek** (1960, pp. 201f.) og **Kendall** (1968, pp. 377f.). Dog synes *stoicismen* også at have været af betydning. Dette gælder ikke mindst Ciceros skildring af menneskets naturtilstand, der var en afgørende inspirationskilde for "...the early sixteenth-century juridical humanists" (Tuck, 1989, p. 33).

323

Cf. Gierke (1880, pp. 92ff.) og Gough (1967, pp. 36ff.) for forståelsen af samfundskontrakten i Middelalderen. Gierkes redegørelse er mere tematisk, hvor Goughs redegørelse prioriterer det historisk-kontinuerlige.

324

Cf. Gough (1967, p. 37f.).

statsmagtens begrundelse. Det var særligt forholdet mellem (i) den aristoteliske forståelse af samfundets naturlighed og dets overensstemmelse med menneskets natur og (ii) den augustinske opfattelse af statsmagten som en konsekvens af Faldet, der var et centralt spørgsmål³²⁵. Allerede i begyndelsen af det 14. århundrede møder vi følgelig opfattelser af statsmagtens begrundelse, der har lighed med samfundskontrakten³²⁶. I det 14. og 15. århundrede viser kontraktmotiverne sig at få større indflydelse end den aristoteliske forståelse af statsmagtens organiske nødvendighed. Vi finder derfor også i denne periode tænkere, der i deres overvejelser kommer tæt på ideen om en samfundskontrakt³²⁷. Særligt afgørende er dog fremkomsten af diskussionen om oprindelsen til det organiserede samfund i tilknytning til begrebet *dominium*³²⁸. Begrebet indeholder både forestillingen om retten til regering og ejendom. Efterhånden udskiller spørgsmålet om oprindelsen til regering sig i forhold til spørgsmålet om oprindelsen til ejendom. Dette leder i første omgang til en diskussion om herskerkontrakten, men dernæst til en diskussion om samfundskontrakten. Spørgsmålet meldte sig, hvorledes menneskene konstituerede

325

Cf. Gierke (1880, p. 93) og Gough (1967, p. 38).

326

Gough henviser her til Jean de Paris (John of Paris) og dennes *Tractatus de Potestate Regia et Papali* (1303) og Engelbert af Volkersdorfs *De Ortu et Fine Romani Imperii Liber* (1307-10) (p. 39). Karakteristisk er dog, at der tales om statsmagtens oprindelse ved, at menneskene underordner sig et ordnet fællesskab. Der er således tale om tanker, der har en vis lighed med samfundskontrakten, men dog endnu overvejende er af herskerkontraktuel karakter.

327

Der kan her henvises til William af Okkam, hvis ideer dog overvejende har herskerkontraktuel karakter. Marsilius af Padua er af større betydning. Dette er tilfældet, ikke blot fordi vi her møder ansatser til en samfundskontrakt (cf. Michaelis (1965, p. 54), men også fordi hans hovedværk *Defensor pacis* (1324) blev udgivet i oversættelse i London i 1535. Hooker har angiveligvis været bekendt med det (Michaelis, 1965, p. 54). Endelig er der **Nikolaus af Kuses** *De Concordia Catholica* (1431), hvor han argumenterer for det folkelige samtykke ved lovgivningen. Han nærmer sig dermed en kontraktuel argumentation. Cf. endvidere **Gough** (1967, pp. 40f.) for en mere udførlig gengivelse.

328

Cf. Gierke (1880, p. 93) og Gough (1967, p. 42).

sig til en enhed, der kunne indgå i dette kontraktuelle forhold til herskeren³²⁹. Forestillingen om en fornuftsbegrundet viljesakt ved dannelsen af fællesskaber banede sig vej igennem disse diskussioner³³⁰. Som følge af disse diskussioner møder vi i det 15. århundrede forestillinger, der nærmer sig senere samfunds- og herskerkontrakter³³¹, om end der gjorde sig en vis uklarhed gældende i forståelsen af disse. Skønt forståelsen af samfundskontrakten fortsat var i sin vorden, var den dog almindelig anerkendt ved udgangen af middelalderen³³².

329

Cf. Gough: "There began to arise, in fact, the conception of a social contract proper, explaining the origin of society itself, and antecedent to the contract of submission, by which that society established a government over itself" (1967, p. 42).

330

Cf. Gierke (1880, pp. 95f.).

331

Gough henviser her til Aeneas Sylvius Piccolominis De Ortu et Autoritate Imperii Romani fra midten af det 15. århundrede (1967, p. 44).

332

Gierke taler om, at forestillingen om en samfundskontrakt, der danner grundlag for det statslige fællesskab, allerede var kommet til udtryk i Middelalderen om end ikke udfoldet til fulde. Der peges endvidere på individualismen som et element i disse kontraktuelle overvejelser. "Der Gedanke, dass die Basis der staatlichen Gemeinschaft ein Gesellschaftsvertrag sei, war somit schon im Mittelalter zum Ausspruch gelangt. Doch blieb er im Ganzen ohne weitere Entwicklung. Nur vereinzelt brachen sich bereits seine individualistischen Konsequenzen Bahn, indem historisch das isolierte Individuum vor die Gemeinschaft gestellt und zugleich logisch alle Gemeinschaft aus dem Individuum hergeleitet wurde" (1880, p. 96). **Gough** giver udtryk for en lignende opfattelse, idet han siger, at det ved udgangen af Middelalderen var en udbredt opfattelse, at statsmagten havde sin grund i et kontraktuelt forhold, der var indgået af individer i en førststatslig naturtilstand: "...by the end of the Middle Ages it was an accepted belief that the state originated in a contract of society, and since it is by contract that individuals enter into partnership together, this doctrine seemed to cohere well with the notion that in the 'state of nature' that preceded society the world was populated by entirely independent individuals" (1967, p. 44). Gough betoner dog, at skønt der således må siges at være tale om, at samfundskontrakten har middelalderlige rødder, så adskiller den sig dog fra den moderne ved bl.a. ikke at betone individualismen i samme grad (idem, pp. 47.50). **Jellinek** gør her den opfattelse gældende, at skønt der kan tales om ansatser til samfundskontrakten i Middelalderen, så må det dog betones, at den egentlige samfundskontrakt har en sådan betoning af individet, at denne ville være opfattet som hæretisk i Middelalderen (1960, p. 204f.). Også **Michaelis** fremhæver, at individualismen i samfundskontrakten gør, at vi kun finder ringe spor af den i Middelalderen (1965, p. 54).

6.1.2. Samfundskontrakten i det sekstende århundrede

Ved indgangen til og i det 16. århundrede møder vi flere kontraktuelle overvejelser. Karakteristisk er dog, at der fokuseres på spørgsmålet om øvrighedens grænse og modstandens legitimitet. Der fokuseres derfor ikke på den egentligt samfundskontraktuelle problemstilling. Dog betyder denne fokusering på herskerkontraktuelle problemstillinger, at spørgsmålet om statsmagts oprindelse også trænger sig på³³³. Vi møder således også i det sekstende århundrede overvejelser, hvor forestillingen om samfundskontrakten anes.

Et af de tidligste eksempler på dette er den italienske teolog Marius Salamoniuss' *De Principatu libri septem* (1544)³³⁴. Afledt af en diskussion om det herskerkontraktuelle forhold mellem folket og øvrigheden debatteres statsmagts natur og oprindelse. Salamoniuss kommer her ganske tæt på en samfundskontrakt.

Philosopher. If the state (*civitas*) is nothing but a kind of civil partnership (*civilis quaedam societas*), is any partnership ever formed without contracts (*contrahiturne societas ulla sine pactionibus*)?

333

Cf. Gough (1967, p. 51). Gierke giver udtryk for samme opfattelse, når han siger: "Diese im Mittelalter ausgebildete Theorie [i.e. ideen om herskerkontrakten] blieb in den folgenden Jahrhunderten nicht nur unerschüttert, sondern wurde mehr und mehr ein essentieller Bestandtheil der gesammten naturrechtlichen Staatslehre. Im sechszehnten und im beginnenden siebzehnten Jahrhundert wurde sie nicht nur von den "Monarchomachen" ihrem ganzen System zu Grunde gelegt und von den kirchlichen Schriftstellern ausführlich begründet [Gierke henviser her blandt andet til Melanchthon og Hooker!]: sie wurde auch sonst von Politikern und Juristen der verschiedensten Richtung adoptiert, von Bodinus als selbstverständliche Basis festgehalten, von den ältesten Lehrern des positiven deutschen Staatsrechte aufgenommen und selbst von den meisten Vorkämpfern einer unumschränkten Fürstenmacht nicht angetastet. Seitdem danne Grotius, Hobbes, Pufendorf und Thomasius alles Herscherrecht auf den Unterwerfungsvertrag gegründet hatten, wurde die Vertragsgrundlage der Staatsgewalt zum feststehenden Dogma" (1880, pp. 80f.). Gierke understøtter sine udsagn med talrige henvisninger til primærlitteraturen.

334

Cf. Michaelis (1965, p. 55), Gough (1967, pp. 47f.) og Kendall (1968, p. 378) for en mere udførlig gengivelse.

Lawyer. No, there must be contracts, either tacit or express.

Phil. May not these contracts be rightly called the laws of the partnership?

Lawy. Doubtless, but what has this to do with the people, which cannot be pledged to itself?

Phil. Nor is a partnership pledged to itself, but the partners are pledged to one another (*nec societas sibimet obligatur, sed ipsi inter se socii*). Tell me, does a partnership exist before it is formed?

Lawy. No.

Phil. Can it be formed before the partners agree upon the conditions?

Lawy. Certainly not³³⁵.

Det er i særlig grad Reformationen, der afstedkommer disse overvejelser. Dette skyldes, at der i en række sammenhænge bliver tale om, at religiøse minoriteter kommer i et konfliktforhold til den herskende statsmagt³³⁶. Vi kan ikke her udfolde alle disse teorier i deres helhed (da de falder udenfor det direkte spørgsmål om samfundskontrakten), men vil dog minde om hovedtrækkene. Det er blandt særlige grupper, at disse kontraktforestillinger træder tydeligst frem. En sådan gruppe er de franske *huguenotter*³³⁷. Særligt er det skriftet *Vindicae contra Tyrannos* (1579), der

335

Gengivet efter Gough (1967, p. 47f.).

336

Gough polemiserer imod den opfattelse, at det er et individualistisk træk ved den protestantiske teologi, der fremmer en tilsvarende indenfor politiske problemstillinger. Når kontrakttanken debatteres livligt i det sekstende århundrede, skal det snarere tilskrives religiøse konfliktforhold (1967, pp. 49f.). Gierke repræsenterer en lignende forståelse, idet han taler om, at Middelalderens folkesuverænitetstestillinger oplever en "*Wiederbelebung*" i reformationsperioden som følge af den forekommende undertrykkelse af afvigende bekendelser (1880, p. 143).

337

Cf. Gough for en mere udførlig beskrivelse af huguenotternes position (1967, pp. 51ff.).

angiver karakteristiske opfattelser for denne gruppe. De opfattelser, der kommer til udtryk i dette skrift, er sammen-faldende med en række samtidige synspunkter³³⁸. Forfatteren diskuterer legitimiteten af modstand mod den øvrighed, der handler mod den guddommelige lov. I besvarelsen af dette taler skriftet om to pagter eller kontrakter. Den første pagt er mellem (i) Gud og (ii) kongen og folket. Denne pagt har ikke direkte betydning i spørgsmålet, men er væsentlig for forfatterens påstand om, at folket fortsat har et kontraktuelt ansvar selv om kongen måtte bryde sit. Den anden kontrakt fremhæver gensidigheden mellem kongens og folkets rettigheder og pligter. Der gør sig således et regulært herskerkontraktuelt forhold gældende, hvorfra retten til modstand mod den tyranniske øvrighed afledes³³⁹. Dog finder vi ikke en egentlig samfundskontrakt i dette skrift³⁴⁰.

En anden gruppe, som vi må henvise til, er de såkaldte *monarchomacher*³⁴¹. Særligt interessant er her den spanske jesuit Juan Marianas *De Rege et Regis Institutione* (1599)³⁴². Vi kommer her meget tæt på skildringen af en samfundskontrakt. Mariana skildrer en førststatslig tilstand og beskriver, hvorledes det menneskelige afkoms svaghed og forsvarsløshed nødvendiggør dannelsen af et fællesskab. Som følge heraf dannes der først byer og siden konstituering af konger. Marianas skildring er det tætteste, vi kommer på en egentlig socialkontrakt indenfor denne gruppe³⁴³.

338

Cf. Gough (1967, pp. 51ff.). Forfatteren til *Vindicae* er behæftet med en vis usikkerhed (cf. Gough, p. 54 (note 2)).

339

Cf. Gough for en mere udførlig gengivelse samt en diskussion med Allen om, hvorvidt der er tale om en egentlig kontrakt i dette skrift (1967, pp. 54ff.).

340

Cf. Gough: "Social contract proper there is certainly none in the *Vindicae*..." (1967, p. 57).

341

Cf. e.g. Gierke (1880, pp. 143ff.), Figgis (1907, pp. 133ff.) og Gough (1967, pp. 59ff.) for en nærmere beskrivelse af denne gruppe, end vi kan give her.

342

Cf. Gough (1967, pp. 61ff.) og Kendall (1968, p. 378).

343

Det er bemærkelsesværdigt, når Gough kan sige om disse *monarchomacher*, at "... it is clear that by the end of the sixteenth century the writings of the *Monarchomachi*, Protestant and Catholic, had done much to popularize the conception of a contract of

Den sidste gruppe, vi vil nævne, er en gruppe spanske teologer³⁴⁴. *Huguenotternes* og *monarchomachernes* overvejelser udsprang af konkrete politiske omstændigheder. For denne gruppe spanske teologer er der i højere grad tale om en akademisk tænkning, der ikke i samme grad udsprang af aktuelle politiske omstændigheder. Franciscus Vitoria (1485-1546), Luis Molina (1535-1601) og Francisco Suarez (1548-1617) er de fremmeligste repræsentanter for denne gruppe. Vi kan ikke her gå nærmere ind på dem. Dog er det afgørende, at vi her møder forestillinger, der kommer ganske tæt på forestillingerne om en samfundskontrakt og udøvede en betydelig indflydelse³⁴⁵.

Den sidste person, vil vi henlede opmærksomheden på, er den reformerte teolog

government, and also some of the individualist ideas of the origin of the state which naturally found expression on a social contract, even if they had not yet worked out the distinctions which later writers drew between these two kinds of contract, or all the implications of a contractarian theory of the state" (1967, p. 62).

³⁴⁴

Cf. Gough (1967, pp. 67ff.).

