

Retfærdiggørelse som troens indhold og teologiens norm

Den Augsburgske Bekendelses artikel fire læst i dag

*Lektor, ph.d. Christine Svinth-Væge Pöder og
lektor, ph.d. Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen,
Københavns Universitet*

Abstract: Among the Confessions of the Danish Evangelical-Lutheran Church, the Augsburg Confession plays a special role as the one which, together with Luther's Little Catechism, expresses the Lutheran identity of the Danish Evangelical-Lutheran Church. Among the Augsburg Confession's articles, article number four has traditionally been considered the center of the entire confession and thus seen as an expression of the basic content of faith and hence also as the norm of theology. If one looks at the later, modern and contemporary Lutheran discussions of article four more closely, they concern above all discussions about how the connection between the content of faith and the norm of faith should be understood. In this contribution, we affirm the importance, depth and contemporary relevance of this discussion and propose an open interpretation that does not reduce Lutheran theology to a matter of either content or norm, but rather asks about the context of content and the limits and possibilities the methods of theology.

Keywords: The Augsburg Confession – confessional writings – justification by faith – salvation – Reformation Theology

Indledning

Den Augsburgske Bekendelse, *Confessio Augustana*, blev skrevet i 1530 af Luthers kollega Philipp Melancthon som reformatorernes lærebekendelse og oplæg til rigsdagen i Augsburg, som var indkaldt af Karl V med det formål at opnå kirkelig enighed. Bekendelsen har stadig status af læregrundlag for lutherske kirker i dag, og i den danske folkekirke er den det eneste reformatoriske bekendelsesskrift ved siden af Luthers *Lille Katekismus*. Disse to udgør dermed folkekirken bekendelsesmæssige lutherske identitet og kontinuitet tilbage til reformationen og en vedvarende genstand for fortolkninger i skiftende epoker.

En sådan epoke var det 20. århundrede, hvor en fornyet interesse for Luther og reformationen satte spor, som stadig præger teologien i

dag. Et centralt emne for diskussionerne var tolkningen af den Augsburgske Bekendelses artikel fire (CA 4), der drejer sig om, hvordan mennesket bliver retfærdigt over for Gud og om det, der blev til den reformatoriske retfærdiggørelseslære. Spørgsmålet var, hvad "frelse" er, og derfor, hvad den kristne tro er for en tro. I denne artikel vil vi med udgangspunkt i tekster fra reformationstiden og nyere fortolkninger udfolde, hvad retfærdiggørelse ifølge CA artikel fire betyder som indhold og som norm i den historiske diskussion på reformationstiden, og undersøge sammenhængen mellem bekendelsens indholdsmæssige relevans og normative betydning for teologien i lys af dens opfattelse af synd, anfægtelse og trøst og med henblik på dens nutidige aktualitet.¹

Den Augsburgske Bekendelses artikel fire beskriver læren i de lutherske menigheder og lærer retfærdiggørelsen for Kristi skyld ved tro alene uden gerninger. Dette synspunkt adskiller sig fra læren i den romerske kirke, som den Augsburgske Bekendelse ellers var et forsøg på at bevare enigheden med: Mennesket bliver ifølge den Augsburgske Bekendelse frelst, gjort retfærdigt, som det hedder, ved tro. Frelsen er her fundamentalt set frikendelse af mennesket, som forfejler sin bestemmelse som menneske over for Gud, og dermed er retfærdiggørelse en genoprettelse af forholdet til Gud. Denne frikendelse sker ved troen. Så vidt i første omgang indholdet af artikel fire.

