

Krig, fred og retfærdighed

Om etik og bibelbrug

Af Johannes Nissen

Indledning

Det grundlæggende spørgsmål i forbindelse med temaet "krig og fred" lyder: Kan vold bruges til at forsvare retfærdigheden? Ny Testamente indeholder en række tekster, der tilsyneladende afviser muligheden. Ikke desto mindre viser historien, at man gang på gang har grebet til våben for at modsætte sig det onde.

Kristnes holdning til brug af vold er således et klassisk eksempel på moralsk uenighed i kirken. Hovedlinjen har været, at en kristen – trods Jesu udsagn i Bjergetprædikenen – har mulighed for at gå i krig, hvis bestemte betingelser er opfyldt. Men desuden har der været en pacifistisk linje. Begge opfattelser har levet side om side i kirkerne, og begge er blevet accepteret som kristen etik – selv om de rummer en dybtgående uenighed. Forudsætningen har været, at de trods uenigheden har været enige om, at freden er målet.

Hovedinteressen i det følgende gælder spørgsmålet om etik og bibelbrug i forbindelse med det konkrete emne "krig og fred". I den forbindelse kan man bl.a. spørge: Hvilke tekster er relevante at inddrage? Hvordan skal de anvendes i en ny situation? Er det muligt at sondre mellem brug og misbrug af tekster? I nærværende sammenhæng vil det føre for vidt at gå ind i en detaljeret analyse af de bibelske tekster. På det punkt må jeg nøjes med at hen-

fra Bo Kristian Holm (red.):
Krig - dens legitimitet i
religion og politik

Førelagt April 2005

viser til en mere udførlig behandling i min bog "Bibel og etik. Konkrete og principielle problemstillinger" (Nissen 2003).

Meget afhænger af, hvordan vi definerer begreberne "krig" og "fred". Hvad angår begrebet "krig", er det naturligt at forstå ordet som brugen af voldelige midler til at uskadeliggøre eller udslette fjenden. Foruden denne bogstavelige betydning kan ordet også have en overført betydning, jf. brugen af krigsretorik – et aspekt der vil blive inddraget senere i artiklen.

Ordet "fred" er mangetydigt. Det er en almindelig opfattelse, at fred er det modsatte af krig og vold. Fred defineres som *ophør og fravær af krig*. Denne opfattelse hænger sandsynligvis sammen med det latinske fredsbegreb *pax*. Med *pax* menes den tilstand, hvor krigen er ophørt, og hvor der er indgået en overenskomst mellem de stridende parter, en "fredspagt".

Men fred er andet og mere end fravær af krig¹ – på samme måde som sundhed er andet og mere end fravær af sygdom, og frihed er andet og mere end fravær af fængsel. Dertil kommer, at en sådan negativ bestemmelse af fred kan have karakter af "fredelig sameksistens", hvilket i nogle tilfælde er det samme som "kold krig" (jf. forholdet mellem Øst og Vest i de første årtier efter 2. verdenskrig). Samtidig forstås freden som en *tilstand*, dvs. noget statisk.

Der er en anden og mere positiv definition af ordet "fred". Den tyske evangeliske kirkes forskningsinstitution FEST foreslår, at man ser freden som en *proces*, nemlig den proces, der indebærer en *formindskelse af volden, nød, ufrihed og angst*.² Man kan indvende, at det er en alt for bred definition. Men de fire begreber – vold, nød, ufrihed og angst – står i et indbyrdes forhold til hinanden. Som regel afhænger det af de givne forhold, om man lægger vægt på det ene eller det andet. T. Austad gør gældende, at fred må ses

1. Jf. bl.a. *The Challenge of Peace*, 11, spalte 2: "Peace is not merely the absence of war. Nor can it be reduced solely to the maintenance of a balance of power between enemies. Nor is it brought about by dictatorship. Instead, it is rightly and appropriately called 'an enterprise of justice' (Isaiah 32:7)" (med henvisning til Vatikanum II: *The Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, 78).

2. Til spørgsmålet om definition se Luz 1981, 9-10; Nissen 2003, 69-70.

som et *relationsbegreb*. Begrebet får betydning af de ord og forestillinger, det knyttes sammen med. Især to begreber er vigtige: menneskeværd og retfærdighed. "Fred forutsetter respekt for menneskeverdet og rettfærdige funnsordninger" (Austad 1972, 118).

Som eksempel på denne dynamiske forståelse af fred kan nævnes, at afspændingsbestrebelse i forholdet mellem Øst og Vest i årtier var præget af ønsket om at formindske volden. For enhver pris skulle krigen undgås. Vi havde en periode med kold krig mellem Øst og Vest. Men samtidig så man anderledes på voldsanvendelsen i andre dele af verden. Som eksempel kan nævnes Sydafrika, hvor det primære mål for frihedsbevægelserne var en formindskelse af ufriheden. Set i det lys var det mindre vigtigt, om kampen for friheden skulle indebære en forbigående optrapning af vold og nød.

I dag befinder vi os i en helt ny situation. I globalt perspektiv drejer det sig om kampen – eller krigen – mod terrorisme. Men samtidig skal vi ikke glemme, at der rundt om i verden udkæmpes en række lokale eller regionale krige. Her anvendes vold i et forsøg på at formindske nød, ufrihed og angst.

Etikkens begrundelse i forskellige teksttyper

Definitionen af et emne har betydning for udvælgelsen af relevante bibeltekster. Hvis vi anvender den forholdsvis snævre definition (fred = fravær af vold og krig), vil antallet af relevante tekster være mere begrænset.

Hvis vi derimod anvender en bredere definition (fred som en proces), vil det også afspejle sig i et bredere tekstmateriale. Principielt foretrækker jeg den brede definition, men af praktiske grunde vil jeg her især holde mig til den snævre og traditionelle opfattelse: fred som ophør af vold og krig.