³⁴⁵

Gierke fremhæver denne gruppes betydning i kraft af reaktionen på Reformationen. Reformationens hovedskikkelser, Luther, Melanchthon, Zwingli og Calvin betonedede alle i særlig grad statsmagtens guddommelighed. Gierke taler om at reformatorerne "...den theokratischen Gedanken mit Energie von Neuem belebte" (p. 64). Her overfor betonedede flere dominikanere og jesuitter statsmagtens naturlighed. Dette blev gjort, ikke blot for at betone statsmagtens forskellighed fra kirken, men også for at fremhæve dens underordnethed i forhold til denne (1880, pp. 64ff.). Gierkes vurdering af denne gruppes reaktion på reformatorerne er utvivlsomt korrekt. Dette betyder dog ikke, at disse katolske teologer forstod reformatorerne korrekt. Som vi har set, stemmer det ikke overens med Luthers og Melanchthons opfattelse at tale om en teokratisering af statsmagten. Skønt der ikke er tale om en teokratisering af statsmagten hos Luther og Melanchthon, kan denne gruppe af katolske teologer naturligvis godt have forstået det på denne måde. Gierke selv synes også at vægtlægge det "teokratiske" element hos fx Luther og Melanchthon, så der bliver tale om en mistolkning af dem. Luther og Melanchthon talte om et samtidigt guddommeligt og naturligt lag ved statsmagten. Der var ikke tale om nogen eksklusiv teokratisering af statsmagten. Cf. også **Gierke** for særligt Suarezs afgørende betydning, som repræsentant for et naturretsligt begrundet politisk system (1954, p. 277). Også **Welzel** (1962, pp. 108f.), **Gough** (1967, pp. 67ff.), **Crowe** (1977, pp. 214ff.) og **Skinner** (1978, 2, pp. 154ff., 174ff.) fremhæver denne gruppes afgørende indflydelse i det 17. århundrede. En videre redegørelse for denne katolske reaktions betydning for de naturretslige statsteoriens udvikling falder desværre udenfor vores anliggende i denne afhandling.

George Buchanans *De Jure Regni apud Scotos* (1579)³⁴⁶. Buchanan's ideer har stor lighed med Mariana. Buchanan beskriver en førststatslig tilstand (der ganske vist ikke kaldes naturtilstand), hvor mennesket lever ensomt og lovløst. Mennesket føres derpå ind i et fællesskab med hinanden. Motiveringen til dette fællesskab er dog ikke utilitaristisk, men er afledt af menneskets natur. Skønt Buchanan kommer tæt på en samfundskontrakt, må den dog fortsat siges ikke at være kommet til udfoldelse³⁴⁷.

Man må overhovedet sige, at forestillingen om en samfundskontrakt var en ganske udbredt idé ved udgangen af det sekstende århundrede³⁴⁸. Dog består der nogle afgørende forskelle mellem ideen, som den gjorde sig gældende i det sekstende århundrede og den opfattelse, som kan kaldes den moderne³⁴⁹. Disse forskelle

346

Cf. Michaelis (1965, p. 56), Gough (1967, pp. 63f.) og Kendall (1968, p. 378) for en mere udførlig gengivelse.

347

"We can hardly say, therefore, that there is a definite social contract in Buchanan; but in making society originate in the deliberate action of individuals who had hitherto lived solitary lives, he adopts a position which is well on the way towards it" (Gough, 1967, p. 63).

348

For de personer der er hovedansvarlige i denne afhandling, i.e. Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker, er det alene Hooker, der afspejler denne situation. Det er derfor også forståeligt, når Gough om Hooker kan sige, at han opsummerede det sekstende århundredes diskussion om samfundskontrakten, og beskriver Hooker som den kanal, hvor igennem den "kontinentale" tænkning kom til England. Gough siger, at det er i Hooker's Laws ... "... with its judicious combination of views derived from various sources, classical, medieval, and contemporary, the state of political thought at the end of the sixteenth century is significantly revealed (...) ... he was one of the first Englishmen to use contractarian phraseology, and the vehicle by whom much continental political theory reached this country". Denne opfattelse af Hooker vil vi ikke anfægte. Dog er det blot vigtigt, at Hooker selv har lighed med denne diskussion, også ved ikke at have en egentlig samfundskontrakt. Som vi har set det, har Hooker (i lighed med flere øvrige positioner i det sekstende århundrede) en opfattelse af menneskets oprindelige dannelse af fællesskaber, der kommer tæt på en samfundskontrakt uden dog egentlig at være det (cf. 5.2.2.2.). Samfundskontrakten ligger fortsat i kim hos Hooker. Hooker er dog den af denne afhandlings hovedpersoner, der kommer tættest på en direkte betydning for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten.

349

Kendall har derfor også ret, når han kan sige: "...a vast chasm yawns between Salmonius, Mariana, and Buchanan, on the one hand, and Hobbes, Locke, and

betyder også, at selv om der var en række samfundskontraktuelle forestillinger i det sekstende århundrede, så var den dog endnu ikke kommet til udfoldelse. Dette skete først med Hobbes' "Leviathan". Vi vil derfor nu vende os mod den egentligt moderne idé om samfundskontrakten.

6.2. Den moderne samfundskontrakt

Ved redegørelsens for den moderne idé om samfundskontrakten vil vi fremhæve de træk, der særligt karakteriserer "det moderne". Vi vil først spørge til den moderne forståelse af den naturlige lov og rettighed ("*natural right*"), dernæst til statsmagtens legitimitet. Vi vil her koncentrere os om Grotius' "*De Iure Belli ac Pacis*" (1625) og Hobbes' "*Leviathan*" (1651), da disse er de klassiske overgangsskikkelser til den moderne forståelse.

6.2.1. Forståelsen af den naturlige lov og rettighed

Forståelsen af den moderne samfundskontrakt kan ikke adskilles fra den radikale ændring i forståelsen af den naturlige lov og rettighed, der sker i denne periode. Vi vil derfor først vende os mod dette skift og i generelle bemærkninger antyde forudsætningerne for dette skift.

Når vi vender os mod den moderne forståelse af den naturlige lov, kan der peges på en række tidligere og samtidige sammenhænge, som den moderne forståelse dels er afhængig af, dels har en stor grad af lighed med. Samtidig består der dog også en række afgørende forskelle, der udskiller den moderne forståelse fra de foregående opfattelser. Det er særligt forestillingen om den naturlige lovs gyldighed uafhængig af det teologiske grundlag og ideen om individuelle rettigheder ("*natural rights*"), der karakteriserer det moderne.

Der gør sig en række forhold gældende som baggrunden for den moderne forståelse

Rousseau, on the other. The former, though they posited "prepolitical" men, conceived of them as possessing duties and rights under divine and natural law; far from insisting upon the "prepolitical" condition as "natural" in contrast to the political condition, which is a human artifact, they deemed the political condition the more natural of the two because it is necessary for man's perfection and because ultimately it is the handiwork of God" (1968, pp. 378f.).

af den naturlige lovs uafhængighed af den teologiske argumentation. En af grundene synes at ligge i den historiske begrundelse. Som vi anførte ovenstående (cf. 6.1.2.), var det religiøse grupperes konflikt i forhold til den gældende statsmagt, der var en dominerende grund til intensiveringen af kontraktteoriene i det sekstende århundrede. Det er til dels samme årsag, der må peges på, når vi spørger til årsagen til opgøret med den naturlige lovs teologiske begrundelse. Stridende konfessioners forskellige forståelse af den naturlige lov og krav på, at netop deres forståelse var den korrekte, betød, at spørgsmålet om den naturlige lovs almengyldighed (i.e. konfessionelle uafhængighed) blev stadigt mere påtrængende³⁵⁰.

En anden afgørende forudsætning for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten er fremkomsten af de moderne naturvidenskaber. Det er særligt de matematiske videnskaber og de analytiske og syntetiske teorier, der gør sig gældende. Fremkomsten af disse videnskaber betyder, at naturretstænkningens hidtidige begrundelse skifter. Naturretten begrundes ikke længere teologisk, men derimod deduktivt. Sammenhængende hermed sker der et skift i natur- og fornuftsforståelsen. Tanken om mennesket som fornuftigt af natur, dvs. som et fornuftsvæsen og den dermed forbundne opfattelse af dets sociale og politiske væsen og indsigt i den naturlige lov, opretholdes ikke længere. Naturen forstås i lyset af de frembrydende naturvidenskabelige teorier, ligesom også fornuften forstås herudfra. Fornuften forstås som kalkulatív³⁵¹.

350

Cf. Welzel (1962, p. 110f.). Ilting antyder samme opfattelse, idet han hævder, at det epokale skift mellem den senskolastiske og moderne forståelse af den naturlige lov kun i sekundær forstand er udtryk for en udvikling i forståelsen af den naturlige lov. Det er primært en socialhistorisk begivenhed, idet rollen som de førende i anvendelsen og udbyggelsen af den naturlige lov overgik fra teologerne til juristerne og filosofferne (1982, p. 73). Iltings iagttagelse forklarer dog ikke grunden til dette socialhistoriske skift.

351

Welzel peger også på den naturvidenskabelige udvikling og fremhæver denne udviklings betydning for den moderne naturretstænkning (1962, pp. 112f.). Welzel peger endvidere på den afgørende forskel, der dermed fremkommer mellem Grotius og Hobbes, idet Grotius ikke knytter an til disse naturvidenskabelige teorier i samme omfang som Hobbes. "In den Naturrechtslehren des Grotius und Hobbes standen darum zugleich zwei verschiedene Typen der Sozialwissenschaft einander gegenüber.

Som den sidste begrundelse for fremkomsten af den moderne naturret vil vi nævne den idehistoriske sammenhæng, som den moderne naturretstænkning udspringer af. Det er her særligt vigtigt at fremhæve sammenhængen med skolastikken³⁵². Som nævnt ovenstående gjorde den spanske senskolastik sig kraftigt gældende i den sidste halvdel af det sekstende århundrede. Samtidig hermed gjorde der sig dog også en Aristoteles-renæssance gældende i Italien og Tyskland³⁵³. De moderne naturretstænkere knytter i høj grad an til personer, der er en del af denne senskolastik.

Idet vi rent summarisk har anført nogle af grundene til fremkomsten af den moderne naturret, vil vi nu vende os mere direkte mod de idéer, vi betegner som moderne.

6.2.1.1. Begrundelsen for den naturlige lov

6.2.1.1.1. Hugo Grotius (1583-1645)

Den moderne forståelse af den naturlige lov har Grotius' tanker som grundlag. Den moderne forståelse kan dog ikke siges at være brudt igennem hos Grotius. Dette forhold, at Grotius på en gang ikke er egentligt moderne og dog samtidig udgør

Die eine unterwarf die Natur mit Hilfe der Appetitus-Lehre den teleologischen Kategorien des Geistes; die andere gliederte den Geist den kausalen Naturprozessen ein, wodurch sie ihn mechanisierte und naturalisierte" (Ibid., p. 131). Også **Crowe** fremhæver denne opfattelse, idet han taler om den betydning, det matematiske ideal om vished har for en række naturretstænkere efter Grotius (1977, pp. 230ff.).

³⁵²

Welzel peger dog for Englands vedkommende særligt på nominalismen. Det er særligt den nominalisme, der blev repræsenteret ved Duns Scotus og William af Okkam, der her fik betydning. Welzel peger her på en sammenhæng, der går over Bacon og Hobbes til Locke og Hume (1962, p. 109).

³⁵³

Jf. Welzel (1962, p. 109). Det er overordentligt spændende, at Melanchthon faktisk er den person, der er grunden til denne Aristoteles-renæssance i Tyskland. Udsprunget af Melanchthon gør der sig en indflydelse gældende af højeste betydning for den moderne naturretslige tænkning. Der er en række af de forhold, som karakteriserer Melanchthons tænkning, som vi også møder som karakteristiske for denne senskolastik. Dette forhold kan kun bekræfte, at Melanchthon spiller en væsentlig rolle i denne sammenhæng. Melanchthon er generelt ikke tilregnet den betydning i dette spørgsmål, som retteligt tilkommer ham (cf. "Ekskurs: Melanchthon som bindeled mellem en antik-middelalderlig og Oplysningens naturretstænkning").

grundlaget for den moderne naturretstænkning, viser sig særligt tydeligt ved hans forståelse af den naturlige lovs begrundelse. Vi møder hos Grotius en forestilling, der har lighed med den traditionelle ontologiske begrundelse. Skønt Grotius ikke taler om den naturlige lovs participation i den evige lov, fremhæver han dog et andet karakteristisk træk ved den ontologiske begrundelse, nemlig værensanalogien mellem menneskets natur og den naturlige lov (De Iure Belli, Prol., 9; Prol., 16: nam naturalis iuris mater est ipsa humana natura). I kraft af denne værensanalogi fremhæver Grotius, hvorledes den naturlige lov fremtræder for mennesket som rationelt væsen. Denne rationelle gyldighed fremhæver Grotius så stærkt, at han fremkommer med den meget berømte "ateistiske hypotese". Han hævder her, at naturloven ville have sin gyldighed, selv om det måtte indrømmes, hvad der ikke kan indrømmes uden den højeste grad af forbrydelse, at Gud ikke var til eller, at Han ikke bekymrede sig om menneskets forehavender³⁵⁴.

"Et haec quidem quae iam diximus [i.e. udfoldelsen af menneskets erkendelse af den naturlige lov], locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana" (De Iure Belli, Prol., 11).

I overensstemmelse med sin forståelse af den naturlige lovs rationalitet bestemmer Grotius den naturlige lov som fornuftens forskrift (De Iure Belli, 1, 1, 10, 1: Ius naturale est dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut

354

Om end Grotius med dette udsagn indikerer skiftet til den moderne forståelse af den naturlige lov, var han dog ikke enestående i sin opfattelse. Flere har peget på Grotius' forgængere i Middelalderen. Dette er tilfældet hos bl.a. Gierke (1880, p. 74), Welzel (1962, pp. 93f., 127f.), Crowe (1977, pp. 211ff., 223ff.), Ricken (1994, p. 146) og Wagner (1994, p. 163). Crowe behandler dette udførligt. Han berører antagelsen, at Luther skulle have haft en positiv betydning for Grotius' tese, idet denne antagelse dog afvises med fremhævelse af, at Grotius snarere var påvirket af den spanske senskolastik (Ibid., pp. 214ff.). Det diskuteres endvidere, hvorvidt det var Grotius' intention at adskille den naturlige lov fra den teologiske begrundelse, ligesom der anføres en række af mulige kilder til denne antagelse hos Grotius (Ibid., pp. 223ff.).

necessitatem moralem)³⁵⁵. Forståelsen af den naturlige lovs rationalitet medfører for Grotius to andre væsentlige træk ved den naturlige lov. (i) Den naturlige lov forstås som uforanderlig. End ikke Gud kan ændre den naturlige lov. Dette begrundes med den matematiske evidens, som Grotius peger på ved den naturlige lov. Ligesom Gud ikke kan bevirke, at to gange to ikke skulle være fire, således kan Han heller ikke bevirke, at det virkeligt onde ikke er ondt (De Iure Belli, 1, 1, 10, 5: Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat (...) Sicut ergo ut bis duo non sint quatuor ne ratione a Deo quidem potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est, malum non sit; 1, 1, 17, 2). (ii) Derudover peges der også på den naturlige lovs klarhed (De Iure Belli, Prol., 39) og universelle gyldighed (De Iure Belli, Prol., 40: ...quod ubi multi diversis temporibus ac locis idem pro certo affirmant, id ad causam universalem referri debeat: quae in nostris quaestionibus alia esse non potest, quam aut recta illatio ex naturae principiis procedens, aut communis aliquis consensus. Illa ius naturae indicat, hic ius gentium; 1, 1, 12, 1; 1, 1, 12, 2).

Når Grotius imidlertid ikke kan siges at repræsentere den egentlige moderne forståelse, skyldes dette, at hans overvejelser har karakter af en overgang fra den traditionelle teologiske begrundelse og forståelse af den naturlige lov til en mere profan. Grotius' karakter af "overgang" viser sig ved, at han samtidigt med de anførte ideer taler om, at den naturlige lov har sit grundlag i Guds vilje (De Iure Belli, Prol., 12; 1, 1, 10, 2)³⁵⁶.