Allerede her viser det sig, hvordan artiklens indholdsmæssige og normative betydning hænger sammen: Den Augsburgske Bekendelses artikel fire er ikke kun reformatorernes sammenfatning af soteriologisk lære, dvs. et udsagn om frelse, men også deres opfattelse af, hvordan man kan tale om Gud og menneske i det hele taget, nemlig om Gud som den, der befrier mennesket og gør det til menneske. Dermed er artiklen blevet hævdet at have en helt særlig status i den Augsburgske Bekendelse. Således har den også haft særstatus i forhold til spørgsmålet om luthersk identitet, og i det 20. århundrede står den centralt i spørgsmålet om, hvad det lutherske og også det protestantiske overhovedet er. Med sit klare bud på, hvordan man kan tale om Gud og menneske, herunder med sin afvisning af mangfoldige fatalistiske og moralistiske måder at tale på, rækker dens betydning langt ud over lutherske, protestantiske og endda kirkelige sammenhænge. I det 20. århundrede har man således fremhævet den almenmenneskelige, fx eksistentielle, mellemmenneskelige eller politiske, relevans af beskrivelserne i artikel fire, fordi de på én gang angår menneskets

1. Først og fremmest gøres det med afsæt i *Den augsburgske Bekendelse* og Melanchthons *Apologi* (i Dingel m.fl. 2014), desuden med inddragelse af tekster af Luther.

forhold til Gud, sig selv og sin omverden (Se fx Barth 1953, 703f; Tillich 1957, 176ff; Moltmann 1981, 207ff; Pannenberg 1983, 385f).

Når vi idet følgende undersøger artikel fire, er det derfor ud fra en antagelse om, at forholdet mellem indhold og norm netop her på en særlig måde bliver en prøvesten for retning og relevans i luthersk teologi.² Dette vil vi gøre i en række skridt: Indledende tematiserer vi forholdet mellem indhold og norm som udfordring for den nutidige forståelse. To nedslag i diskussioner om retfærdiggørelse i det 20. århundrede fungerer som systematisk markering af måder at omgås denne udfordring på. Dernæst redegør vi for artikel fire for at undersøge dens indholdsmæssige relevans og normative betydning og inddrager til dette formål dens reformatoriske kontekst og undersøger Melancthons og Luthers respektive tolkning af retfærdiggørelsen. Afsluttende vender vi os dels til moderne diskussioner i dialektisk og efter-dialektisk teologi af retfærdiggørelseslærens normative funktion, og dels til nyere og nutidige kontekstuelle refleksioner over retfærdiggørelseslærens relevans som udtryk for sammenhængen mellem indhold og norm.

Retfærdiggørelse som indhold og norm

Den Augsburgske Bekendelses artikel fire rejser andre spørgsmål i dag, end den gjorde på reformationstiden, og de spørgsmål, artikel fire kunne tænkes at svare på, er ikke de samme i dag som dengang. Den er skrevet i en anden kontekst end vores. Det viser sig på mange måder. Fx er ordet "Gud" blevet tiltagende kontroversielt og ordet "retfærdiggørelse" lyder fremmed og måske uden aktuel betydning. Det menneskesyn, som ligger i retfærdiggørelseslæren, er heller ikke indlysende. Hvad læren betyder metodisk og normativt, giver heller ikke sig selv. Hvad betyder det normative aspekt, og hvor kommer det fra? Kan artiklen være norm i dag? Under hvilke betingelser? For at forstå disse forskelle mellem forudsætninger dengang og i dag, vil vi, inden vi ser nærmere på artikel fire og på reformatorenes syn på retfærdiggørelse, tage en række forsøg på at bearbejde og fortolke retfærdiggørelseslæren i det 20. århundrede op. De udgør en horisont og skal gøre bevidst om forudsætninger, der har betydning for overvejelserne her. Disse nedslag har således kritisk-hermeneutisk funk-

2. Det diskuteres, hvilken artikel der er "centrum" i den Augsburgske Bekendelse. Notger Slenczka bestemmer således under synsvinklen "CAs katolicitet" artikel syv som centrum (Slenczka 2022).

tion og tjener ikke primært en interesse for retfærdiggørelseslærens virkningshistorie.