Når man vil begrunde etikken i de bibelske tekster, er der ofte en tendens til genre-reduktion, dvs. man påberåber sig de "etiske tekster". Med "etiske" tekster tænkes der på de tekster, der har karakter af formaninger eller forbud. Men en sådan fremgangsmåde er udtryk for en forenkling. I virkeligheden bør man også inddrage andre teksttyper, bl.a. fortællende tekster, paradigmer, visioner og bekendelsesformuleringer. Lad mig illustrere denne pointe

i forbindelse med emnet "vold/ikke-vold". Her kan man anføre flere forskellige begrundelsestyper:

- *Principielle etiske formuleringer*, f.eks. budene om ikke-vold og fjendekærlighed (Matt 5,38-48) og opfordringen til at "gå med fredens evangelium" (Efes 6,15).
- *Konkrete eksempler (påbud)*: "slår nogen dig på din højre kind, så vend den anden til..." (Matt 5,39-42); "hvis din fjende er sulten, så giv ham noget at spise" (Rom 12,20); det femte bud (2 Mos 20,13).
- *Paradigmer* (Jesu handling og holdning): lidelseshistorien, f.eks. Jesu bøn for fjenderne på korset (Luk 24,34); om at følge i Kristi fodspor (1 Pet 2,21).
- *Visioner*: saligprisningerne – fredsstiftelse (især Matt 5,9); sværd til plovjern (Mika 4,3-4); det slagtede lam (Åb 5,6).
- *Historiske fortællinger*: helbredelser; udsendelsestalen (Luk 10,1-12 par.).

En forsvarlig behandling af et aktuelt etisk emne kan ikke nøjes med de rent "etiske" tekster, men må også inddrage de andre teksttyper: paradigmer, visioner, historiske fortællinger osv. Vigtig er ikke mindst sammenhængen mellem Jesu forkyndelse af Gudsriget og freden. Af central betydning er også sammenhængen mellem mål og middel. Hvis målet er freden (fredsriget), kan det så overhovedet nås gennem ikke-fredelige midler?

De sidste bemærkninger peger på, at der er en bestemt prioritering af de forskellige genrer. Dokumentet *The Ecumenical Dialogue on Moral Issues* (1996) nævner fire genrer: "moral visions", "moral virtues", "moral values", "moral obligations". Rækkefølgen er ikke tilfældig. De moralske visioner er overordnede, for de bestemmer indholdet af både "dyder", værdier og forpligtelser.³ Det er billederne af retfærdighed og fred, som giver indhold til formaning (Wengst 2003, 18). Bibelen har en række eksempler på sådanne visioner, f.eks. Es 32,17: "Retfærdighed skaber fred, retfærdighed bringer

3. "The Ecumenical Dialogue on Moral Issues" 1996, 146: "Moral visions encompass, informs and organizes virtues, values and obligations".

ro og tryk til evig tid", og Rom 14,17: "for Guds rige er ikke mad og drikke, men retfærdighed, fred og glæde i Helligånden".

Voldelig modstand, passivitet eller aktiv ikke-vold

Blandt de principielle etiske formuleringer er den næstsidste antitese i Bjergprædiken (Matt 5,38-42) af særlig interesse. Teksten indledes med ordene "I har hørt, at det er sagt: øje for øje og tand for tand. Men jeg siger jer, at I ikke må sætte jer til modværge mod den, der vil jer noget ondt. Men slår nogen dig på din højre kind, så vend også den anden til...". Op igennem kirakens historie har disse ord spillet en særlig rolle. Som regel blev de tolket som afvisning af retten til at yde (voldelig) modstand. Dette førte i praksis til, at kristne ofte demonstrerede en resignerende holdning over for magtanvendelse.

Imidlertid skal Matt 5,38-42 næppe forstås som udtryk for, at konflikterne bør undgås. Der er snarere tale om en aggressionsbearbejdelse. Det viser sig især i den demonstrative værgeløshed. Alle de eksempler, der nævnes, består i en frivillig fordobling af den uret, der sker (5,40-42). Fordoblingen er en aktiv og demonstrativ handling. Denne aggressionsbearbejdelse indebærer, at man vender aggressivitet mod aggressoren selv – ikke som en ny aggressiv handling, men som en moralsk bebrejdelse, der sigter mod, at modstanderen af sig selv – uden tvang – skal gøre bebrejdelsen til sin egen. Med Gerd Theissens ord: "En stor del af aggressivitet blev omformet, forskudt, projiceret, transformeret og symboliseret. Først denne aggressionsbearbejdelse kunne skabe plads for den nye vision om kærlighed og forsoning, hvis centrum var det nye bud om fjendekærlighed" (Theissen 1979, 116).

Kristne skal naturligvis modstå det onde. Intet menneske kan stå og se til, at uskyldige lider, uden at man forsøger at gribe ind. Spørgsmålet er ikke, om man skal bekæmpe det onde, men *hvordan*. Det drejer sig med andre ord om de midler, man bruger.

Der er tre muligheder: (a) passivitet, (b) voldelig modstand, (c) aktiv modstand med ikke-voldelige midler. I mange tilfælde regner man kun med de

to første muligheder. Alternativet er flugt eller kamp ("flight" or "fight"), men det er netop den "tredje vej", som Jesus efterlyser: en aktiv ikke-voldelig overvindelse af det onde (Wink 1998a). Det passive præg, som ordene har fået, skyldes formodentlig overskriften, der går tilbage til Mattæus: "I må ikke sætte jer til modværge..." (5,39a). Denne formulering er tveetydig. Hos Paulus er tveetydigheden fjernet, idet han forstår fjendekærligheden som aktiv ikke-vold; jf. Rom 12,21: "overvind det onde med det gode". En tilsvarende aktiv form kommer frem ved Bjergprædikenens sammenstilling af budet om ikke-vold med budet om fjendekærlighed (Matt 5,43-47). Denne forståelse bekræftes yderligere af Jesu saligprisninger: "Salige er de, som stifter fred, for de skal se Gud" (Matt 5,9). Her er der tale om dem, der aktivt går ind i en forsoningsproces.

At aktiv ikke-vold er et grundlæggende træk i Jesu forkyndelse, fremgår ikke kun af Bjergprædikenen, men også af hans liv i øvrigt. Det drejer sig ikke om en taktisk eller pragmatisk manøvre, fordi ikke-vold nu engang var den eneste realistiske mulighed over for den romerske besættelsesmagt. Nej, forkyndelsen af aktiv ikke-vold udspringer af kernen i Jesu forkyndelse: Gudsriget, som er visionen af en ny virkelighed, der allerede nu griber ind i denne verden.

– "Krig" i Ny Testamente

Mens temaet "krig" indtager en central plads i Gammel Testamente, er det stort set fraværende i Ny Testamente. Der er dog enkelte steder, hvor man har overvejet, om der findes en positiv forståelse af voldsanvendelse. Lad mig nævne tre eksempler.