355

Grotius' definition af den naturlige lov har en høj grad af lighed med Melanchthons (cf. 3.1.1.). For både Melanchthon og Grotius er der tale om en betoning af den naturlige lovs rationalitet. Begge taler også om, at den naturlige lov har en klarhed og vished, der svarer til den matematiske viden. Denne lighed mellem Melanchthons og Grotius forståelse er hidtil blevet overset. Vi har ikke kunnet finde litteratur der påpeger dette forhold. Denne lighed bekræfter den opfattelse, vi tidligere har gjort gældende, at Melanchthon synes at have haft en hidtil overset betydning for opkomsten af den moderne naturretstænkning. Cf. endvidere "Ekskurs: Melanchthon som bindeled mellem en antik-middelalderlig og Oplysningens naturretstænkning" for yderligere kommentarer om denne sammenhæng.

356

Ved denne dobbelthed, der kommer til udtryk ved dels den ontologiske begrundelse, dels den voluntaristiske, fremkommer der en tydelig lighed med Melanchthons forståelse. Ligheden mellem Melanchthon og Grotius viser sig altså også i deres

Idet vi således har gengivet nogle af de træk ved Grotius' forståelse, der har væsentlig betydning for vores anliggende, vil vi nu vende os mod en tænker, der i sine overvejelser har været meget afhængig af Grotius, nemlig Hobbes. Hos Hobbes bryder den egentligt moderne forståelse igennem³⁵⁷.

6.2.1.1.2. Thomas Hobbes (1588-1679)

Hos Hobbes finder vi ingen spor af hverken den ontologiske eller voluntaristiske begrundelse for den naturlige lov. Hos Hobbes må man snarere tale om en deduktiv begrundelse. Den naturlige lov udspringer hos Hobbes af de naturlige rettigheder. Hans forståelse af de naturlige rettigheder og den naturlige lov er derfor nært forbundne med hans forståelse af samfundskontrakten, som vi vil redegøre for nedenstående. Vi vil foreløbig koncentrere os om hans forståelse af den naturlige lov.

For Hobbes er det afgørende at betone forskellen mellem de naturlige rettigheder og den naturlige lov. Umiddelbart efter hans skildring af naturtilstanden (cf. nedenstående) redegører han for sin forståelse af den naturlige rettighed og naturlige lov. Den naturlige rettighed forstås som den ret, den enkelte har til at forsvare sit eget liv (EW 3, 116.276)³⁵⁸.

"The right of nature, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own judgment, and

begrundelse af den naturlige lov. Cf. endvidere 3.1.1.1.

³⁵⁷

Således også Iltting: "Wie gross daher die Bedeutung des Hugo Grotius für das moderne Völkerrecht, bei aller abhängigheit von der spanischen Spätscholastik, auch sein mag, als Begründer des modernen Naturrechts verdient er nicht genannt zu werden, falls von einer spezifisch neuzeitlichen Theorie des Naturrechts die Rede ist. Diese Ehre gebührt vielmehr demjenigen, den Gierke einst geradezu als den Zerstörer des Naturrechts glaubte bezeichnen zu sollen: Thomas Hobbes" (1983, p. 75). Cf. endvidere (Ibid., pp. 76f., 82).

³⁵⁸

Henvisninger er til bind og sidetal i den nuværende standardudgave (Molesworth udgaven) for Hobbes' tekster (cf. bibliografien).

reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto" (EW 3, 116).

Den naturlige lov forstås derimod som en forskrift, der forbyder mennesket at gøre noget, der er ødelæggende for hans liv eller, som fjerner mulighederne for at forsvare det.

"A law of nature, *lex naturalis*, is a precept or general rule, found out by reason, by which man is forbidden to do that, which is destructive of his life, or taket away the means of preserving the same; and to omit that, by which he thinket it may be best preserved" (EW 3, 116f.)

Sondringen her imellem tillægges væsentlig betydning (EW 3, 117.276).

"For though they that speak of this subject, use to confound jus, and lex, right and law: yet they ought to be distinguished; because right, consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas law, determineth, and bindeth to one of them: so that law, and right, differ as much, as obligation, and liberty; which in one and the same matter are inconsistent" (EW 3, 117).

Denne sondring danner grundlag for Hobbes bestemmelse af fjorten naturretssætninger, der sammenfattes i den gyldne regel (cf. nedenstående). Den naturlige rettighed er grundlaget. Ud fra denne bestemmes de naturretssætninger, der skal værne om det enkelte menneskets naturlige rettigheder. Det er i denne forstand, at man kan tale om den naturlige lovs deduktive grundlag hos Hobbes. Den naturlige lov har karakter af deduktive slutninger, der udledes af de naturlige rettigheder. I denne forståelse knytter Hobbes an til de nye naturvidenskaber (EW 3, 35ff.) og den ændring, der sker i fornuftsforståelsen i denne periode (EW 3, 29ff.). Vi kan således iagttage, hvorledes Hobbes anvender en analytisk-syntetisk tilgang til beskrivelsen af den naturlige lov. Han analyserer sig til den naturlige lovs

fundamentale præmisser og foretager på den baggrund en redegørelse for den naturlige lov. Den nye fornuftsopfattelse viser sig ved, at Hobbes tillægger fornuften en kalkulatv karakter. Dette viser sig tydeligt ved Hobbes' definition af fornuften. "Out of all which we may define, that is to say determine, what that is, which is meant by this word reason, when we reckon it amongst the faculties of the mind. For reason, in this sense, is nothing but reckoning, that is adding and subtracting" (EW 3, 30). Denne kalkulative karakter ved fornuften viser sig også ved Hobbes' bestemmelse af fornuftens brug.

"The use and end of reason, is not the finding of the sum and truth of one, or a few consequences, remote from the first definitions, and settled significations of names, but to begin at these, and proceed from one consequence to another. For there can be no certainty of the last conclusion, without a certainty of all those affirmations and negations, on which it was grounded and inferred" (EW 3, 31)³⁵⁹.

Menneskets natur og fornuft opfattes ikke som forbundne, men som adskilte. Fornuften er ikke længere forbundet med menneskets væsen. Menneskene er derfor også i stand til at bestemme fornuftige naturlove, der kan værne om deres individuelle rettigheder til trods for, at de grundlæggende er af egoistisk natur.

Disse bemærkninger om forholdet mellem den naturlige rettighed og naturlige lov griber dog til dels ind over spørgsmålet om indholdsbestemmelsen af den naturlige lov. Vi vil derfor nu vende os mod denne.

6.2.1.2. Indholdsbestemmelsen af den naturlige lov

Når vi stiller spørgsmålet om indholdsbestemmelsen af den naturlige lov til de

359

Ligheden med den kartesianske metode er påfaldende. Ligesom René Descartes (1596-1650) ved sin metodiske tvivl opstillede grundlaget for en sikker viden, således var det Hobbes' ønske at opstille grundlaget for en sikker viden om det politiske. Denne parallelitet til Descartes eksemplificerer, hvorledes Hobbes var afhængig af den samtidige naturvidenskab og fornuftsforståelse.

personer, der repræsenterer den moderne forståelse, fremtræder særligt forestillingen om de naturlige rettigheder som afgørende. Vi vil derfor særligt fokusere på forestillingen om de naturlige rettigheder³⁶⁰.

6.2.1.2.1. Naturlige rettigheder

Ideen om menneskets naturlige rettigheder var ikke nogen ny idé. Forestillingen var tidligere blevet fremført, men blev genoplivet ved en række personer ved udgangen af det sekstende århundrede. Det var dog særligt Grotius, der genoplivede forestillingen om de naturlige rettigheder³⁶¹. Via Grotius over Hobbes skulle denne forestilling få afgørende betydning for den moderne naturretstænkning³⁶².

360

Ved Grotius gør der sig endvidere et væsentligt træk gældende ved hans formulering af konkrete naturretssætninger. Der består i dette anliggende en væsentlig lighed med Melanchthon. En redegørelse for disse partikulære naturretssætninger ville dog føre for vidt i denne sammenhæng, da det er et grundanliggende i "De Iure Belli". En nærmere redegørelse for dette partikulære indhold er ikke nødvendigt for afhandlingens anliggende. Cf. endvidere "Ekskurs: Melanchthon som bindeled mellem en antik-middelalderlig og Oplysningens naturretstænkning".

361

Det er særligt Tuck (1989), der har vist, at denne idé har rødder i Skolastikken, hvorledes den fortrænges under Renæssancen, men genoplives ved slutningen af det sekstende århundrede. Tuck viser også, hvordan det er særligt Grotius, der genopliver denne forestilling, og hvordan Hobbes knytter an til Grotius.

Der består dog her en sproglig problemstilling, der skyldes, at det engelske *right* ikke finder nogen direkte ækvivalent på hverken latin, tysk eller dansk. Det latinske *ius* lader sig oversætte med både *law* og *right*. Dette indebærer naturligvis nogle grundlæggende problemer, når man (som Tuck) stiller spørgsmålet om de idéhistoriske rødder til forestillingen om "natural rights". I en række tilfælde må det bero på en tolkning, om det latinske *ius* skal forstås som *law* eller *right*. Problemstillingen melder sig også, når vi skal gengive forståelsen af disse "natural rights" i denne afhandling. Hverken det danske *ret* eller *rettighed* dækker dette *right* til fulde. For ikke at give anledning til misforståelser benytter vi dog begrebet *rettighed*. Når vi i afhandlingen i øvrigt anvender begrebsparret den *naturlige ret* eller *naturretstænkning*, anvender vi dette synonymt med *lov*.

362

Forestillingen om den naturlige rettighed betyder, at tanken om moralske pligter træder tilbage for forestillingen om individets rettigheder. Kendall formulerer det rammende, når han siger: "One might say that the contract theorists divested the word "right" of any moral connotations whatever: Exercising my right of self-preservation, I enter society, or remain in it, because it seems, from a strictly "selfish"

6.2.1.2.1.1. Hugo Grotius

Grotius udfoldede sine ideer om menneskets naturlige rettigheder i en række skrifter³⁶³. Vi vil dog holde os til "*De Iure Belli*". Grotius foretager her en væsentlig omtolkning af indholdet i den naturlige lov. Den naturlige lovs indhold bestemmes som respekten for andres naturlige rettigheder³⁶⁴. De naturlige rettigheder gælder flere områder. Dog er det særligt to områder, hvor denne tanke viser sig. Det er dels i spørgsmålet om ejendomsretten, dels ved indgåelse af samfundskontrakten. Grotius kan således tale om, at den naturlige ret(tighed) (*ius naturale*) foreskriver, at den ejendom (*dominium*), der har sin grund i menneskets vilje, ikke kan tages fra dette menneske mod dets vilje³⁶⁵.

"Sciendum praeterea, ius naturale non de iis tantum agere quae citra voluntatem humanam existunt, sed de multis etiam quae voluntatis humanae actum consequuntur. Sic dominium, quale nunc in usu est, voluntas humana introduxit: at eo introducto nefas mihi esse id arripere te invito quod tui est dominii ipsum indicat ius naturale" (*De Iure Belli*, 1, 1, 10, 4).

Grotius' overvejelser over ejendomsretten retter sig mod oprindelsen af den private ejendomsret. Til forklaring heraf knytter han an til den oprindelige fælles ejendomsret. Grotius taler om, at umiddelbart efter skabelsen og atter umiddelbart efter Syndfloden gav Gud den menneskelige race en generel rettighed til alle ting af

point of view, the best "means" at my disposal for preserving my life" (1968, p. 377).
³⁶³

Cf. Tuck for en gengivelse af Grotius' forestilling om de naturlige rettigheder i skrifterne ud over *De Iure Belli* (1989, pp. 58ff.).

³⁶⁴

Cf. Tuck (1989, pp. 72f.).

³⁶⁵

Skønt forestillingen om menneskets naturlige rettigheder må siges at være et moderne træk, er det væsentligt at vi allerede finder denne idé hos Melanchthon (cf. 3.1.2.2). Dette forhold synes at bekræfte, at der er en væsentlig sammenhæng mellem Melanchthon og Grotius.

en lavere natur. Mennesket kunne tage, hvad det behøvede for at dække sine behov. Denne universelle rettighed tjente den private ejendomsrets formål. Dette begrundede Grotius med, at hvad den enkelte måtte have taget for at dække sit behov, ikke kan tages fra denne person uden ved en uretfærdig handling.

"Deus humano generi generaliter contulit ius in res huius inferioris naturae statim a mundo condito, atque iterum mundo post diluvium reparato (...) Hinc factum ut statim quisque hominum ad suos usus arripere posset quod vellet, et quae consumi poterant consumere. Actualis usus universalis iuris erat tum vice proprietatis. Nam quod quisque sic arripuerat, id ei eripere alter nisi per iniuriam non poterat" (De Iure Belli, 2, 2, 2, 1).

Grotius beskriver dernæst, hvordan denne simple livsform ikke fortsatte. Bortset fra enkelte grupper er denne livsform ikke fortsat. Dette begrundede Grotius i opkomsten af menneskets evne til fremstille diverse ting, hvilket medførte en udveksling af varer og derpå følgende rivalisering (De Iure Belli, 2, 2, 2, 2). Endvidere pegede Grotius på menneskets ambitioner og menneskeslægtens bosættelser i forskellige lande (De Iure Belli, 2, 2, 2, 3). Dette danner grundlaget for opkomsten af den private ejendomsret. Grotius forestiller sig ikke, at mennesket kan tilegne sig ejendommen ved en ren viljeshandling. Ejendommen må have sin grund i en gensidig aftale (*pactum*). Grotius forestiller sig, at menneskene har aftalt, at hvad den enkelte tager i besiddelse, det skulle være vedkommendes ejendom. Vi møder altså en *kontraktmæssig begrundelse* for den private ejendomsret.

"Simul discimus quomodo res in proprietatem iverint: non animi actu solo; neque enim scire alii poterant, quid alii suum esse vellent, ut eo abstinerent; et idem velle plures poterant: sed pacto quodam aut expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem. Simulatque enim communio displicuit, nec instituta est divisio, censeri debet inter omnes convenisse, ut quod quisque occupasset id

proprium haberet" (De Iure Belli, 2, 2, 2, 5).

Idet Grotius således har begrundet opkomsten af den private ejendomsret, udfolder han en række områder, hvor denne naturlige rettighed bliver afgørende (De Iure Belli, 2, 2, 3-24). Vi kan ikke her udfolde dette nærmere.

Denne idé om menneskets naturlige rettigheder er afgørende ved Grotius' begrundelse af statsmagten. Statsmagtens begrundelse ligger i dens beskyttelse af disse rettigheder. Grotius taler derfor også om, at mennesket indgår en kontrakt med hinanden for at beskytte deres rettigheder³⁶⁶.

6.2.1.2.1.2. Thomas Hobbes

For Hobbes er forestillingen om menneskets naturlige rettigheder ligeledes et væsentligt anliggende. De har dog en anden karakter hos ham, end den vi mødte ved Grotius. Den naturlige rettighed er radikalt egoistisk. Hobbes overvejelser adskiller sig endvidere ved ikke at være optaget af spørgsmålet om ejendomsretten. For Hobbes er spørgsmålet om de naturlige rettigheder endnu mere grundlæggende. De naturlige rettigheder hos Hobbes angår menneskets fundamentale beskyttelse af sit eget liv. Den fundamentale naturlige rettighed, som danner grundlaget for hele Hobbes' forståelse af de naturlige love og samfundskontrakten, er forestillingen om, at ethvert menneske har en ret til at beskytte sit eget liv (EW 3, 116).