Erfaring, sprog og krop

Efter reformationen fulgte opbrud og kirkespaltning i Europa og en diskussion af luthersk identitet, som blussede op med jævne mellemrum. For ca. hundrede år siden, dvs. i begyndelsen af det 20. århundrede, fik Luthers egne skrifter en renæssance i Tyskland, som også fik indflydelse på dansk teologi. Denne tyske Lutherrenæssance markerede sig med en ny tilgang til Luther og til luthersk teologi, en genopdagelse af Luther og særlig af hans tidlige skrifter og af retfærdiggørelseslæren. Lutherrenæssancen der bl.a. omfattede teologer som Karl Holl, Reinhold Seeberg, Paul Althaus, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann og Hans Joachim Iwand, tolkede Luther i en tid præget af opbrud og kriser, på baggrund af bl.a. Immanuel Kant og den tyske idealisme samt Friedrich Schleiermacher³. Det, som på baggrund af de forudsætninger blev centralt for dem, var deres forståelse af Luthers teologi. Et fælles træk var, at de blev optaget af retfærdiggørelseslæren, ikke som en læresætning, man skulle tilslutte sig og som var irrelevant for erfaret tro, men netop som udtryk for en bestemt menneskelig erfaring. Dermed knyttede de retfærdiggørelseslærens normative aspekt til retfærdiggørelsens erfaringskarakter. Om der som for Holl var tale om en frelsesvished i eksistentiel spænding mellem vished og frygt, eller som for Hirsch om anelsen om tilgivelse på baggrund af en før-sproglig oplevelse af antinomien mellem lov og evangelium, så var retfærdiggørelse udtryk for en bestemt erfaring, der kunne forstås og stiliseres som eksemplarisk retfærdiggørelseserfaring, og dermed fik normativ vægt.⁴ Sproget fyldte ikke ret meget i disse teologiske udkast, men man ser samtidig hos andre repræsentanter for Lutherrenæssancen en divergerende bevægelse, en teologi, der på forskellig vis var optaget af troens sprog (Assel 1994, 482ff). Hermann, der var sprogligt orienteret, så bønner som subjektivt korrelat til retfærdiggørelsen, og Iwand, som til dels indoptog pointer fra dialektisk teologi, lagde vægt på bekendelse og forkyndelse (Herrmann 1960; Iwand 1980). Disse erfarings- og sprogorienterede vinkler har sat deres præg på det 20. århundredes lutherske teologi

3. Heinrich Assel har med monografien *Das andere Aufbruch: Die Lutherrenaissance* (Assel 1994) bidraget afgørende til at gøre den tyske Lutherrenæssance til genstand for forskning.

4. Se fx Holl 1932, 111-154, hvor han udfolder retfærdiggørelsens eksistentielle dialektik i en afhandling om Luthers Romerbrevsforelæsnings; Hirsch 1923.

og følger med som diskussionshorisont, når vi i dag spørger til, hvad det lutherske syn på retfærdiggørelse betyder.

Denne diskussionshorisont er blevet udvidet og nuanceret af både eksistensteologer og dialektiske teologer, som fx Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten og Karl Barth og efterfølgende af lutherske teologer, som har forholdt sig kritisk til den dialektiske teologiske reception, heriblandt Paul Tillich, Gerhard Ebeling, Gerhard Sauter, Eberhard Jüngel og Wolfhart Pannenberg. De efterdialektiske teologer understreger i forlængelse af de dialektiske retfærdiggørelsens centrale kristologiske karakter, men ønsker at udlægge denne erfaring på en måde, der ikke risikerer at reducere dens indhold til former for subjektivisme, fx i form af psykologisme, individualisme eller en mere bred antropocentrisme. De er optaget af erfaringens sproglige, kropslige og mellemmenneskelige karakter og af dens fælles, objektive mulige og eventuelle universelle aspekter og især af, hvordan disse mulige aspekter kommer til udtryk i den måde, vi reciperer den på. I sidste del af denne artikel tager vi derfor Jüngels og Pannenberg diskussion om Barth op. Mens fokus i forskningen tidligere ofte har været på uenighederne i deres syn, fokuserer vi på den enighed, som denne diskussion på et andet plan bringer til udtryk. De er fx begge enige om, at retfærdiggørelseslæren indhold ikke kan adskilles fra dens metodiske funktion, hvilket gør menneskets modtagelse af den retfærdiggørende tro til det centrale teologiske anliggende. Dette præger også den nutidige diskussion om retfærdiggørelse og åbner på ny den teologiske refleksion over den modtagne tro som både livsindhold og perspektiv.