Det første eksempel er fortællingen om *Jesu tempelrensning* (Mark 11,15-19 par.). Ifølge den "militante" Jesustolkning er denne begivenhed et voldeligt angreb på hele tempelsystemet og magthaverne. Men imod en sådan ze-lotisk fortolkning taler den omstændighed, at den romerske garnison kontrollerede hele tempelområdet og hurtigt ville have grebet ind, hvis det var tilfældet. Desuden må man spørge, om Jesu handling har ramt mennesker.

Kun Johannesevangeliet fortæller, at Jesus gjorde sig et reb, men det bruges kun mod dyrene (Joh 2,15).

Tempelrensningen er næppe en zelotisk inspireret handling, men snarere en profetisk symbolhandling. Evangelisten Markus tilskriver handlingen en symbolsk betydning (11,17): "Står der ikke skrevet: 'Mit hus skal kaldes et bedehus for alle folkeslagene'? Men I har gjort det til en røverkule". Mens zeloterne forventede, at Davidssønnen ville "rense Jerusalem for hedninger-ne" (Salomos Salmer 17,24), ønskede Jesus at rense templet, så der blev plads for alle, formodentlig også hedningerne.

Det andet eksempel er fortællingerne om *Jesu dæmonuddrivelser*. Nogle fortolkere vil se dem i lyset af den gammeltestamentlige tradition om hellig krig. Det giver kun mening, hvis de tolkes i overført betydning. Det drejer sig ikke om en bogstavelig voldsanvendelse. Målet med dæmonuddrivelserne er menneskets heling. Hos Jesus er der tale om en konsekvent *omformning* af det gammeltestamentlige krigsmotiv. Det afgørende ved dæmonuddrivelserne og ved helbredelsen af de syge er, at Jesus stifter fred. Mennesket bliver hele både legemligt og åndeligt. I centrum står her den individuelle fred – men det må ikke glemmes, at det hører nøje sammen med samfundets fred. Fredens sociale dimension kommer endnu tydeligere frem i Jesu måltidsfællesskab med toldere og syndere – og med farisæere.

Det tredje eksempel er *de apokalyptiske tekster, specielt Johannes' Åbenbaring*. Nogle er af den opfattelse, at vi her møder en positiv omtale af vold og krig. Flere kristne grupperinger og sekter bruger da også skriftet til at begrunde en krigerisk holdning. Imidlertid er materialet ikke så entydigt, som det ofte bliver behandlet.

I første omgang må det indrømmes, at skriftets holdning til fjenderne og de fremmede synes anderledes end den, vi møder i den ældste Jesusoverlevering. Der findes visse passager med en maskeret hævnlyst, som vanskeligt lader sig forene med den holdning, Jesus giver udtryk for. Man kan f.eks. sammenligne Åb 19,11-21 med budet om fjendekærlighed (Matt 5,44). Også skriftets karakteristik af jøderne kan tolkes i krigerisk retning. Således tales der to steder om "Saras synagoge" (Åb 2,9; 3,9). Denne sprogbrug skal formodentlig tjene til at bevare de kristnes identitet i en trængt situation. Det

ville imidlertid være misbrug af teksten, hvis vi i dag anvendte et tilsvarende sprog over for nutidens jøder og over for andre ikke-kristne. Én ting er at forstå Johannes' Åbenbaring i dens historiske kontekst; noget andet er, hvordan vi bruger skriftet i dag. En ansvarlig bibellæsning må holde de to ting adskilt. Generelt skal Åbenbaringsbogen læses i lyset af konflikten mellem de kristne og romermagten. I den situation betones vigtigheden af, at de kristne holder ud i lidelse. De troende besejrer ikke ondskabens magter ved vold, men "ved lammets blod og deres vidnesbyrds ord" (12,11).

Det teologiske indhold i Johannes' Åbenbaring er baseret på visionen af en ny verden præget af retfærdighed og fred (Fiorenza 1993; jf. Nissen 1995). Vold og undertrykkelse skal ikke få det sidste ord, for Gud er verdens skaber, og han vil skabe en ny himmel og en ny jord (21,1-5). Trods forfølgelser har historien altså en mening. Den egentlige hovedrolle indehaves ikke af den romerske kejser, men af det *slagtede lam* (5,1-9). Det er lammet, der får overdraget herredømmet. Rollerne byttes om. Magten overdrages til et værgeløst offer og med det til de forfulgte og værgeløse. Guds anderledes magt sætter sig altså igennem uden brug af vold. Den apokalyptiske krig er netop ikke Guds krig; den er tværtimod dæmonisk; jf. også Mark 13. Volden er en hindring for Gudsriget og et angreb på troen (jf. 6,14; 16,14).

Pacifisme, retfærdig krig og hellig krig

Det var en selvfølge for de kristne i de første århundreder, at Jesu ord om fjendekærlighed og ikke-vold skulle forstås bogstaveligt.⁴ Mange kirkefædre var enige om, at kristendom og krigstjeneste var uforenelige. Og en synode vedtog, at soldater i lighed med bl.a. ludere, vogtmænd og skuespillere skulle opgive deres erhverv, når de blev kristne. I modsat fald var de udelukkede af menigheden. Men da kristendommen blev statsreligion under kejser Konstantin ændredes denne holdning. Mens det endnu i 1. del af 3. årh. nævnes,

4. For en mere udførlig beskrivelse af udviklingen i de første århundreder se bl.a. Blank 1984.

at en kristen ikke frivilligt skal blive soldat, men kun, hvis han bliver tvunget til det af øvrigheden (Canones Hippolyt), så besluttede koncilmøderne i Arles (314 e.Kr.), at de, der nedlægger våbnene i fredstid (og frivilligt forlader militæret) skal ekskommunikeres.

I de følgende århundreder udvikledes læren om retfærdig krig. Her er det overordnede synspunkt, at voldsanvendelse strider mod det kristne kærlighedsbud, men på grund af menneskets synd er det under tiden nødvendigt at gå på kompromis med Bjergprædikenens etik for at beskytte mennesker mod alt det onde, der truer dem. Krig anses for at være moralsk acceptabel, når visse betingelser er opfyldt. Ofte anføres følgende kriterier:⁵

- a. For at være berettiget skal krigen føres af dem, der har *legitim magt* (jf. også Rom 13,1-7).
- b. Der skal foreligge en *retmæssig årsag* til, at man griber til vold (for-svarskrig).
- c. De krigsførende skal have en *ret intention*.
- d. Krig skal altid være *sidste udvej*.
- e. Der må være en *rimelig proportion* mellem krigens gode og dårlige konsekvenser.