For de naturlige love viser dette sig også tydeligt, når vi ser på indholdet af disse. Hobbes tillægger de to første naturlige love særlig vægt. Den første lov byder mennesket at søge fred (EW 3, 117). Denne naturlige lov er direkte begrundet i menneskets naturlige ret. Netop fordi mennesket i naturtilstanden har en naturlig ret til at bruge alle ting til at beskytte sit eget liv, opstår der uvægerligt en uholdbar situation. Der er i denne tilstand ikke nogen sikkerhed for mennesket. Fornuften byder derfor mennesket at søge fred, om det på nogen måde er muligt. Hvis det ikke er muligt, da bør det forsvare sig selv. Hobbes angiver dermed den nære sammenhæng mellem den naturlige lov og rettighed. Mennesket skal alene følge den

³⁶⁶

Cf. 6.2.3.2.1.1.

naturlige lov (fornuftens påbud om at søge fred), hvis dette ikke strider mod den endnu mere fundamentale naturlige ret (at forsvare sit liv).

"And therefore, as long as this natural right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man, how strong or wise soever he be, of living out the time, which nature ordinarily alloweth men to live. And consequently it is a precept, or general rule of reason, *that every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war.* The first branch of which rule, containeth the first, and fundamental law of nature; which is, *to seek peace, and follow it.* The second, the sum of the right of nature; which is, *by all means we can, to defend ourselves*" (EW 3, 117).

Hobbes fortsætter umiddelbart til den anden fundamentale naturlige lov, som foreskriver, at man skal være villig til at give afkald på sin naturlige ret til at forsvare sig selv, hvis andre også er det. Mennesket skal endvidere være tilfreds med den grad af frihed, som vedkommende indrømmer andre.

"From this fundamental law of nature [i.e. den første naturlige lov], by which men are commanded to endeavour peace, is derived this second law; *that a man be willing, when others are so too, as far-forth, as for peace, and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself*" (EW 3, 117f.)

Denne anden naturlige lov udtrykker efter Hobbes opfattelse indholdet af næstekærlighedsbudet og den gyldne regel³⁶⁷. "This [den anden naturlige lov] is that

³⁶⁷

Forestillingen om den naturlige lov som sammenfattet i næstekærlighedsbudet og

law of the Gospel; *whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them*. And that law of all men, *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*" (EW 3, 118).

Disse to love er særligt fundamentale for Hobbes. Dog har også hans tredje naturlige lov helt afgørende betydning. Hobbes beskriver her menneskenes forpligtelse til at overholde de kontrakter, der er indgået. Det er ud fra denne tredje naturlige lov, at Hobbes udleder begrebet retfærdighed (EW 3, 130ff.). Hobbes redegør dernæst for yderligere seksten love, nitten i alt (EW 3, 138ff.). Han udfolder her de naturlige love, der omhandler begreber som taknemmelighed, stolthed, billigelse (*equity*), at et menneske ikke kan være dommer i egen sag o.a. Det falder udenfor vores anliggende (som er at vise den nære sammenhæng mellem den naturlige ret og naturlige lov) at redegøre for disse. Vi vil derfor nu vende os mod opfattelsen af statsmagts legitimitet. Som det var tilfældet for Grotius, således gør det sig også gældende for Hobbes, at statsmagten forstås som værn om menneskets naturlige rettighed(er).

Ekskurs: Det syttende århundredes sækularisering af naturretten

Et af de helt afgørende træk, der præger det syttende århundredes forståelse af naturretten, er opløsningen af den nødvendige sammenhæng mellem det guddommelige og naturlige lag i forståelsen af den naturlige lov. Det guddommelige lag trænges i baggrunden. Vi vil i denne ekskurs diskutere træk ved reformatorernes forståelse, der kan siges at lede frem til denne sækularisering.

Det første punkt, vi vil vende os mod, er et ganske generelt punkt, nemlig begrundelsen for den naturlige lov. Vi har ved reformatorerne set både den voluntaristiske og ontologiske begrundelse gjort gældende. Begge begrundelser kan siges at rumme en potentiel indre

den gyldne regel har vi også set hos Luther (cf. 2.1.2.1.). Der består dog en afgørende forskel mellem Luther og Hobbes i forståelsen af denne sammenfatning. Hvor Luthers forståelse var kendetegnet ved en uselvished, og hvor gerningerne i forhold til næsten havde karakter af spontane næstekærlighedsgerninger, dér er Hobbes forståelse karakteriseret ved en selvsk begrundelse og et beregnende forhold til næsten. Hvor Luthers opfattelse er forenelig med Bjergprædikenens tale om fjendekærligheden, er Hobbes opfattelse på ingen måde forenelig med en kærlighed til fjenden i naturtilstanden.

opløsning. *Den voluntaristiske begrundelse* henviste til Guds vilje som begrundelse for den naturlige lov. Sammenhængen mellem det guddommelige og naturlige lag beroede ikke på nødvendighed. Som følge af Guds vilje kunne fornuften erkende den naturlige lov og var i den forstand politisk duelig. Da denne voluntaristiske begrundelse samtidigt betonedede denne naturlige og politiske duelighed, gjorde der sig her idéer gældende, der pegede frem mod sækulariseringen. Det naturlige og guddommelige lag syntes at kunne løses fra hinanden, uden at dette medførte et opgør med fornuftens erkendelse af den naturlige lov og dens politiske duelighed. For *den ontologiske begrundelse* gør der sig andre forhold gældende. Den ontologiske begrundelse fremhævede erkendelsen af den naturlige lov som et konstitutivt væsenstræk ved menneskets fornuft. Erkendelsen af den naturlige lov blev her fremhævet som en logisk nødvendighed ved menneskets fornuft. Der var ikke lang vej fra denne forståelse til en opfattelse af den naturlige lovs rationelle gyldighed uafhængig af det guddommelige lag. Som vi har set, var det Bucer, Melanchthon og Hooker, der fremførte denne ontologiske begrundelse. Melanchthon må dog tilskrives særligt væsentlig betydning i denne sammenhæng som følge af den påviste sammenhæng mellem ham og Grotius³⁶⁸.

Der kan peges på flere forhold i tillæg til begrundelsen, der kan siges at lede frem til sækulariseringen af naturretten. Hos Luther er det særligt forholdet mellem hans betoning af fornuftens politiske duelighed og lovens to brug, der gør sig gældende. Som vi så det, fremhævede Luther den politiske øvrighed som regeret af fornuften. Hvor Luther i åndelige anliggender kan kritisere fornuften, møder vi derimod en fremhævelse af dens majestæt i verdslige anliggender. Det kan dermed hævdes, at Luther udsondrer et område, der er grundlæggende adskilt fra det teologiske. Det kan hævdes, at Luther

³⁶⁸Cf. "Ekskurs: Melanchthon som bindeled mellem en antik-middelalderlig og Oplysningens naturretstænkning".

hermed tilkender fornuften en sækular værdighed, der er uafhængig af et teologisk grundlag. Når Luther samtidig sonderer mellem lovens to brug (og to regimenter) synes der at gøre sig en gennemgående dualisme gældende. Skønt en sådan tolkning kan have en vis rimelighed, er det dog væsentligt at betone, hvorledes denne forståelse adskiller sig fra Luthers. Luther sondrede ganske vist mellem fornuftens to områder, lovens to brug og de to regimenter. Dermed udsøndrede han dog ikke det verdslige og politiske fra dets sammenhæng med Guds vilje. Som vi så det ved Luther, var det afgørende for ham at betone sammenhængen med Guds vilje i spørgsmålet om den politiske øvrigheds legitimitet. Hverken fornuftens politiske brug, den politiske brug af loven eller det verdslige regimente er hos Luther adskilt fra Guds vilje. Disse træk kan langt fra kaldes sækulariserede hos Luther. Som vi har set det, gør der sig et samtidigt guddommeligt og naturligt lag gældende i hans forståelse af den naturlige lov.

Vender vi os mod Melanchthon er det særligt hans forståelse af den naturlige lovs rationelle gyldighed, der gør sig gældende. Det er særligt den just anførte sammenhæng mellem Melanchthon og Grotius, der angiver Melanchthons betydning i dette spørgsmål. Melanchthon kommer i sin opfattelse af den naturlige lovs overensstemmelse med fornuftens væsen ganske tæt på en rationel selvstændiggørelse af den naturlige lov. Som tilfældet var det med Luther, er det dog væsentligt at fremhæve en sådan selvstændiggørelses fremmedartethed for Melanchthon. Den naturlige lov har ikke en selvstændig, "afteologiseret" gyldighed. Der gør sig også her et samtidigt naturligt og guddommeligt lag gældende.

Hookers betydning i denne sammenhæng er særligt i relation til hans forståelse af nødvendigheden af samtykke. Skønt Hooker ikke repræsenterer forestillingen om en samfundskontrakt, har hans idéer dog stor lighed med den samfundskontraktteoretiske forestilling om

statsmagtens begrundelse i menneskets vilje. Denne fremhævelse af menneskets vilje viste sig hos Hooker både ved hans forståelse af den politiske lov og statsmagtens legitimitet. Ved betoningen af dette træk fremkommer der umiddelbart en modsætning i forhold til forståelsen af statsmagten som indsat af Gud. Der gør sig derfor også i dette punkt en parallel gældende til det opgør med forestillingen om statsmagtens guddommelighed, som gør sig gældende for den moderne idé om samfundskontrakten. Vi så dog ved Hooker, at dette træk for ham ikke medførte et sådant opgør. Hooker fastholdt det samtidige naturlige og guddommelige lag.

Det må overhovedet siges, at flere af de idéer, vi møder ved reformatorerne i deres forståelse af statsmagtens naturlighed, kan siges at lede frem mod sækulariseringen, når den nære sammenhæng med det guddommelige lag ikke længere opretholdes. Det gør sig gældende for forståelsen af statsmagten som en fordring af den naturlige lov (som vi så det gjort gældende ved Luther og Melanchthon). Det gør sig endvidere gældende for tanken om statsmagten som i overensstemmelse med menneskets natur (som vi så det ved Melanchthon og Hooker).

Vi har således fremhævet en række træk, der kan opfattes som pegende fremad mod sækulariseringen, idet vi dog har betonet, at det er et fælles anliggende for reformatorerne, at der gør sig et samtidigt guddommeligt og naturligt lag gældende. Reformatorerne taler ikke selv om nogen sækularisering af naturretten. Idet dette forhold er fremhævet, er det samtidigt vigtigt at sondre mellem de faktiske idéer og konsekvenserne af disse idéer. Vender vi os mod konsekvenserne af flere af disse forestillinger, tegner der sig et ganske anderledes billede. Det synes rimeligt at fremhæve, at konsekvenserne af reformatorernes tænkning i dette spørgsmål er blevet en anden. Sækulariseringen af naturretten kan på mange måder siges at være en konsekvens af flere af disse forestillinger. Disse konsekvenser er dog ikke udsprunget

direkte af reformatorerne tænkning. Det er mere korrekt at fremhæve naturretens sækularisering som opstået i sammenhæng med en række faktorer. Den reformatoriske tænkning er en af disse faktorer, men ikke den eneste. De væsentligste faktorer ud over den reformatoriske tænkning, der har medvirket til opløsningen af den selvfølgelige sammenhæng mellem det guddommelige og naturlige lag i forståelsen af både den naturlige lov og statsmagts legitimitet, er anført i 6.2.

6.2.2. Forståelsen af statsmagts legitimitet

Vi vil nu vende os mod den moderne forståelse af statsmagts legitimitet. Vi vil her (i lighed med de foregående kapitler) spørge til statsmagts guddommelighed og naturlighed.

6.2.2.1. Statsmagts guddommelighed

Dette motiv er faktisk fraværende ved den moderne forståelse af samfundskontrakten. Dette hænger sammen med den udvikling, som vi anførte ovenstående, nemlig at der ved overgangen mellem det sekstende og syttende århundrede sker et skift i grundforståelsen af den naturlige lov. Som følge af en række omstændigheder sker der et opgør med den teologiske begrundelse for den naturlige lov. Dette har helt nære paralleller i statsopfattelsen. Ligesom det teologiske grundlag forsvinder ved forståelsen af den naturlige lov, således mister det også sin gyldighed, når vi taler om statsmagts begrundelse. Statsmagten begrundes ikke længere med henvisning til en guddommelig indstiftelse eller opretholdelse af øvrigheden. Der tales heller ikke om, at Gud handler gennem øvrigheden. Interessen har vendt sig bort fra det teologiske til det "naturlige" grundlag. Ved overgangen til det syttende århundrede koncentrerer de ledende tænkere sig om statsmagts naturlige begrundelse³⁶⁹.

369

Hermed viser der sig en grundlæggende forskel mellem det sekstende århundredes diskussion og den moderne forståelse. For Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker var

6.2.2.2. Statsmagtens naturlighed

6.2.2.2.1. Samfundskontrakten

6.2.2.2.1.1. Hugo Grotius

Som vi så, understregede Grotius ideen om menneskets naturlige rettigheder i spørgsmålet om ejendomsretten. Vi antydede ligeledes, at Grotius afledte flere konsekvenser heraf. Når Grotius taler om statsmagtens legitimitet, er forestillingen om naturlige rettigheder også et væsentligt anliggende. Vi pegede ovenstående særligt på ejendomsretten. Når Grotius taler om statsmagtens legitimitet, udvider han sin tale om de naturlige rettigheder. Grotius taler om, at statsmagtens legitimitet hviler i en kontrakt (De Iure Belli, Prol., 15; 1, 1, 14, 1; 2, 5, 23).

"Deinde vero cum iuris naturae sit stare pactis, (necessarius enim erat inter homines aliquis se obligandi modus, neque vero alius modus naturalis fingi potest,) ab hoc ipso fonte iura civilia fluxerunt. Nam qui se coetui alicui aggregaverant, aut homini hominibusve subiecerant, hi aut expresse promiserant, aut ex negotii natura tacite promississe debebant intelligi; secuturos se id quod aut coetus pars maior, aut hi quibus delata potestas erat constituissent" (De Iure Belli, Prol., 15)

Grotius forstår statsmagten (*Civitas*) som et fællesskab af frie mennesker med ønsket om at nyde den naturlige ret og fælles nytte (1, 1, 14, 1: Est autem Civitas coetus perfectus liberorum hominum, iuris fruendi et communis utilitatis causa sociatus). De naturlige rettigheder forstås som grundlaget for det politiske fællesskab. Dette viser sig også, når han taler om de naturlige rettigheders juridiske karakter. Han

det afgørende, at både den naturlige lov og statsmagten var samtidigt guddommelig og naturlig. Der gjorde sig et guddommeligt og naturligt lag gældende ved forståelsen af både den naturlige lov og statsmagten. Ved overgangen til den moderne forståelse af den naturlige lov og statsmagtens legitimitet kan der derfor tales om en sækularisering af begge. Denne sækularisering møder vi ikke hos hverken Luther, Melanchthon, Bucer eller Hooker. Dog kan der peges på enkelte træk ved deres tænkning, der kan betragtes som forløbere for denne sækularisering. Cf. "Ekskurs: Det syttende århundredes sækularisering af naturretten".

bestemmer dem da som (i) magt (potestas) over en selv (som frihed) over andre (patria, dominica), (ii) ejendomsret (dominium) og (iii) kontraktmæssige (creditum) rettigheder .