Retfærdig krig har været den dominerende opfattelse i kirkens historie. Men et mindretal af kirker og kristne grupper har holdt sig til pacifismen. Hovedargumenterne for den pacifistiske linje er:

- a. Vold strider mod det femte bud.
- b. Vold strider mod Jesu radikale kærlighedsbud.
- c. Brug af vold er en krænkelse af menneskeværd. Ethvert menneske er en enestående skabning. Det gælder alle uanset køn, race, nationalitet eller socialt tilhørsforhold.
- d. Brug af vold har altid værre følger end brugen af ikke-voldelige midler.

5. For en nærmere drøftelse af disse og andre kriterier se bl.a. Jones 1998, 210-211; Elfjord 2001, 177-182.

Emnet vold/ikke-vold er er af de tydeligste eksempler på den spænding, der kan være mellem den kristne etiks fire kilder: Bibel, tradition, fornuft og erfaring. På den ene side har vi Ny Testaments klare vidnesbyrd (pacifisme), på den anden side den dominerende tendens i traditionen (accept af krig under visse betingelser).

Spændingen viser sig ved, at det ikke er muligt at bruge traditionen om retfærdig krig som hermeneutisk nøgle (tolkningsnøgle) til at belyse Ny Testamente.⁶ Omvendt tenderer mange pacifister i retning af bogstavelig eller ligefrem legalistisk bibelbrug.

Imidlertid må det overvejes, om der ikke findes andre muligheder end retfærdig krig og pacifisme. I nyere tid har man bl.a. inden for befrielsesteologien påpeget, at sondringen mellem vold eller ikke-vold er en illusion. Kun de, der er ofre for uretfærdighed, kan afgøre, om brug af magt er berettiget, og hvorvidt midlerne står i forhold til målet. Ud fra dette synspunkt har man argumenteret for ret til at gøre modstand mod undertrykkelse, når visse betingelser er opfyldt.⁷

Der er her tale om en vigtig modifikation af det absolutte alternativ pacifisme – ikke-pacifisme. Kravet om at stifte fred uden brug af vold er nemlig ikke et absolut krav, vi ud fra vores (overordnede, selvsikre) position kan stille *til de svage*, undertrykte og forfulgte. De, der har deres på det tørre, kan ikke stille krav om, at undertrykte i den 3. verden i enhver situation skal undlade at bruge sværd. Det eneste krav, der er absolut, er kravet om at tage lidelsen på sig. "Det gælder uanset om man kæmper for fredens sag gennem ikke-vold eller i stedet sætter sig til modværge mod undertrykkeren" (Glebe-Møller 1984, 172).

6. L. S. Cahill bemærker med rette: "So unvereinbar Gewaltträchtigkeit mit Jesu Beispiel und dem Liebesgebot zu sein scheint, so moralisch unverantwortlich scheint auch zuzulassen, das Unschuldige sterben und Gesellschaften sich zerstören, wenn die Macht zu intervenieren zur Verfügung steht" (Cahill 2001, 206).

7. Betingelserne for "retfærdig revolution" ligner ofte betingelserne for "retfærdig krig"; se også drøftelsen hos Swartley 1983, 106-112.

Når de forskellige kilder til den etiske erkendelse, skal afvejes i forhold til hinanden, må Bibelen i dette tilfælde tillægges særlig vægt. Det synes også at være tilfældet i det (interessante) hyrdebrev, som de amerikanske katolske biskopper udsendte i 1983: *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*. Her sondres mellem etiske normer og specifik anvendelse ("politik"). I skriftets begyndelse peges på de "principper, normer og præmisser, der er for katolsk lære". Det hedder bl.a. "fredsstiftelse er ikke et valg, kristne kan foretage. Det er et troskald. Kristne er kaldet til at være fredsstiftere, ikke af en eller anden bevægelse i tiden, men af vor Herre Jesus Kristus".⁸ Senere nævnes forskellige konkrete spørgsmål, hvor kristne kan have forskellig opfattelse. Som eksempel nævnes bl.a. uenigheden vedrørende valget mellem pacifisme og "retfærdig-krig" teorien. Et andet eksempel er holdningerne til teorien om atomkrigs-afskrækkelsen. Nogle mener, at denne afskrækkelsespolitik bør fordømmes, andre er uenige i dette.

Mange kristne er af den opfattelse, at man kan forsvare brugen af vold i visse tilfælde på grundlag af teorien om retfærdig krig. Men i praksis blander de ofte retfærdig krig sammen med andre former for vold. Wink (1998b, 130-131) nævner tre eksempler på en sådan misforstået sammenblanding: Nogle forbinder retfærdig krig med *hellig krig* eller *korstog*, som er en total krig, der sigter mod en underkastelse eller udryddelse af fjenden. Andre blander retfærdig krig sammen med tanken om *politisk krig* eller *krig ud fra nationale interesser*. Atter andre forbinder den med en *egocentricitet*, hvor en nations eller en leders ære er blevet stærkt forbundet med opgøret med en fjende, så andre hensyn lades ude af betragtning.

Ud fra et kristent standpunkt er hellig krig etisk uacceptabel. Derimod kan både pacifisme og retfærdig krig rummes inden for den kristne etiks rammer. Tilhængere af de to tolkninger kan enes om en række punkter (Wink 1998b, 140):

8. *The Challenge of Peace*, 6, spalte 3: "Peacemaking is not an optional commitment. It is a requirement of our faith. We are called to be peacemakers, not by some movement of the moment, but by our Lord Jesus".

1. Begge tolkninger anerkender, at ikke-vold som princip må foretrækkes frem for vold.
2. Begge tolkninger er enige om, at uskyldige skal forsvares mest muligt.
3. Begge tolkninger afviser ethvert forsvar for krig motiveret ud fra hellig krig-mentaliteten, nationale interesser eller personlig egocentricitet.
4. Begge tolkninger ønsker at overtale stater til at reducere voldens niveau-er.
5. Begge tolkninger ønsker over for krigen at fastholde de moralske værdier før, under og efter konflikten.

Sammenblandingen af forestillingen om retfærdig krig med forestillingerne om hellig krig og korstog er blevet forstærket af de senere års terrorfrygt og krigsretorik. Der rejser spørgsmålet om en mulig sammenhæng mellem vold og religion. I tidens løb har man som bekendt set en række eksempler på, at ikke blot islam, men også kristendommen er blevet udbredt med sværdet i hånden. Det er derfor nærliggende at spørge, hvordan denne korstogsholdning forholder sig til det centrale nytestamentlige budskab.

Vold og religion – "Kristi stridsmænd"

Spørgsmålet kan belyses ud fra forståelsen og brugen af forskellige nytestamentlige tekster. Her vil jeg dog nøjes med nogle bemærkninger til Efes 6,10-17.⁹

I øvrigt, vær stærke i Herren og i hans mægtige styrke. Ifør jer Guds fulde rustning, så I kan holde stand mod Djævelens snigløb. Thi for os står kampen ikke mod kød og blod, men mod myndigheder og magter, mod verdensherskerne i dette mørke, mod ondskabens åndemagter i himmel-

9. En anden central tekst er missionsbefalingen i Matt 28,18-20, der i nyere tid flere gange er blevet kædet sammen med vestlige kolonimagters imperialistiske korstogsholdning. Ikke mindst teologer fra den tredje verden påpeger med rette, at det er imod tekstens oprindelige sigte.

rummet. Tag derfor Guds fulde rustning på, for at I kan stå imod på den onde dag, overvinde alt og bestå. Så stå da fast, spænd sandheden som bælte om lænden, og ifør jer retfærdighed som brynje, og tag som sko på fødderne villighed til at gå med fredens evangelium. Overalt skal I løfte troens skjold, hvormed I kan slukke alle den Ondes brændende pile. Grib frelsens hjelm og Åndens sværd, som er Guds ord.

I denne tekst møder vi forestillingen om *militia Christi*, dvs. Kristi stridsmænd. Teksten har givet navn til flere kirkelige retninger (jf. Frelsens Hær), men også så at sige leveret "ammunition" til mange aggressive missionsformer. Men det er ikke i overensstemmelse med dens anliggende. Ganske vist anvender teksten billeder hentet fra soldatens mundering. Disse billeder stammer fra Gammel Testamente, men det overraskende er, at de fyldes med nyt indhold. Det er ikke krig, men fred, som skal fylde sendebudene. Sandheden sammenlignes med et bælte, retfærdigheden med en brynje, beredviligheden til at gå med fredens evangelium ses som sko. Troen ses som et skjold, frelsen som en hjelm og Ånden som et sværd.

Blandt de anførte rustningsdele har skoene en særlig betydning (v.15). De bruges til at bære fredens evangelium ud i verden. Her opfyldes profetierne fra Es 9,5 og 52,7. Det førstnævnte sted hedder det f.eks. "Ja, hver en støvle, der tramper i striden, og kappen, der søles i blod, skal brændes og ende som luernes rov".

Den billedlige sammenligning kulminerer med sætningen "Åndens sværd, som er Guds ord" (v. 17). Når det kommer til stykket, er der kun et våben, som kan bruges, nemlig Guds ord. Denne udrustning gør ikke sendebudene urørlige. Tværtimod bliver de sårbare og angribelige. Det er nemlig en blotter eksistens at være kaldet til sandhed frem for løgn. Det er en sårbar måde at leve på, når man er sat under refærdens tegn i uretfærdighedens verden. Og der er smertelige erfaringer forbundet med at være i tjeneste for fredens glædelige budskab og ikke magtens (Nissen 1983, 125-126).

Fredstemaet spiller en afgørende rolle i Efeserbrevet. Det drejer sig ikke om den fred, man tilkæmper sig ved at vinde nye territorier. Det er heller ikke den fred, der består i, at man får sine sikkerhedskrav tilgodeset. Enhver

teneste for evangeliet er grundlæggende en *fredssteneste*, en tjeneste for det evangelium, Jesus Kristus har bragt. Fredshymnen i Efes 2,14-16 proklamerer, at Kristus har nedbrudt muren, som skiller, nemlig fjendskabet mellem jøder og hedninger, og i sig skabt et nyt menneske. Fredsstiftelsen mellem fjender er ikke kun en "følge" af Jesu død, men hører uløseligt sammen med denne centrale begivenhed.

Forskellige normplaner

Ser man alene på Ny Testamente, er der en klar linje i opfattelsen af spørgsmålet om vold og ikke-vold. Fra Mattæus til Johannes Åbenbaring er der et tydeligt vidnesbyrd imod voldsanvendelsen og et kald til menigheden om at følge Jesu eksempel ved at acceptere lidelsen og ved ikke at påføre andre lidelse (Hays 1997, 332). De få steder, som undertiden er blevet opfattet anderledes, er ikke enlydige belæg for en anerkendelse af, at vold kan være berettiget.

Inddrager man derimod Gammel Testamente, bliver billedet mere broget. I mange gammeltestamentlige tekster findes en anden opfattelse af volden. Det gælder især "hellig-krig"-teksterne, der direkte påbyder israelitterne at dræbe deres fjender (f.eks. 5 Mos 20,10-15). I kirkens historie er teksterne om hellig krig blevet brugt til at legitimere kristnes aktive deltagelse i krig (f.eks. korstogene og krigsprædikener under 1. verdenskrig). Men det er tydeligt misbrug, for man respekterer ikke den oprindelige sammenhæng mellem tekst og kontekst. En ting er, at disse traditioner senere bliver brugt til en ideologisk forherligelse af krigsførelse, noget andet er, at de ofte afspejler en minoritetsgruppes erfaringer, jf. udtoget af Ægypten.

I den forbindelse skal det dog nævnes, at Gammel Testamente også indeholder andre traditioner om vold/ikke-vold. Det gælder først og fremmest beretningerne om Herrens lidende tjener fra Deuteronomi (Es 40-55). Endvidere finder vi profetiske visioner om et kommende fredsrig, f.eks. Mika 4,3.