"Facultatem Iurisconsulti nomine Sui appellanti: nos posthac ius proprie aut stricte dictum appellabimus: sub quo continentur Potestas, tum in se, quae libertas dicitur, tum in alios, ut patria, dominica: Dominium, plenum sive minus pleno, ut ususfructus, ius pignoris: et creditum, cui ex adverso respondet debitum" (De Iure Belli, 1, 1, 5).

Disse rettigheder danner grundlaget for det politiske fællesskab (De Iure Belli, 1, 2, 1, 5). Det politiske fællesskab udspringer af sammenhængen mellem de private og offentlige rettigheder (De Iure Belli, 1, 1, 6). Som private rettigheder nævner Grotius ejendomsretten, frihed og retten til selvforsvar (De Iure Belli, 2, 1, 3; 3, 1, 3). Mennesket forstås endvidere som socialt væsen (De Iure Belli, Prol., 6ff.). Grotius forestiller sig, at mennesket som følge af denne socialitet naturligt søger fællesskab med hinanden. Dette er også begrundet i nødvendigheden, da menneskene i fællesskab kan støtte hinanden. Dette begrundes samfundskontraktens hensigtsmæssighed (De Iure Belli, Prol., 16; 1, 2, 1, 5)³⁷⁰. Ved indgåelsen af denne kontrakt giver menneskene fællesskabet en ret til at bestemme over dem. Fællesskabet bliver givet en ret til at bestemme over de personer, der indgår i det pågældende politiske kontraktforhold/fællesskab (De Iure Belli, 1, 3, 7, 1; 1, 3, 12, 2; 2, 5, 1; 2, 5, 17; 2, 5, 23)³⁷¹.

370

Tuck argumenterer for, at Grotius i "De Iure Belli" gør menneskets socialitet til grundlaget for den naturlige lov, hvorved han radikalt omtolker indholdet af den naturlige lov. Den naturlige lov forstås ikke længere ud fra aristoteliske retfærdighedsbegreber, men som forpligtelsen til at opretholde den sociale orden. Den principielle forudsætning for det fredelige fællesskab er respekten for de gensidige rettigheder (1989, pp. 72f.).

371

Ved dette dobbelte grundlag for statsmagten viser der sig en væsentlig lighed med Hookers begrundelse for statsmagten. Hooker fremhævede ligeledes både menneskets socialitet og dets gensidige aftale som grundlaget for statsmagten (cf.

"Consociatio qua multi patres familiarum in unum populum ac civitatem coëunt, maximum dat ius corpori in partes: quia haec perfectissima est societas: neque ulla est actio hominis externa, quae non ad hanc societatem, aut per se spectet, aut ex circumstantiis spectare possit" (2, 5, 23)

Vender vi os nu mod Hobbes, ser vi en endnu stærkere betoning af den naturlige rettighed som grundlaget for samfundskontrakten.

6.2.2.2.1.2. Thomas Hobbes

Den første klare og egentlige forestilling om en samfundskontrakt møder vi hos Hobbes. Det er først med Hobbes' *Leviathan* (1651), at vi møder en helt eksplicit forestilling om, at mennesket i en førststatslig tilstand ("*state of nature*") på baggrund af naturlige rettigheder ("*natural rights*") indgår i et ordnet fællesskab³⁷². At det først er med Hobbes, at dette er tilfældet, skyldes, at forestillingen om

5.2.2.). Hooker adskiller sig dog fra Grotius, ved samtidig at fremhæve statsmagtens guddommelighed (cf. 5.2.1.).

³⁷²

Hooker er af nogle blevet karakteriseret som den første repræsentant på samfundskontrakten. Dette gør bl.a. Jellinek (1960, p. 202), Michaelis (1965, p. 59) og Gough (1967, p. 71f.). Gierkes opfattelse af Althusius som dens første repræsentant (1880, p. 76) er blevet modargumenteret af bl.a. Jellinek (1960, pp. 206f.) og Friedrich (cf. Gough, 1967, pp. 76ff.). For både Hooker og Althusius gør der sig dog det gældende, at vi ikke møder en klar forestilling om en førststatslig tilstand. Der gør sig overvejelser gældende af kontraktuel karakter i refleksioner over statsmagtens oprindelse, men vi møder ikke forestillingen om det isolerede individ som kontraktpartner. De egentligt moderne træk (særligt (i) den stærke individualitet og (ii) den utilitaristiske motivation for dannelsen af det ordnede fællesskab) er fraværende ved disse tænkere. Det er hos **Hobbes**, at vi møder den første klare gengivelse af naturtilstanden. Der kan være tale om noget, der ligner naturtilstanden ved Hooker og Althusius, men en egentlig naturtilstand er der ikke tale om. Også **Strauss** betoner, at Hobbes er den første repræsentant på ideen om en naturtilstand. Der anføres en række tidligere opfattelser, der har lighed med Hobbes, idet forskellen samtidigt tydeliggøres. Det påvises endvidere, hvordan denne opfattelse implicerer et brud med den teologiske begrundelse af den naturlige lov og statsmagten (1953, p. 184).

samfundskontrakten indebærer ideer om menneskets natur og en betoning af subjektet, som dårligt lader sig forene med en middelalderlig tankegang. I den forstand er den tænkning, som vi har mødt i det sekstende århundrede fortsat middelalderlig. Der er ikke den betoning af individet, som vi møder ved Hobbes. Ved denne betoning af individet markerer Hobbes overgangen til det moderne³⁷³.

Hobbes forestiller sig, at menneskene i naturtilstanden har været lige. Der har gjort sig en sådan lighed gældende, at der ikke naturligt var nogen, der bestemte over andre. Der var ingen, der i kræfter eller evner overgik andre så meget, at de naturligt blev ledere. Denne lighed medførte derfor også en grundlæggende frygt for andres overgreb, da det er en tilstand uden lov og retfærdighed (EW 3, 115)³⁷⁴. Som følge af frygten opstod der en krigstilstand mellem alle menneskene (EW 3, 110ff.). Det er her, vi møder Hobbes berømte skildring af den oprindelige krigstilstand, hvor alle er imod alle.

"Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition

373

Vi berører her et fundamentalt afgørende punkt i forskellen mellem (i) Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker og (ii) den moderne idé om samfundskontrakten. Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker har ikke den betoning af individet, som karakteriserer den moderne opfattelse. Overgangen til den moderne forståelse af den naturlige lov og statsmagts legitimitet finder ikke sted i det sekstende århundrede, men derimod i midten af det syttende århundrede. En sådan overgang sker naturligvis ikke spontant og pludseligt. Det er derfor også rimeligt at pege på en række ideer i det sekstende århundrede, der leder op til den moderne forståelse. Samtidig med at sådanne idéer påvises, er det vigtigt, at betone den fundamentale forskel der gør sig gældende mellem det sekstende århundrede og den moderne forståelse. Skønt der kan peges på en række ideer hos Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker, der kan siges at pege fremad mod den moderne forståelse, er det afgørende at fastholde den grundlæggende middelalderlige karakter, der præger Luthers, Melanchthons, Bucers og Hookers forståelse.

374

Det er særligt denne tanke om, at der ingen lov og retfærdighed er i Hobbes' naturtilstand, som adskiller den fra den kaostilstand, som Luthers verdslige øvrighed skal værne imod. Hvor det ikke giver mening at tale om uretfærdighed i Hobbes' naturtilstand, er kaostilstanden hos Luther karakteriseret ved at være en tilstand af uretfærdighed. Cf. også "Ekskurs: Luther og Hobbes".

which is called war; and such a war, as is of every man, against every man" (EW 3, 112f.).

Denne krigstilstand er imidlertid uholdbar for mennesket, idet livet i en sådan tilstand alene vil være "...solitary, poor, nasty, brutish and short" (EW 3, 113)³⁷⁵. Grundet i både angsten og erkendelsen af denne tilstands uholdbarhed søger menneskene ud af denne tilstand. De bliver derfor enige om såkaldte "*articles of peace*", der er de ovenfor beskrevne naturlige love.

"The *passions* that incline men to peace, are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them. And *reason* suggesteth convenient articles of peace, upon which men may be drawn to agreement. These articles, are they, which otherwise are called the Laws of Nature" [mine kursiveringer] (EW 3, 116).

Menneskene indgår på denne baggrund og på baggrund af deres naturlige rettighed til at beskytte deres eget liv et kontraktforhold, der er baseret på en gensidig overdragelse af deres naturlige rettighed (EW 3, 120). Motivationen herfor er egoistisk, idet det enkelte menneske herved ønsker, at der overføres rettigheder og goder til ham ved denne frie handling (EW 3, 118ff.). "Whensoever a man transferreth his right, or renounceth it; it is either in consideration of some right reciprocally transferred to himself; or for some other good he hopeth for thereby. For it is a voluntary act: and of the voluntary acts of every man, the object is some *good to himself*" (EW 3, 119f.)³⁷⁶. Dette afkald på den naturlige rettighed indebærer også

³⁷⁵

Hobbess forestiller sig ikke, at denne naturtilstand nødvendigvis er før-statslig. Denne tilstand kan også bryde ud i et etableret politisk fællesskab. Dette er fx tilfældet ved udbrud af borgerkrig (EW 3, 114f.).

³⁷⁶

Der fremtræder her en opfattelse, som vi ikke har mødt ved Luther, Melanchthon, Bucer eller Hooker, nemlig forestillingen om at menneskenes relationer har en radikal egoistisk grundkarakter, og at der derfor er tale om en reciprok altruisme. Luthers

en forpligtelse. Menneskene er forpligtede til ikke at forhindre andre i at nyde deres rettigheder samt ikke at ophæve deres egen frivillige handling (EW 3, 119).

Dette danner samtidig motivationen for dannelsen af statsmagten ("*commonwealth*"). Formålet med statsmagten er at beskytte det enkelte menneske samt for mennesket at opnå et mere tilfredsstillende liv ("*contented life*"), end tilfældet var i naturtilstanden (EW 3, 153). For at opnå dette er det ikke tilstrækkeligt at vedtage de naturlige love, da disse strider mod menneskets natur. Det er nødvendigt, at der rejses en politisk magt (EW 3, 153f.). Dannelsen af denne politiske magt sker ved, at menneskene overfører deres rettigheder til en person eller en forsamling af personer. Herved autoriseres denne person eller forsamling til at handle på vegne af de personer, der har bemyndiget denne (EW 3, 157f.; 3, 159).

"The only way to erect such a common power (...) is, to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will (...) This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner" (EW 3, 157f.).

Herved dannes den såkaldte *Leviathan* (EW 3, 158), der af Hobbes forstås som en kunstig mand (EW 3, 198)³⁷⁷. Statsmagten er hos Hobbes forstået som en kunstig og

forståelse af det naturlige menneske er det, der kommer tættest på denne egoisme. Hos Luther er der dog ikke tale om en sådan beregnende egoisme. Hos Luther møder vi ikke nogen forestilling om en "naturlig" omsorg for næsten baseret på en grundlæggende egoistisk indstilling.

377

Der består her et omdiskuteret problem i relation til sondringen mellem samfunds- og herskerkontrakten (cf. Gough, 1967, p. 108f.). Denne sondring synes ikke at kunne gennemføres hos Hobbes. Hobbes forestiller sig ikke, at menneskene først konstituerer sig i et fællesskab og derpå indgår et kontraktuelt forhold med en

mekanistisk konstruktion. Det er en konstruktion foretaget af frie og selvstændige individer til beskyttelse af deres rettigheder³⁷⁸.

Denne politiske øvrighed gives suveræn magt (EW 3, 158; 3, 252). Hobbes fremhæver "suverænen"s absolutte myndighed (EW 3, 160ff.; 3, 194f.; 3, 309; 3, 323; 3, 326ff.). Dette begrundes i menneskenes ondskab. For at forhindre at krigstilstanden mellem menneskene atter skal bryde ud, er det nødvendigt, at "suverænen" gives absolut myndighed (EW 3, 323)³⁷⁹. Hobbes forestiller sig kun et enkelt tilfælde, der legitimerer modstanden mod den bemyndigede øvrighed, nemlig hvor subjektet er i fare (EW 3, 120). Hvor øvrigheden byder subjektet at skade sig selv eller slå sig selv ihjel, giver det ikke længere mening at tale om lydighed, eftersom øvrighedens formål netop var at beskytte dette liv (EW 3, 204ff.), ligesom lydigheden ophører, når suverænen ikke længere kan beskytte undersåtterne (EW 3, 208).

6.3. Konklusion

Kapitlet har vist, at vi finder spor af samfundskontrakten allerede i Middelalderen samt ved flere personer i det sekstende århundrede. Det fremgik samtidig, at der dog alene var tale om ansatser til en samfundskontrakt. Det blev endvidere påvist, at Reformationen var en væsentlig årsag til intensiveringen af den kontraktmæssige

øvrighed. Dannelsen af denne Leviathan sker samtidigt med, at menneskene giver afkald på deres naturlige rettighed. Det er ikke en forenet gruppe af mennesker, der danner en politisk øvrighed. Det er de enkelte individer, der samtidigt giver afkald på deres naturlige rettighed og herigennem danner den *Leviathan*, der skal håndhæve denne handling. Statsmagten dannes i og med, at de enkelte individer giver afkald på deres naturlige rettighed.

³⁷⁸

Denne forståelse af statsmagten som en mekanistisk konstruktion er ligeledes særligt kendetegnende for den moderne forståelse. Ved denne forståelse fremkommer der en betoning af subjektet, ligesom der markeres et opgør med den idé, at der er et naturligt forhold mellem menneskets og statsmagtens væsen.

³⁷⁹

Luther understregede ligeledes den politiske øvrigheds absolutte myndighed. Hos Luther var den primære grund til afvisningen af modstanden dog begrundet i den politiske øvrigheds karakter af ordening. Den politiske øvrighed var en guddommelige ordening, hvorfor et oprør mod denne øvrighed var at forstå som et oprør mod Gud. Når Luther derfor understreger øvrighedens myndighed er det primært i kraft af dens karakter af guddommelig skabelsesordening, sekundært den menneskelige naturs fordærv. Cf. endvidere "Ekskurs: Luther og Hobbes".

diskussion i det sekstende århundrede. Ved overgangen til den moderne idé om samfundskontrakten redegjorde kapitlet for en række omstændigheder, der var afgørende for opkomsten af denne forestilling. Ved selve redegørelsen for den moderne idé om samfundskontrakten blev der fokuseret på det særligt karakteristiske. Det viste sig for det første, at forestillingen om menneskets naturlige rettigheder var et centralt anliggende i den moderne forståelse. Der viste sig her et afgørende punkt, der adskilte den moderne forståelse fra den reformatoriske. Dog viste Melanchthon sig at have lighed med den moderne opfattelse. Ved forståelsen af statsmagts legitimitet viste kapitlet, at forestillingen om statsmagts guddommelighed bliver trængt tilbage med opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten. I forbindelse med statsmagts naturlighed så vi, at der hos Grotius gjorde sig både forestillingen om menneskets socialitet samt idéen om en samfundskontrakt gældende. Ved denne dobbelthed viste der sig en lighed med Hooker. Den egentlige moderne idé om samfundskontrakten viste sig først at bryde igennem med Hobbes. Ved Hobbes så vi en klar forestilling om en førststatslig naturtilstand, hvor menneskene indgik en indbyrdes aftale om gensidig beskyttelse af hinandens naturlige rettigheder. Der viste sig i forståelsen af statsmagts absolutte magt en lighed med Luthers forståelse. Samlende har vi ved kontrakttænkere set et opgør med forståelsen af den selvfulgelige sammenhæng mellem det guddommelige og naturlige lag i den naturlige lov og statsmagts legitimitet. Der viste sig her en lighed med reformatorerne i den fundamentale parallel mellem den naturlige lov og statsmagts legitimitet samtidig med, at der viste sig en fundamental forskel til reformatorerne ved bruddet mellem det guddommelige og naturlige lag.

7. Komparativ sammenfatning og konklusion

Afhandlingen har afdækket en række ligheder og uligheder mellem reformatorerne og kontrakttænkerne. Vi vil i dette afsluttende kapitel sammenfatte afhandlingens komparative resultater og konkludere på det spørgsmål vi stillede os selv indledningsvis. Vi vil i den komparative sammenfatning særligt knytte an til det indledningsvis formulerede anliggende, hvor vi i konklusionen vil fokusere på afhandlingens hovedspørgsmål (tese).

7.1. Komparativ sammenfatning

Afhandlingens indledningsvis formulerede anliggende, en principiel, komparativ undersøgelse af (u)ligheder mellem Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker samt i deres forhold til repræsentanterne for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten i forståelsen af forholdet mellem den naturlige lov og statsmagts legitimitet har afdækket en række forhold.

Afhandlingen har vist, at reformatorerne adskiller sig fra hinanden i deres **forståelse af den naturlige lov**. Dette viser sig på flere punkter. *Begrundelsen for den naturlige lov* er forskellig. Luther anførte den bibelske og voluntaristiske begrundelse. Melanchthon delte disse begrundelser, skønt de ikke var de eneste begrundelser, han anførte. Til forskel fra Luther fandt vi en ontologisk begrundelse ved både Melanchthon, Bucer og Hooker. Luthers voluntaristiske begrundelse adskiller ham fra de øvrige reformatorer i denne afhandling. Den ontologiske begrundelse blev også gjort gældende af Grotius, ligesom vi fandt ansatser til en voluntaristisk begrundelse. Der viste sig her et væsentligt lighedspunkt med Melanchthon, Bucer og Hooker i den ontologiske begrundelse, ligesom der viste sig en væsentlig lighed med Melanchthon i angivelsen af både en voluntaristisk og ontologisk begrundelse. Hos Hobbes mødte vi derimod et brud med både den voluntaristiske og ontologiske begrundelse. Den naturlige lov blev her begrundet med menneskenes indbyrdes vedtagelse af naturlovssætninger (fredsartikler).

Afhandlingen har endvidere spurgt til den forståelse af *forholdet mellem skaber og skabning*, der er impliceret i forståelsen af den naturlige lov. Det viste sig her, at dette forhold var af afgørende betydning for reformatorerne, men glider i baggrunden ved

Grotius og Hobbes. For både Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker var forståelsen af den naturlige lov et væsentligt element i deres fremhævelse af relationen mellem skaber og skabning. For reformatorerne var tanken om en skabelsesordning et afgørende anliggende. Denne forestilling har afhandlingen imidlertid ikke kunne påvise ved Grotius og Hobbes. Idéen om en skabelsesordning var hos reformatorerne nært forbundet med spørgsmålet om *Faldets betydning*. Vi så her, at reformatorerne nærmede sig en sondring mellem den naturlige lov før og efter Faldet. For Luthers og Melanchthons vedkommende har afhandlingen dog ikke kunnet påvise en sådan sondring. Dette har derimod været tilfældet ved både Bucer og Hooker. Både Bucer og Hooker har vist sig at sondre mellem den supra- og infralapsariske naturlige lov. Ligesom vi ikke fandt forestillingen om en skabelsesordning ved Grotius og Hobbes, således har der heller ikke kunnet påvises nogen forestilling om Faldets betydning for den naturlige lov.

Indholdsbestemmelsen af den naturlige lov har vist flere ligheder og uligheder. I forholdet mellem den naturlige lov, Moseloven og Dekalogen har der vist sig en lighed mellem Luther, Melanchthon og Hooker. Der gøres her den opfattelse gældende, at den gammeltestamentlige lov ikke skal tages bogstaveligt, men skal læses i lyset af den naturlige lov. Luther og Melanchthon havde endvidere en stor grad af lighed med hinanden i forståelsen af den naturlige lovs indhold som udtrykt i Dekalogen. Bucer adskilte sig her fra de øvrige reformatorer ved sin fremhævelse af den gammeltestamentlige lov som normen for verdslig lovgivning.

Der er endvidere blevet spurgt til *forholdet mellem den naturlige lovs fundamentale indhold og dens retslige anvendelighed*. Luther og Bucer har her lighed med hinanden ved deres fremhævelse af generelle etiske grundnormer som den naturlige lovs indhold. For Hookers vedkommende har vi også kunnet påvise denne opfattelse af generelle grundnormer som indholdet i den naturlige lov, idet vi dog samtidigt så, at Hooker ikke tillægger indholdsbestemmelsen nogen afgørende betydning. Melanchthon har vist sig at have lighed med Luther i dennes bestemmelse af den naturlige lovs indhold. Dog består der også en væsentlig forskel mellem Luther og Melanchthon. Melanchthon adskiller fra Luther ved sin fremhævelse af den naturlige lovs partikulære indhold. Ved denne bestemmelse fremkommer der en væsentlig

lighed mellem Melanchthon og den forståelse af den naturlige lov, vi møder hos Grotius. For både Melanchthon og Grotius er der et væsentligt partikulært indhold i den naturlige lov, ligesom der er en fremhævelse af den naturlige lovs retslige anvendelighed. Hobbes' forståelse af den naturlige lovs indhold har lighed med Melanchthon og Grotius, idet også Hobbes fremhæver den naturlige lovs partikulære indhold.

Endelig har afhandlingen spurgt til *den naturlige lovs forhold til den positive lov* i spørgsmålet om den naturlige lovs indhold. Luther viste sig her at fremhæve kærlighedsbudet som det væsentlige indhold og korrektiv til den positive lov. Melanchthon fremhævede her den positive lov som konkluderet og deduceret ud fra den naturlige lov. Melanchthons forståelse af den naturlige lovs retslige anvendelighed viste sig også her. Bucer tillagde ikke spørgsmålet om forholdet mellem den naturlige og positive lov nogen væsentlig betydning, skønt han nærmede sig Luthers forståelse. Ved Hooker gjorde der sig en ny forestilling gældende. Vi mødte her de første ansatser til kontraktteoretiske overvejelser. Dette viste sig ved Hookers fremhævelse af nødvendigheden af samtykke ved formuleringen af politiske love.

Hos Grotius og Hobbes fandt vi opfattelsen af menneskets *naturlige rettigheder* gjort gældende. Vi fandt allerede ansatser til denne forestilling hos Melanchthon. Forestillingen træder dog stærkt frem ved Grotius og Hobbes og markerer et grundtræk ved den moderne idé om samfundskontrakten. Fremkomsten af forestillingen om menneskets naturlige rettigheder markerer et brud mellem reformatorerne og kontrakttænkerne. Afhandlingen fremhævede endvidere, at ansatserne til disse idéer hos Melanchthon angiver hans væsentlige betydning som forløber for den moderne forståelse.

I **forståelsen af statsmagtens legitimitet** har der også vist sig en række ligheder og uligheder. Afhandlingen har særligt rettet blikket mod forholdet mellem det guddommelige og naturlige "lag" i forståelsen af statsmagten. Forståelsen af *statsmagtens guddommelighed* har vist sig at være et væsentligt anliggende for reformatorerne. Vi møder ved både Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker en opfattelse af statsmagten som indsat og opretholdt af Gud. Vi så dog her, at Luther stærkere end de øvrige reformatorer understregede Guds vilje i denne forbindelse.

Idéen om statsmagts guddommelighed var et træk, vi ikke genfandt ved kontrakttænkerne. Forståelsen af statsmagts guddommelighed er hos kontrakttænkerne fortrængt i forhold til betoningen af dens naturlighed.

Forestillingen om *det naturlige lag ved statsmagts begrundelse* har ved reformatorerne vist sig at være et afgørende træk. Dette er dog ikke blevet opfattet som modsætning til dens guddommelighed. Forståelsen af statsmagts naturlighed viste sig på forskellig måde. Luther begrundede dette med fornuftens politiske duelighed, ligesom han fremhævede en fundamental naturretslig begrundelse for den politiske øvrighed. Hos Melanchthon gjorde der sig en endnu stærkere naturlig begrundelse gældende. Melanchthon deler Luthers forståelse, men fremhæver i tillæg til dette forestillingen om menneskets naturlige socialitet. Denne forestilling om menneskets naturlige socialitet blev også gjort gældende af Hooker og Grotius. Der gjorde sig her et væsentligt lighedspunkt gældende mellem Melanchthon, Hooker og Grotius. Ved Melanchthon fandt vi endvidere ansatser til kontraktteoretiske overvejelser. Disse skulle dog træde betydeligt stærkere frem ved Hooker. Afhandlingen argumenterede dog for, at Hooker fortsat var grundlæggende middelalderlig i sine overvejelser. Ved Grotius så vi, at kontraktovervejelserne trængte fortsat tydeligere frem. Det var dog først med Hobbes, at forestillingen om en samfundskontrakt brød endeligt igennem.

Indeholdt i afhandlingens påvisning af disse forhold, har den afdækket en **fundamental parallelitet mellem forståelsen af den naturlige lov og statsmagts legitimitet**. Den naturlige lov har ved reformatorerne vist sig at være samtidigt naturlig og guddommelig. Det naturlige og guddommelige lag i forståelsen af den naturlige lov har ikke været i modsætning til hinanden. Der har været tale om to gensidigt konstitutive og komplementære lag i forståelsen af den naturlige lov. Disse to lag har afhandlingen også påvist i deres forståelse af statsmagts legitimitet. Der har også her været tale om en reciprok komplementaritet i forholdet mellem statsmagts guddommelige og naturlige lag. Den fundamentale sammenhæng mellem den naturlige lov og statsmagts legitimitet har vi også påvist ved kontrakttænkerne. Grundtrækkene i forståelsen af den naturlige lov genfandt vi i deres forståelse af statsmagts legitimitet. Dog fandt vi her, at forestillingen om den

naturlige lovs og statsmagts guddommelighed var blevet fortrængt. Ved denne fortrængning af det guddommelige lag i forståelsen af den naturlige lov og statsmagts legitimitet fremtræder der en fundamentalt afgørende forskel mellem reformatorerne og kontrakttænkerne.

Da vi således har sammenfattet afhandlingens komparative resultater, er vi nu i stand til at formulere konklusionen på afhandlingens hovedspørgsmål.

7.2. Konklusion

Afhandlingens indledningsvis formulerede hovedspørgsmål (tese), hvorvidt der kunne påvises hidtil oversete (u)ligheder mellem Martin Luther, Philipp Melanchthon, Martin Bucer og Richard Hooker i deres forståelse af den naturlige lov og statsmagts legitimitet, og (ii) hvorvidt der her gjorde sig idéer gældende, som vi kan genfinde hos repræsentanterne for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten, kan nu konkluderes. Spørgsmålet må besvares bekræftende. Afhandlingen har peget på en række ligheder og uligheder mellem reformatorerne og i forhold til kontrakttænkerne, der ikke tidligere har været fremhævet. Afhandlingens komparative tilgang til belysning af det sekstende århundredes reformatoriske diskussion om forholdet mellem den naturlige lov og statsmagts legitimitet har påvist adskillige ligheder og uligheder mellem reformatorerne. Det er endvidere blevet demonstreret, at vi genfinder flere af reformatorernes idéer hos repræsentanterne for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten, ligesom der også har vist sig at gøre sig fundamentale uligheder gældende.

Imellem reformatorerne er der blevet peget på en række ligheder og uligheder, vi ikke har set fremhævet andre steder. I gengivelsen af disse idéer vil der beklageligvis forekomme gentagelser af punkter i den just anførte komparative sammenfatning. Afhandlingen har påvist, at der i spørgsmålet om begrundelsen for den naturlige lov har vist sig en lighed mellem Melanchthon, Bucer og Hooker i deres ontologiske begrundelse. Luther har adskilt sig fra de øvrige reformatorer ved sin vægtlægning af den voluntaristiske begrundelse. Det har endvidere vist sig, at Luther og Melanchthon ikke tillægger Faldet afgørende betydning for den naturlige lov, hvilket derimod er tilfældet for Bucer og Hooker. Opfattelsen af den naturlige lov som en fornuftslov har

endvidere vist sig at være et gennemgående træk ved reformatorerne. I forhold til Luther er fornuftsbetoningen dog blevet forstærket ved Melanchthon, Bucer og Hooker i kraft af den ontologiske begrundelse. I indholdsbestemmelsen af den naturlige lov stemte Luther, Bucer og Hooker overens i fremhævelsen af de grundlæggende normer som den naturlige lovs indhold. Luther, Melanchthon og Hooker stemte endvidere overens i nedtoningen af biblicismen som en konsekvens af deres naturlovsforståelse, hvorimod Bucer adskilte sig ved en fremhævelse af en biblicistisk argumentation. Melanchthon adskilte sig fra de øvrige reformatorer ved sin forståelse af den naturlige lovs praktiske og verdslige anvendelighed. Hooker adskilte sig ved fremhævelsen af nødvendigheden af samtykke ved formuleringen af de politiske love.

Ved deres forståelse af statsmagts legitimitet fandt vi også en række ligheder og uligheder. Det var et fælles anliggende for Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker at fremhæve statsmagts samtidige guddommelighed og naturlighed. Der viste sig ved forståelsen af statsmagts guddommelighed en høj grad af lighed. Luther viste sig dog at adskille sig fra de øvrige reformatorer ved en stærkere betoning af Guds vilje. Bucer skilte sig endvidere ud fra de øvrige ved en fremhævelse af, at statsmagten skulle regeres efter bibelske forskrifter som følge af dens guddommelighed. Også ved tanken om statsmagts naturlighed viste der sig både ligheder og uligheder. Hvor både Luther, Melanchthon og Hooker fremhævede fornufts politiske dualitet, fandt vi ikke denne forestilling hos Bucer. Bucer adskilte sig overhovedet fra de øvrige reformatorer ved en nedtoning af idéen om statsmagts naturlighed. Vi så endvidere, at Luther og Melanchthon stemte overens i forståelsen af statsmagten som en fordring af den naturlige lov. Afhandlingen viste også, at der var en væsentlig lighed mellem Melanchthon og Hooker i deres forståelse af menneskets naturlige socialitet. Endelig viste det sig, at Hooker adskiller sig fra de øvrige reformatorer ved sin fremhævelse af nødvendigheden af samtykke.

I spørgsmålet om lighed mellem idéer hos de enkelte reformatorer og kontrakttænkerne har afhandlingen påvist et differentieret billede.