Trods de sidstnævnte traditioner er der dog væsentlige forskelle mellem store dele af Gammel og Ny Testamente med hensyn til emnet: vold/ikke-vold. Det rejser spørgsmålet om enhed og mangfoldighed i Bibelen. I de tilfælde, hvor der er uoverensstemmelser mellem de synspunkter, som kommer til udtryk i de bibelske tekster, må vi spørge: Hvad er normativt i Bibelen? Er det muligt at sondre mellem forpligtende og ikke-forpligtende materiale? Eller bedre: mellem forpligtende og mindre forpligtende materiale? Hvilke tekster og hvilke perspektiver ønsker vi at prioritere? I hvert fald tre kriterier kan lægges til grund (jf. Bexell 1988, 63-67):

- 1) Nytestamentlige perspektiver må tillægges større vægt end gammeltestamentlige perspektiver. Hvis der foreligger modstridende synspunkter, må Gammel Testamente læses med Ny Testamente som tolkningsnøgle og kritisk målestok.
- 2) I Ny Testamente må Jesu forkyndelse af Gudsriget og hans etiske undervisning have højere prioritet end alt andet stof.
- 3) Formaningerne i de nytestamentlige breve kan ses som eksempler på, hvilke konsekvenser ledende teologer i den ældste kirke drog af Jesu forkyndelse. Disse formaninger er ikke uden betydning. Men de kan ikke betragtes som absolut forpligtende. Snarere er de en forbilledlig anvendelse af, hvad Jesu person, forkyndelse og undervisning betyder i kirkenes første tid.

De nævnte kriterier indebærer, at Gammel Testaments opfattelse af hellig krig ophæves af Jesu betoning af ikke-vold og fjendekærlighed. Imidlertid må der også sondres inden for Gammel Testamente selv. William Spohn (1995, 120) rejser spørgsmålet, på hvilken måde vi i dag kan lade os inspirere af fortællingerne om Moses' befrielse af folket fra slaveri, men ikke af Samsons ødelæggelse af filistrene (der kunne lægge op til en positiv holdning til terrorisme). Begge traditioner forekommer jo i den gammeltestamentlige del af kanon.

Selv opstiller Spohn nogle kriterier for brugen af de bibelske tekster. Jeg vil i denne sammenhæng fremhæve følgende: For *det første* må billedet eller fortællingen have en central placering i den bibelske kanon. Exodus fortsatte med at forme Israels bevidsthed, hvorimod traditionerne om hellig krig ikke spillede den samme rolle. For *det andet* må man også spørge, om billederne giver et teologisk "sundt" billede af Gud. Exodus rummer tanken om Gud som forløser og befrier af fangne; hellig krig alluderer derimod til en national Gud, der søger hævn. For *det tredje* må billederne og holdninger kunne forenes med Kristus. Billeder og holdninger må stemme overens med Guds endegyldige åbenbaring i Kristus Jesus. Derfor må de i begge testamenter måles på Jesushistorien. Exodustraditionen lader sig forene med tanken om Jesu egen Exodus: hans død på korset som overgang fra død til liv. Traditionen om hellig krig er derimod uforenelig med det billede af Jesus, vi møder i Ny Testamente.¹⁰

Ansvarlig bibellæsning

Det fører frem til et andet aktuelt spørgsmål. Hvad skal man forstå ved "ansvarlig bibellæsning"? Hvordan kan vi sondre mellem brug og misbrug af de bibelske tekster (jf. Patte 1995). Jeg har tidligere kritiseret visse kirkers og sekters brug af Johannes Åbenbaring for uansvarlig bibelbrug. Blot at gentage de bibelske forfatters retorik i en ny tid kan føre til forfølgelse af anderledes troende.

Et andet eksempel er Joh 8,44, hvor Jesus om jøderne siger, at de har Djævelen til far. I sin nuværende form er udsagnet præget af den johannæiske menigheds konflikt med synagogen. Ordene må forstås ud fra den historiske baggrund: Der var tale om en *minoritetsgruppe*, der var ved at løsrive sig fra

10. Spohn 1995, 120-121. Spohn nævner yderligere to kriterier: Relevans ("Fittingness" – "the images and affection should be appropriate to the situation and shed light on it") og moralsk rigtighed ("Moral rightness" – "these images should indicate courses of action that concur with the standards of ordinary human morality").

en majoritetsgruppe, jødedømmen. Ud fra den situation kan man nok forklare noget af den bitterhed, hvormed de kristne har udtalt sig. Noget andet er, at disse johannæiske ord senere er blevet brugt i den kristne kirkes (magthavernes!) antisemitiske polemik. Også her må man rejse spørgsmålet om ansvarlig bibellæsning.

Enhver metode må arbejde med spørgsmålet, hvordan man kan undgå at bruge Bibelen som en bekræftelse af ens egne forudfattede meninger. Uanset bibelsyn læser vi alle Bibelen selektivt, dvs. der er bestemte tekster og traditioner, vi plukker ud og tillægger en særlig betydning. Den selektive læsning kan vi ikke undgå, men vi kan være selvkritiske, dvs. kritiske over for egne forudsætninger og interesser. Ny Testamente viser flere eksempler på den selvkritiske læsning. Særlig instruktiv er fortællingen om Jesu prædiken i synagogen i Nazaret (Luk 4,16-30).

I den pågældende tekst citeres Es 61,1-2: "Herrens ånd er over mig, fordi han har salvet mig. Han har sendt mig for at bringe godt budskab til fattige, for at udråbe frigivelse for fanger og syn til blinde, for at sætte undertrykte i frihed, for at udråbe et nådeår fra Herren" (Luk 4,18-19). Det interessante er nu, at den lukanske Jesus her foretager nogle ændringer. Bl.a. udelades de sidste ord i Es 61,2: "at (udråbe) en hævn dag fra vor Gud". Forklaringen er formodentlig, at netop disse ord spillede en vigtig rolle hos samtidens jøder. De tolkede nådeåret (dvs. jubelåret) således, at det rummede en velsignelse for dem selv og en dom (hævn) over alle andre. Der er således tale om en *selvbekræftende* læsning: dvs. alt, der i de bibelske tekster handler om velsignelser og forjættelser, gælder positivt ens egen gruppe, hvorimod de negative udsagn gælder de andre.