Luther viste sig at have en betydelig lighed med Hobbes i sin antropologi og forståelse af statsmagten som værn mod kaos. Samtidig gjorde der sig også en

grundlæggende ulighed gældende. Hvor Luther begrundede statsmagten som værn mod kaos med henvisning til dens guddommelighed, begrundede Hobbes dette med henvisning til dens naturlighed (kontraktteoretiske begrundelse). Der gjorde sig endvidere en lighed gældende mellem dem i forståelsen af statsmagtens suverænitet. Dog bestod der også her en grundlæggende forskel. Hvor Luther begrundede statsmagtens suverænitet både med henvisning til dens guddommelighed og naturlighed, begrundede Hobbes det alene med menneskenes gensidige forpligtelse på hinanden.

Melanchthon viste en høj grad af lighed med Grotius. Der var her tale om lighed i forståelsen af den naturlige lovs rationalitet, den naturlige lovs praktiske og retslige anvendelighed og menneskets socialitet. Det blev endvidere påvist, at der ikke her kunne tales om en samtidig fundamental forskel, som tilfældet var det mellem Luther og Hobbes. Afhandlingen påviste, at ligheden mellem Melanchthon og Grotius er så betydelig, at der er grundlag for en mere udførlig redegørelse for denne lighed.

Bucer repræsenterer ikke synspunkter, der har nogen særlig lighed med kontrakttenkerne.

Hooker giver udtryk for overvejelser, der har stor grad af lighed med en kontraktmæssig argumentation. Hookers forhold til kontraktteoretikerne har særligt været knyttet til Locke, på grund af dennes explicitte henvisninger til Hooker. Afhandlingen har dog argumenteret for, at der gør sig fundamentale uligheder gældende mellem Hooker og Locke. Hookers tænkning er grundlæggende middelalderlig, hvor Lockes er moderne. Hookers lighed med kontrakttenkerne betyder dog, at han må regnes for en af de væsentligste forløbere for den moderne idé om samfundskontrakten.

Spørgsmålet om den reformatoriske diskussions betydning for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten kan i lyset af spørgsmålet om ligheder og uligheder følgelig besvares både bekræftende og benægtende. Afhandlingen har påvist en række ligheder, der må tilkendes den reformatoriske diskussion en væsentligere betydning end almindeligvis antaget. Der har vist sig at være flere så grundlæggende indholdsmæssige ligheder mellem reformatorerne og kontrakttenkerne, at de reformatoriske anskuelser må indrømmes en positiv

betydning for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten. Samtidig har afhandlingen dog også påvist en række grundlæggende uligheder. I lyset af disse har afhandlingen peget på det fundamentale indholdsmæssige brud, der også gør sig gældende mellem reformatorerne og kontrakttænkerne.

På spørgsmålet om den reformatoriske diskussions betydning for opkomsten af den moderne idé om samfundskontrakten må afhandlingen derfor også konkludere, at den reformatoriske diskussion har en positiv betydning, men den er ikke ene om denne betydning. For nærmere at bestemme den reformatoriske diskussions betydning er det nødvendigt at inddrage en kritisk sammenligning med en række andre tænkere i sidste halvdel af det sekstende århundrede. En sådan undersøgelse vil derfor ligge i naturlig forlængelse af nærværende. SDG.

Forkortelser

- BDS Martin Bucers Deutsche Schriften (Hrsg. Stupperich, R. et al), vol. 1ff., Gütersloh, 1960ff. (under udgivelse)
- BOL Martini Bucer Opera Latina, vol. 15 (Hrsg. Wendel, F.), Gütersloh, 1955 (under udgivelse)
- BSLK Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen, 1986 (1930)
- CR Philippi Melanthonis Opera, quae supersunt omnia (Ed. Bretschneider, C. G.) (corpus reformatorum), vol. 1-28, Halle, 1834ff.
- EW The English Works of Thomas Hobbes (ed. Molesworth Sir W.), vol. 1-11, London, 1994 (1839ff.)
- HWPPh Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hrsg. Ritter, J.), vol. 1ff., Basel/Stuttgart, 1971ff. (under udgivelse)
- LEP Laws of Ecclesiastical Polity
- StA Melanchthons Werke, Studienausgabe (Hg. Stupperich, R. et al), vol. 1-7, Gütersloh, 1951ff.
- WA Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe, vol. 1-66, Weimar, 1883ff.

(Øvrige forkortelser er foretaget i overensstemmelse med *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3. Aufl.), Tübingen, 1957ff.)

Bibliografi

1. Primærlitteratur

Bucer, Martin: *Das gemein aussschreiben der Stadt Ulm. 1531.* (BDS 4, 273-304)

Idem: *Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll, und wie der mensch dahyn kummen mög. 1523.* (BDS 1, 44-67)

Idem: *De regno Christi* (BOL 15)

Idem: *Dialogi oder Gespräch. 1535.* (BDS 6, 2, 48-188)

Idem: *Grund und ursach auss gotlicher schrifft der neüwerungen an dem nachtmal des herren, so man die Mess nennet, Tauff, feyrtagen, bildern und gesang in der gemein Christi, wann die zusammenkomt, durch und auff das wort gottes zu Strassburg fürgenomen. 1524.* (BDS 1, 194-278)

Idem: *Ordnung ... der Stadt Ulm ... 1531.* (BDS 4, 212-272)

Idem: *Vom Ampt der oberkait. 1535.* (BDS 6, 2, 27-38)

Idem: *Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige in der Kirchen Christi bsettelte und verrichtet werden solle. 1538.* (BDS 7, 67-245)

Grotius, Hugo: *De iure belli ac pacis* (ed.: Molhuysen, P. C.), Lugduni Batavorum, 1919

Hobbes, Thomas: *Leviathan, or the matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil* (EW 3)

Hooker, Richard: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity, i: The works of that learned and judicious divine Mr. Richard Hooker. With an account of his life and death by*

Isaac Walton. (Arranged by The Rev. John Keble. 7th ed., revised by Church, R. W. and Paget, F.), vol. 1-3, Hildesheim/New York, 1977 (Oxford, 1888)

Idem: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (ed. McGrade, A. S.), Cambridge, 1994 (1989)

Locke, John: *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1994 (1988)

Luther, Martin: *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*. 1520. (WA 6, 404-469)

Idem: *Auslegung des 101. Psalms*. 1534-1535. (WA 51, 200-264)

Idem: *Dass ein christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift*. 1523. (WA 11, 408-416)

Idem: *Der 82. Psalm ausgelegt*. 1530. (WA 31 I, 189-218)

Idem: *Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga in Liesland*. 1524. (WA 15, 360-379)

Idem: *Der kleine Katechismus* (1529) (BSLK, 501-541)

Idem: *Deutsch Catechismus (Der Grosse Katechismus)*. 1529. (WA 30I, 125-192)

Idem: *Die Disputation de homine*. 1536. (WA 39 I, 174-180)

Idem: *Die dritte Disputation gegen die Antinomer*. 6. September 1538. (WA 39 I, 489-584)

Idem: *Die Genesisvorlesung von 1535-45* (Gen. 1-11,26). (WA 42, 1-428)

Idem: *Die Thesen. D. Martini Lutheri tertia disputatio. 1536.* (de loco Rom. 3,28) (WA 39 I, 82-83)

Idem: *Die Thesen. D. Martini Lutheri quarta disputatio. 1536.* (de loco Rom. 3,28) (WA 39 I, 84-86)

Idem: *Die zweite Disputation gegen die Antinomer. 12. Januar 1538.* (WA 39 I, 419-485)

Idem: *Eine Predigt, dass man Kinder zur Schulen halten solle. 1530.* (WA 30 II, 517-588)

Idem: *Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung. 1522.* (WA 8, 676-687)

Idem: *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern. 1525.* (WA 18, 384-401)

Idem: *Ein unterrichtung wie sich die Christen ynn Mosen sollen schicken, gepredigt durch Mart. Luther. 1527.* (WA 16, 363- 393/24, 2-16)

Idem: *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben. 1525.* (WA 18, 291-334)

Idem: *Fastenpostille (Rom. 13,8 ff.). 1525.* (WA 17 II, 88-104)

Idem: *(Grosser) Sermon von dem Wucher. 1520.* (WA 6, 36-60)

Idem: *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini*

Lutheri (1531) collectus 1535. (WA 40 I, 33-688; WA 40 II, 1-184)

Idem: *(Kleiner) Sermon von dem Wucher. 1519. (WA 6, 3-8)*

Idem: *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können. 1526. (WA 19, 623-662)*

Idem: *Predigten über das 2. Buch Mose. 1524-1527. (WA 16, 394- 528)*

Idem: *Über das erste Buch Mose. Predigten. 1527. (WA 24, 24-242)*

Idem: *Über das erste Buch Mose. Vorrede. 1527. (WA 24, 16-24)*

Idem: *Von den guten Werken. 1520. (WA 6, 202-276)*

Idem: *Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520. (WA 7, 20-38)*

Idem: *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. 1523. (WA 11, 245-281)*

Idem: *Von zweierlei Menschen, wie sie sich in dem Glauben halten sollen und was der sei. 1523. (WA 11, 467-475)*

Idem: *Vorlesung über die Stufenpsalmen. 1532/33 [1540] (Psalmus CXXVII) (WA 40 III, 202-269)*

Idem: *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament. 1525. (WA 18, 62-125)*

Idem: *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern. 1525. (WA 18, 357-361)*

Melanchthon, Philipp: *Apologia confessionis augustanae* (1530) (BSLK, 141-404)

Idem: *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis* (1530) (CR 16, 417-452)

Idem: *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis* (1529-1532) (CR 16, 277-416)

Idem: *Ethicae doctrinae elementa* (1550) (CR 16, 165-276)

Idem: *Examen ordinandorum* (1552) (StA 6, 168-259)

Idem: *Eyn schrift Philippi Melanchthon widder die artickel der Bawrschafft* (1525) (StA 1, 190-214)

Idem: *Heubartikel Christlicher Lere, im latin genandt, Loci Theologici, Etwa von Doctor Justo Jona in Deutsche sprach gebracht, ietzund aber im M. D. LV. jar, Von Philippo Melanthon widerumb durchsehen* (1555/58) (CR 22, 45-638)

Idem: *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae* (1521) (StA 2, 1-163/CR 21, 81-227)

Idem: *Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti multisque in locis copiose illustrati* (1559) (StA 2, 164-780/CR 21, 601-1106)

Idem: *Philosophiae moralis epitomes libri duo* (1538-1540) (CR 16, 21-164)

Idem: *Prolegomena in Officia Ciceronis* (1562) (CR 16, 533-614)

2. Sekundærlitteratur

2.1. Afhandlingier, monografier og artikler

Allen, J. W. (1977 (1928)): *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*,
London

Althaus, P. (1965): *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh

Idem (1962): *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh

Idem (1953): *Luthers Haltung im Bauernkrieg*, Basel

Andersen, S. (1993): *Som dig selv. En indføring i etik*, Århus

Arnold, F. X. (1937): *Zur Frage des Naturrechts bei M. Luther*, München

Avis, P. D. L. (1975): Moses and the Magistrate: a Study in the rise of Protestant
Legalism in: *JEH*, 26, pp. 149-172

Bauer, C. (1950): Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren Melanchthon, i:
Nürnberger, R. (Hrsg): *Festschrift für Gerhard Ritter*, Tübingen, pp. 244-255

Idem (1951): Melanchthons Naturrechtslehre, i: *ARG*, 42, pp. 64-100

Berggrav, E. (1945): *Staten og mennesket. Oppgjør og framblikk*, Oslo

Berman, H. J. et al (1989): The Transformation of Western Legal Philosophy in
Lutheran Germany, i: *Southern California Law Review*, 62, pp.
1575-1660

Beyer, H. W. (1935): *Luther und das Recht*, München

Bidinger, J. (1965): Zur Hermeneutik der Rechtslehre Martin Luthers, i: *ARSP*, 51, pp.
337-360

Bornkamm, H. (1955): *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie*, Gütersloh

Idem (1948): *Luther und das Alte Testament*, Tübingen

Brady, T. A. (1985): Luther and Society, i: *LuJ*, 52, pp. 197-212

Idem (1986): Luther and the State: The Reformer's Teaching in its Social Setting, i: Tracy, J. D. (ed): *Luther and the Modern State in Germany*, Kirksville, Miss., pp. 31-44

Bring, R. (1933): *Förhållandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi*, Helsingfors

Bull, G. (1932): What did Locke borrow from Hooker?, i: *Thought*, 7, pp. 122-133

Cargill Thompson, W. D. J. (1980): *Studies in the Reformation: Luther to Hooker*, London

Idem (1984): *The Political Thought of Martin Luther*, Brighton, Sussex/Totowa, NJ

Cranz, F. E. (1959): *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society*, Cambridge, Mass.

Crowe, M. B. (1977): *The Changing Profile of the Natural Law*, The Hague

Davies, E. T. (1948 (1946)): *The Political Ideas of Richard Hooker*, London

De Jonghe, E. (1988): Locke and Hooker on the Finding of the law, i: *Revue Metaphysique*, 42, pp. 301-325

- De Lara, D. (1962): Richard Hooker's concept of law, i: *ATHR*, 44, pp. 380-389
- D'Entrèves, A. P. (1951): *Natural law. An Introduction to Legal Philosophy*, London
- Idem (1959 (1939)): *The Medieval Contribution to Political Thought*, New York/Oxford
- Diesner, H.-J. (1983): Luther und Machiavelli, i: *ThLZ*, 108, pp. 561-570
- Dilthey, W. (1940 (1914)): *Gesammelte Schriften, II: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig/Berlin
- Ebeling, G. (1967): Das Problem des Natürlichen bei Luther, i: Asheim, I. (Hrsg): *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen, pp. 169-179
- Eccleshall, R. (1976): Richard Hooker's synthesis and the problem of allegiance, i: *Journal of the History of Ideas*, 37, pp. 111-124
- Elert, W. (1953 (1931)): *Morphologie des Luthertums, II*, München
- Idem (1928): Societas bei Melanchthon, i: Jelke, R. (Hrsg): *Festschrift für Ludwig Ihmels. "Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung"*, Leipzig, pp. 101-115
- Idem (1932): Zur Terminologie der Staatslehre Melanchthons und seiner Schüler, i: *ZSTh*, 9, pp. 522-534
- Erdmann, K. D. (1983): Luther über Obrigkeit, Gehorsam und Widerstand i: Löwe, H. et al (Hrsg): *Luther und die Folgen*, München, pp. 28-59

- Faulkner, R. K. (1965): Reason and Revelation in Hooker's Ethics, i: *American Political Science Review*, 59, pp. 680-690
- Idem (1981): *Richard Hooker and the politics of a Christian England*, Berkeley/Los Angeles/London
- Figgis, J. N. (1978 (1907)): *Studies of political thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge/New York
- Gierke, O. v. (1954 (1913)): *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, 4, Darmstadt
- Idem (1880): *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau
- Glaser, H. (1984): Luthers politische Ethik im Widerstreit, i: Markert, L. et al (Hrsg.) : *Die Reformation geht weiter*, Erlangen
- Gough, J. W. (1967 (1957²)): *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Oxford
- Greschat, M. (1994): The relation between church and civil community in Bucer's reforming work, i: Wright, D. F. (ed): *Martin Bucer: Reforming church and community*, Cambridge, pp. 17-31
- Gritsch, E. W. (1986): Luther and the State: Post-Reformation Ramifications, i: Tracy, D. J. (ed): *Luther and the Modern State in Germany*, Kirksville, Miss., pp. 45-59
- Idem (1990): The Use and Abuse of Luther's Political Advice, *LuJ*, 57, pp. 207-219