I modsætning hertil står Jesu *profetisk-kritiske* læsning. I første omgang er tilhørerne meget positive over for ham (v.22), men i sin udlægning af teksten fremhæver Jesus, hvordan Gud hjælper de nødlidende uden for Israel, før end han hjælper de nødlidende i Israel. Denne fremhævelse af Guds velgøringer uden for gruppen er et opgør med den selvbekræftende læsning, og den fører til, at jøderne bliver vrede og vil slå ham ihjel (v. 29-30).

Når de første læsere (Lukas' menighed) senere hører denne fortælling, kan – eller bør – de ikke undgå at lade den profetisk-kritiske læsning ramme dem

selv. Enhver gruppe – også den kristne – står nemlig i fare for at gentage jødernes selvbekræftende læsning. Når vi i dag gen-læser fortællingen, udfordres vi på samme måde til at undgå den selvbekræftende bibellæsning og i stedet se Guds handlinger uden for menigheden, blandt de ikke-privilegerede.

Nutidens kristne står i den samme fristelse som datidens jøder, nemlig at læse teksten selvbekræftende. Vi kan have en tilbøjelighed til at forstå jubelåret nationalt og måske endda tage Gud til indtægt for vores egen nationale interesser og føre krig i Guds navn mod de andre. Hvis vi gør det, bruger vi teksten som en legitimisation af vores egen nationalistiske og egoistiske drømme. Men her fremtræder teksten som en profetisk påmindelse. Hævnen erstattes af Guds medlidenhed med de fremmede.

Pacifismen – lov eller evangelium

Ved arbejdet med de bibelske tekster er det vigtigt at være opmærksom på samspillet mellem tekst og kontekst. Teksterne er blevet til i en bestemt kontekst, og vi lever i en anden kontekst. Derfor må der sondres mellem det, teksten betød i sin oprindelige kontekst – for de første læsere, og det, den betyder for andre på et senere tidspunkt i historien. Vi kan ikke gå til en bibeltekst med spørgsmålet: "hvad betyder det?" uden samtidig at tilføje: "...for hvem?".

Det indebærer, at vi ikke uden videre kan gå ud fra, at alle tekster har noget at sige os. En sådan opfattelse ville nemlig gøre Bibelen til en lovebog eller en slags facilitet, hvor man kan slå op og finde svarene på alle vore spørgsmål.

Men er det ikke ensbetydende med, at alle udsagn i Bibelen er situationsbetingede? Findes der ingen grundtanker og principielle synspunkter, der har gyldighed uafhængig af den situation, i hvilken de er blevet formuleret?

Som tidligere anført mener jeg, at der findes sådanne grundlæggende synspunkter, først og fremmest tanken om aktiv ikke-vold og fjendekærlighed.

Men dermed er ikke sagt, at Jesus har udformet et pacifistisk "program", hvis man med dette ord forstår en detaljeret opstilling over, hvad der skal gø-

res. I den forstand er det problematisk at tale om en "pacifistisk etik" i Ny Testamente. Derimod giver det mening at tale om et pacifistisk budskab, dvs. et budskab om Guds fjendekærlighed. Dette budskab danner grundlag for Jesu bud om fjendekærlighed. Kristen pacifisme er ikke et mål i sig selv. Det forholder sig snarere sådan, at den er selve forudsætningen for det kristne budskab (Bartsch 1969, 197). Pacismen er ikke lov, men evangelium.

Sagt på en lidt paradoks måde: Hvis der findes en lov for den kristne etik, er det kærlighedens "lov", og hvis der findes en lov for kristnes politiske holdning, er det ikke-voldens "lov". Men da man giver afkald på *enhver* form for vold, må denne ikke-vold vise sig i villigheden til tilgivelse og lidelse. Det var denne holdning, der karakteriserede Jesus og de første kristne. Pacifismen blev en naturlig holdning for de første kristne (Mayer 1973, 41)

Dette ændrede sig i tiden efter Konstantin. De kristne var nu ikke mere en undertrykt minoritet, men kirken fik selv magt, for kristendommen var blevet statsreligion. I tiden før Konstantin var de kristne selv *ofre* for den *strukturelle* vold (jf. kristenforfølgelserne), men nu blev de selv *medansvarlige* for samfundsstrukturene. Det er den afgørende forskel mellem os og de første kristne. I dag har de kristne og kirken i alt fald en potentiel magt, for så vidt de udgør en del af et pluralistisk samfund. Dengang var der kun to muligheder: enten at "lide under strukturerne" eller en voldelig revolution. Den sidste mulighed gav de kristne afkald på.

Kirkens freds- og forsoningsarbejde

Når det er sagt, må en kristen etik stille det grundlæggende spørgsmål, hvordan det er muligt at leve i overensstemmelse med Ny Testaments budskab om ikke-vold i en verden, der er præget af samvittighedsløse egeninteresser og voldelig undertrykkelse.

Svaret består ikke i passiv ikke-vold, hvor man undlader at tage et ansvar ved trække sig tilbage fra livets praktiske forpligtelser. Tværtimod er opgaven, at kirken og de kristne går aktivt ind i arbejdet for fred mellem mennesker. Dette uadvendte fredsarbejde henter sin afgørende inspiration i Ny

Testamentenes Kristusforkyndelse. Den ikke-voldelige overvindelse af volden er uløseligt forbunden med Jesu ord, hans vej og hans gerning. På fire måder er den korsfæstede Kristus en udfordring til volden (Volf 1996, 291-295).

For det første brydes voldens onde cirkel. Jesu død på korset er den grundlæggende forudsætning for budet om, at hævn og gengældelse skal erstattes af ikke-voldelig modstand (Matt 5, 38-42). Da Jesus som offer påtog sig lidelsen, påtog han sig også forfølgernes aggression. Han afviste at blive suget ind i hævnens mekanisme; tværtimod søgte han at overvinde det onde med det gode.

For det andet blotlægges syndebugkemekanismen. En af evangeliets funktioner er at blotlægge denne mekanisme. I stedet for at se tingene fra forfølgernes perspektiv ser evangeliet dem i offerets perspektiv.

For det tredje er korset udtryk for Guds kamp for sandhed og retfærdighed. Det skal forstås som del af en større strategi for bekæmpelse af det onde. Blandt andet dæmonudviselserne viser, at aktiv modstand mod Satans rige (løgnens og undertrykkelsens rige) er en uadskillelig del af forkyndelsen af Guds rige. Denne modstand bragte også Jesus til korset. Og det var denne modstand, som gav mening til hans ikke-vold.