- Grobmann, A. (1935): *Das Naturrecht bei Luther und Calvin. Eine politische Untersuchung* (Phil. Diss.), Hamburg
- Haikola, L. (1967): "Luther und das Naturrecht", i: Junghans, H. et al (Hrsg): *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation*, Göttingen, pp. 126-134
- Idem (1958): *Usus legis*, Lund
- Hakamies, A. (1971): *"Eigengesetzlichkeit" der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung*, Witten
- Heckel, J. (1953): *Lex Charitatis. Eine juristische über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München
- Hermann, R. (1968): Naturrecht und Gesetz bei Luther, i: *ThLZ*, 93, Leipzig, pp. 401-408
- Hildebrand, F. (1946): *Melanchthon: Alien or Ally?*, Cambridge
- Hillerdal, G. (1954): *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, Lund
- Idem (1962): *Reason and Revelation in Richard Hooker*, Lund
- Holl, K. (1932): Der Neubau der Sittlichkeit (1919), i: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, 1, Luther*, Tübingen, pp. 155-287
- Honecker, M. (1985): Martin Luther und die Politik, i: Schäferdiek, K. (Hrsg): *Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft*, Bonn, pp. 99-115
- Hübner, F. (1936): *Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon*, Gütersloh

Huschke, R. B. (1968): *Melanchthons Lehre vom Ordo politicus*, Gütersloh

Ilting, K.-H. (1983): *Naturrecht und Sittlichkeit*, Stuttgart

Jacobs, M. (1970): Die Entwicklung des deutschen Nationalgedankens von der Reformation bis zum deutschen Idealismus, i: Zillesen, H. (Hrsg): *Volk - Nation - Vaterland*, Gütersloh, pp. 51-110

Jordan, H. (1917): *Luthers Staatsauffassung. Ein Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik*, München

Josefson, R. (1943): *Den naturliga teologins problem hos Luther*, Uppsala

Kaltenborn, C. von (1848): *Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des Jus naturae und gentium sowie der Politik im Reformationszeitalter*, Leipzig

Kearney, H. F. (1952): Richard Hooker a reconstruction, i: *The Cambridge Journal*, 5, pp. 300-311

Kirby, W. J. T. (1990): *Richard Hooker's doctrine of the royal supremacy*, Leiden

Kisch, G. (1967): *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, Berlin

Klenner, H. (1983): Recht wider Recht bei Martin Luther in: *Martin Luther. Kolloquium anlässlich der 500. Wiederkehr seines Geburtstages (10. november 1483)*, Berlin

Koch, K. (1962): *Studium Pietatis. Martin Bucer als Ethiker*, Neukirchen

Költzsch, F. (1889): *Melanchthons philosophische Ethik* (Diss.), Freiburg

Krause, O. W. (1982): *Naturrechtler des sechzehnten Jahrhunderts* (Diss), Frankfurt a. M.

Kroon, M. de (1984): *Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis*, Gütersloh

Lang, A. (1909): Die Reformation und das Naturrecht, i: Schlatter, D. A. et al (Hrsg): *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 13, 4, Gütersloh

Lau, F. (1933): "Äusserliche Ordnung" und "weltlich Ding" in Luthers Theologie, Göttingen

Lazareth, W. H. (1967): Luther on Civil Righteousness and Natural Law, i: Asheim, I. (Hrsg): *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen, pp. 180-189

Liermann, H. (1950): Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelischen Kirche, i: Baumgartner, W. et al (Hrsg): *Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen, pp. 294-324

Lindström, H. (1944): *Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi* (diss.), Lund

Linwood, U. (1971): Revolution in English Moral Theology, i: *ATHR*, 53, pp. 5-20

Loyer, O. (1975): Contrat social et consentement chez Richard Hooker, i: *RSPHTh*, 59, pp. 369-398

McGrade, A. S. (1963): The coherence of Hooker's Polity, i: *Journal of the History of Ideas*, 24, pp. 163-182

Idem (1968): The public and the religious in Hooker's Polity, i: *ChH*, 37, pp. 404-422

McGrath, A. E. (1994): *Reformation Thought. An Introduction*, Oxford/Cambridge, Mass.

McNeill, J. T. (1946): Natural Law in the Teaching of the Reformers, i: *JR*, 26, pp. 168-182

Michaelis, G. (1965 (1933)): *Richard Hooker als politischer Denker* (Historische Studien, Heft 225), Vaduz/Berlin

Mitchell, J. (1993): *Not by Reason Alone : Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought*, Chicago

Idem (1992): The Equality of All under the One in Luther and Rousseau: Thoughts on Christianity and Political Theory, i: *JR*, 72, pp. 351-365

Moore, T. (1993): Recycling Aristotle: The sovereignty theory of Richard Hooker, i: *History of Political Thought*, 14, pp. 345-359

Morris, C. (1953): *Political thought in England, Tyndale to Hooker*, London

Müller, G. (1984): Luther und die Politik - Belastung oder Hilfe? i: Markert, L. og Stahl, K. H. (Hrsg.) : *Die Reformation geht weiter*, Erlangen, pp. 81-92

Idem (1988): "Niemand soll sein eigener Richter sein". Luthers Gedanken zu Aufruhr, Krieg und Frieden, i: Müller, G.: *Zwischen Reformation und Gegenwart II*, Hannover, pp. 45-56

Müller, H. M. (1928): Das christliche Liebesgebot und die lex naturae, i: *ZThK*, 9, pp. 161-183

- Murray, R. H. (1926): *The Political Consequences of the Reformation*, London
- Nürnberger, R. (1940): Die lex naturae als Problem der vita christiana bei Luther, i: *ARG*, 37, pp. 1-12
- Idem (1937): *Kirche und weltliche Obrigkeit bei Melanchthon* (Phil. diss.), Freiburg i. Br.
- Oakley, F. (1991): Christian obedience and authority, 1520-1550 i: Burns, J. H. (ed): *The Cambridge history of political thought, 1450-1700*, Cambridge, pp. 159-192
- O'Donovan, J. L. (1991): *Theology of Law and Authority in the English Reformation*, Atlanta, Georgia
- Olsson, H. (1934): *Grundproblemet i Luthers Sociaetik I* (Diss.), Lund
- Idem (1971): *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*, Uppsala
- Orrù, M. (1986): Anomy and Reason in the English Renaissance in: *Journal of the History of Ideas*, 17, pp. 177-196
- Pasewark, K. A. (1993): *A Theology of Power*, Augsburg Fortress, Minneapolis
- Pauck, W. (1928): *Das Reich Gottes auf Erden, Utopie und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu Butzers "De regno Christi" und zu englischen Staatskirche des 16. Jahrhunderts*, Berlin/Leipzig
- Pauls, T. (1925): *Luthers Auffassung von Staat und Volk*, Bonn/Leipzig
- Raunio, A. (1990): Die Goldene Regel als Gesetz der göttlichen Natur, i: Peura, S. et al

(Hrsg): *Luther und Theosis*, Helsinki und Erlangen, pp. 163-186

Idem (1987): Die "Goldene Regel" als theologisches Prinzip beim jungen Luther, i:
Mannerma, T. et al (Hrsg): *Thesaurus Lutheri*, Helsinki, pp. 309-327

Schloemann, M. (1961): *Natürliches und gepredigtetes Gesetz bei Luther*, Berlin

Schrey, H.-H. (1951): Die Wiedergeburt des Naturrechts, i: *ThR*, 19, pp. 21-75; 154-
186

Schultz, R. (1932): *Martin Butzer's Anschauung von der christlichen Oberkeit, dargestellt im Rahmen der reformatorischen Staats- und Kirchentheorien* (Phil. diss.), Freiburg i. Br.

Schunk, K. D. (1986): Luther und der Dekalog, i: *KuD*, 32, pp. 52-68

Shirley, F. J. (1949): *Richard Hooker and contemporary political ideas*, London

Skinner, Q. (1978): *The foundations of modern political thought* (2 vols), Cambridge

Sohm W. (1916): Die Soziallehren Melanchthons, i: *HZ*, 115, pp. 64-76

Stephens, W. P. (1970): *The Holy Spirit in The Theology of Martin Bucer*, Cambridge

Steubing, H. (1932): *Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus*,
Göttingen

Strauss, G. (1986): *Law, Resistance, and the State. The Opposition to Roman Law in Reformation Germany*, Princeton, NJ

Strauss, L. (1953): *Natural Right and History*, Chicago

- Tierney, B. (1982): *Religion, law, and the growth of constitutional thought 1150-1650*, Cambridge
- Tödt, H. E. (1978): Gerechtigkeit, Recht, Naturrecht und Liebe bei Martin Luther, i: Albertz, H. et al (Hrsg): *Christen in der Demokratie*, Wuppertal, pp. 15-24
- Törnvall, G. (1940): *Andligt och världsligt regemente hos Luther*, Lund
- Troeltsch, E. (1925a): Das christliche Naturrecht (1913), i: Baron, H. (Hrsg): *Gesammelte Schriften, 4, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen, pp. 156-166
- Idem (1925b): Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht (1911), i: Baron, H. (Hrsg): *Gesammelte Schriften, 4, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen, pp. 166-191
- Idem (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen
- Tuck, R. (1989 (1979)): *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge
- Uhl, E. (1932): *Die Sozialethik Johann Gerhards*, München
- Weber, G. (1962): *Grundlagen und Normen politischer Ethik bei Melanchthon*, München
- Welzel, H. (1962 (1951)): *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen
- Wingren, G. (1967: Das Problem des Natürlichen bei Luther, i: Asheim, I. (Hrsg): *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen, 1967, pp.

Wolf Ernst: (1962a (1954)): Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther, i: Idem: *Peregrinatio*, München, pp. 183-213

Wünsch, G. (1936): *Evangelische Ethik des Politischen*, Tübingen

Zimmermann, G. (1987): Die Auslegung des vierten Gebotes bei Martin Luther, Robert Filmer und John Locke, i: *ARG*, 78, pp. 98-123

2.2. Konsulteret sekundærlitteratur

Althaus, P. (1956): Die beiden Regimente bei Luther, i: *ThLZ*, 81, pp. 129-136

Baron, H. (1937): Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation, i: *The English Historical Review*, 52, pp. 405-427; 614-633

Bayer, O. (1990): Schöpfung und Verantwortung, i: *LuJ*, 57, 1990, pp. 192-206

Bornkamm, H. (1952): *Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte*, Gütersloh

Idem (1960): *Philipp Melanchthon*, Göttingen

Brandt, R. (1984): Naturrecht II, i: *HWPph*, 6, pp. 563-571

Dickens, A. G. (1989²): *The English Reformation*, London

Gassmann, G. (1986): Richard Hooker (1554-1600), i: *TRE*, 15, pp. 581-583

- Greschat, M. (1990): *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit*, München
- Hall, M. S. og Hall, R. W. (1983): Platonism in Hooker, i: *Apeiron*, 17, pp. 48-56
- Harding, A. (ed) (1954): *Origins of the Natural Law Tradition*, Dallas
- Hartfelder, K. (1889): *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae* (Monumenta Germaniae Paedagogica, Bd. 7), Berlin
- Heckel, J. (1957): *Im irrgarten der Zweireichelehre*, München
- Idem (1952): Naturrecht und christliche Verantwortung im öffentlichen Leben nach der Lehre Martin Luthers, i: Evangelisch-Lutherischen Dekanat München (Hrsg): *Zur politischen Predigt*, München, pp. 35-56
- Hügli, A. (1984): Naturrecht IV, i: *HWPh*, 6, pp. 582-594
- Jellinek, G. (1960 (1905³)): *Allgemeine Staatslehre*, Darmstadt
- Kendall, W. (1968): Social Contract, i: Sills, D. L. (ed): *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14, New York, pp. 376-381
- Lau, F. (1956): Leges charitatis. Drei Fragen an Johannes Heckel i: *KuD*, 2, pp. 76ff.
- Messner, J. (1984): *Das Naturrecht*, Berlin
- Mühlen, K.-H. zur (1991): Luther II, *TRE*, 21, pp. 530-567
- Ricken, F. (1994): Naturrecht I, *TRE*, 24, pp. 132-153
- Scheible, H. (1992): Philipp Melanchthon (1497-1560), i: *TRE*, 22, pp. 371-410

Scherzer, H. K. (1972 (1968)): Luther, i: Maier, H. et al (Hrsg): *Klassiker des politischen Denkens*, 1, München, pp. 245-273

Specht, R. (1984): Naturrecht III, i: Bien, G. et al (Hrsg): *HWPh*, 6, Basel, pp. 571-582

Stupperich, R. (1981): Martin Bucer (1491-1551), i: *TRE*, 7, pp. 258-270

Idem (1960): *Melanchthon*, Berlin

Wagner, F. (1994): Naturrecht II, i: *TRE*, 24, pp. 153-185

Wolf, Erik (1964³): *Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlsruhe

Idem (1960a): Naturrecht I, i: *RGG*, 4, pp. 1353-1359 (Wolf, 1960a)

Wolf, Ernst (1960b): Naturrecht II, i: *RGG*, 4, pp. 1359-1365 (Wolf, 1960b)

Idem: (1962b (1954)): *Politia Christi*, i: Idem: *Peregrinatio*, München, pp. 214-242

Idem: (1988 (1975)): *Sozialethik*, Göttingen

2.3. Ikke offentliggjorte afhandlinger

Hill, W. S. (1964): *The Doctrinal Background of Richard Hooker's Laws of Ecclesiastical Polity* (PhD thesis), Harvard University

Nottingham, W. J. (1962): *The Social Ethics of Martin Bucer* (PhD thesis), Columbia University, NY

Schmidt, G. (1936): *Martin Butzer als protestantischer Politiker* (Phil. Diss.), Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr.

Bibliografien er desværre blevet ganske omfattende. Vi har dog anset det for nødvendigt at inddrage den omfattende mængde litteratur. Titlerne er ikke alle blevet tillagt samme vægt i afhandlingen. Det gælder dog for samtlige titler, at de indgår i deres helhed. For at gøre oversigten mere overskuelig og tydeliggøre prioriteringen af litteraturen har vi inddelt den i forskellige grupper.

1. *Primærlitteratur* angiver kildeteksterne. Denne del af litteraturen er den højest prioriterede. Vi har ved læsningen af enkelte af disse kildetekster støttet os til oversættelser, men har refereret til disse på originalsprogene. 2. *Sekundærlitteratur* udgør den del af afhandlingens litteraturgrundlag, der ikke er kildetekster. Denne gruppe er blevet inddelt i nogle undergrupper. 2.1. *Afhandlinger, monografier og artikler* er den del af den offentliggjorte sekundærlitteratur, der er blevet højest prioriteret. Det drejer sig her om litteratur, der har væsentlig betydning for vores anliggende, og som forskningshistorisk indtager en central rolle. 2.2. *Konsulteret sekundærlitteratur* betegner sekundærlitteratur, der indgår i afhandlingen, men som ikke er blevet tillagt samme vægt som den øvrige sekundærlitteratur. 2.3. *Ikke offentliggjorte afhandlinger* er afhandlinger, der har været afgørende for vores problemstilling, men som ikke er blevet offentliggjort. Denne del af litteraturen er også blevet tillagt en væsentlig betydning.

(Fonte og opsætning opdateret, 5. juli 2019/UN)