Endelig er korset udtryk for den guddommelige omfavnelse af den svigefulde og uretfærdige. Her får tilgivelsen konkret skikkelse (jf. Luk 23,34).

Fredsstiftelse er et af de væsentligste kendetegn ved Kristi efterfølgelse. Kirkens fredsarbejde betyder, at den går aktivt imod fjendebilleder (Matt 7,3-5), at kristne tager det første skridt i retning af forsoning; jf. Matt 5,23-23 (Nissen 1983, 62-65), og at der er en villighed til tilgivelse.

Fra nyere tid er der flere eksempler på, at kirken har forsømt dette freds- og forsoningsarbejde. I stedet for at fungere som mægler er den blevet en del af konflikten ved at tage parti for den ene side. Kirkernes rolle på Balkan, i Rwanda og Burundi og i Nordirland viser, at man ofte har givet en religiøs legitimering af nationalistiske strømninger og derved fremmet konflikterne.

Men omvendt er der også eksempler på, at kirkerne og de kristne har spillet en rolle i løsningen af konflikter. Flere steder i verden søges nu dannet Sandheds- og Forsoningskommissioner efter sydafrikansk forbillede. Sigtet

med den sydafrikanske kommission er ikke letkøbt eller overfladisk forsoning. Tilgivelse og forsoning handler ikke om at foregive, at tingene forholder sig anderledes, end de gør. Det drejer sig ikke om rygklapperi eller om at vende det blinde øje til uretten. "Når folk tilgiver, er det ikke meningen, at de skal glemme. Tværtimod er det vigtigt at huske, så man ikke lader det samme gentage sig. Tilgivelse betyder ikke accept af det skete. Tilgivelse betyder at tage det skete alvorligt og ikke forklejne dets betydning – at fjerne den brod, der har sat sig fast i erindringen og truer med at forgifte hele vores liv" (Tutu 2000, 239).

Uden tilgivelse ingen fremtid (Tutu). Det afgørende i kristendommen er, at tilgivelsen indebærer en helt ny begyndelse. Når et menneske er tilgivet, sættes det ind i en helt ny relation til Gud og til andre mennesker. Guds tilgivelse har konsekvenser for det indbyrdes forhold mellem mennesker – og det både indadtil, når det drejer sig om det indbyrdes forhold mellem kristne, og udadtil i forholdet mellem kristne og andre mennesker. Som et tegn på Gudsriget, må kirken udgøre et fællesskab, der er præget af fred, retfærdighed og ikke-vold (jf. Hauerwas 1984, 97-100). I sig selv må kirken være et vidnesbyrd om en ikke-voldelig konfliktløsning. Men også i sin udadvendte virksomhed må den arbejde for ikke-voldelig konfliktløsning og forsoning mellem mennesker og nationer.

Litteratur

- Austad, Torleiv (1972): *Krig eller fred? Kristne synspunkter på krig/fred-problemet*, Stavanger: Nomi forlag.
- Bartsch, Hans-Werner (1969): "The Foundation and Meaning of Christian Pacifism", i M.E. Marty & D.G. Peerman (red.), *New Theology No. 6*, London, 185-198.
- Bexell, Göran (1988): *Etiken, bibeln och samlevnaden. Utformningen av en nutida kristen etik, tillämpad på samlevnads-etiska frågor*, Stockholm: Verbum.
- Blank, Josef (1984): *Im Dienst der Versöhnung. Friedenspraxis aus christlicher Sicht*, München: Kösel Verlag.

- The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response. National Catholic Reporter* June 17 1983, 5-28 (særnummer); findes også som bog: *The Challenge to Peace* 1983, Washington D.C: National Conference of Catholic Bishops/United States Catholic Conference.
- Cahill, Lisa Sowle (2001): "Die christliche Tradition des gerechten Krieges: Spannungen und Entwicklung", *Concilium* 7, 198-207.
- Elford, R. John (2001): "Christianity and War" i Robin Gill (red.), *Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 171-182.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler (1993): *Revelation: Vision of a Just World*, Edinburgh: T & T. Clark.
- Glebe-Møller, Jens (1984): *Jesus og teologien*, København: Gad
- Hays, Richard H. (1997): *The Moral Vision of the New Testament*, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Hauerwas, Stanley (1984): *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, London: SCM Press.
- Jones, Richard G. (1998): "Peace, violence and war", i Bernard Hoose (red.), *Christian Ethics: An Introduction*, London: Cassell, 210-222.
- Luz, Ulrich (1981): "Einführung" i U. Luz u.a., *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 9-14.
- Mayer, Rainer (1973): *Friede durch Gewalt? Zur Frage des politischen Widerstandsrechts*, Stuttgart: Calwer Verlag.
- Nissen, Johannes (1983): "Gudsriget og freden" (34-46), "Fjendekærlighed og forsoning" (47-65), "Konflikt og korsdød" (66-95) og "Fred for enhver pris?" (98-135) i J. Nissen mfl. (red.), ... *På jorden fred. Bibelstudier*, Århus: Det økumeniske Center.
- Nissen, Johannes (1995): "Menighed i trængsel. Johannes' Åbenbaring – historie og teologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 58, 27-39.
- Nissen, Johannes (2003): *Bibel og etik. Konkrete og principielle problemstillinger*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Patte, Daniel (1995): *Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Swartley, William M. (1983): *Slavery, Sabbath, War, and Women: Case Issues in Biblical Interpretation*. Scottsdale: Herald Press.
- Spohn, William C. (1995): *What are they saying about scripture and ethics*, New York & Mahwah: Paulist Press.
- Theissen, Gerd (1979): *Jesus-overleveringen og dens sociale baggrund. Et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie*, København: Hans Reitzel.
- Tutu, Desmond (2000): *Ingen fremtid uden tilgivelse*, København: Gyldendal.
- Volf, Miroslav (1996): *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville: Abingdon Press.
- Wengst, Klaus (2003): "Frieden stiften. Impulse des Neuen Testaments", *Zeitschrift für Neues Testament* 11, 14-20.
- Wink, Walter (1998a) "Jesus' Third Way", i Robert Herr & Judy Z. Herr (red.), *Transforming Violence: Linking Local and Global Peacemaking*. Scottsdale: Herald Press, 34-47.
- Wink, Walter (1998b): *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*, New York: Doubleday.