Den fælleskirkelige diskussion

I kølvandet på denne efterdialektiske teologi i slutningen af det 20. århundrede fandt en kontroversiel fortolkningsindsats sted, da en længere økumenisk samtale mellem lutherske og katolske teologer kulminerede i Fælleserklæringen om retfærdiggørelseslæren.⁵ Til denne artikels formål, hvor det ikke primært skal handle om den økumeniske diskussion som sådan, men om sammenhængen mellem læren som indhold og norm, er det tilstrækkeligt med et kort problemorienteret blik på diskussionen. Det anerkendtes her, at retfærdiggørelseslæren har en helt særlig betydning i den lutherske tradition har haft kirkesplittende virkning. Derfor var det den, man tog op i den langvarige økumeniske fortolkningsindsats og diskussion, hvor

5. Se Nørgaard-Højen 2013, 198-207. Jf. også præambelen pkt. 3. i Det lutherske Verdensforbund: *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, og Pannenberg og Lehmann 1988.

man forsøgte at afklare og gensidigt forstå rationale i både den lutherske og katolske position. Hvert aspekt af retfærdiggørelsestanken blev vendt, set fra både luthersk og katolsk vinkel, og gængse misforståelser blev ryddet af vejen, idet det blev præciseret, hvordan modstridende formuleringer skulle forstås.⁶ Selv om artikel fires normative, kriteriologiske funktion nævnes i fælleserklæringen, forsvandt den ifølge Jüngel ud af synsfeltet i løbet af den fælles forståelsesproces, som arbejdede sig igennem retfærdiggørelsen punkt for punkt; nåde, tro, synd osv.⁷ Dette blev til en omfattende diskussion i den tyske evangeliske teologi, som uenigheden mellem Jüngel og Pannenberg var med til holde åben og som vi vender tilbage til. Det var netop artikel fires normative betydning, som gjorde udslaget for Vatikanets noget kølige modtagelse af dokumentet.⁸ Fælleserklæringen og debatten om den viste, kort sagt, at det stadig gør en forskel for forståelsen af retfærdiggørelseslærens indhold, om dens normative, metodiske funktion tænkes med eller ej. Unnlader man at medtænke denne funktion, kan den stadig i dag komme til at virke som et irritationsmoment, hvor den dukker op; nemlig som et unødigt kontrolverteologisk principrytteri. Denne problemstilling skal der ligeledes tages højde for i det følgende.

1530: Tro, nåde og kritikken af fortjenestens logik

Vi vender nu blikket mod artikel fire og spørger til dens indholdsmæssige relevans og normative betydning i dens historiske kontekst. Dette gør vi med de foregående overblik som horisont: Forstår man retfærdiggørelseslærens normativitet i tilknytning til erfaring som fælles tolkningshorisont? Og hvad sker der, hvis man spørger til enighed eller divergens om retfærdiggørelseslærens indhold i forhold til en dialogpartner, som ikke deler denne tolkningshorisont? Hvilken forskel gør det for forståelsen af artikel fire, for dens indholdsmæssige relevans og normative betydning?

6. Se *Joint Declaration*, kap 4, "Explicating the Common Understanding of Justification". Metoden *differentieret konsensus* er kendetegnende for erklæringen og er blevet beskrevet i flere sammenhænge, bl.a. af Minna Hietamäki (Hietamäki 2010, 55f).

7. Jf. Jüngel 1997 og 1999. For diskussionen om Fælleserklæringen, se Nørgaard-Højen 2013, 205.

8. Nørgaard-Højen 2013, 205. Theodor Dieter (2018b) gør opmærksom på at selve indførelsen af begrebet "kriterium" i teksten åbnede for uenigheder som kunne have været undgået, hvis man blot havde talt om en "omfattende kritisk funktion".

Artiklen om retfærdiggørelse i den Augsburgske Bekendelse finder vi på den strategiske plads i bekendelsen lige efter gudslære, syndslære og kristologi, og inden artiklerne om kirken, det kirkelige embede, sakramenterne og troens gerninger. Artikel ét fastslår kontinuiteten til oldkirkens lære og dermed den Augsburgske Bekendelses legitimitet, idet den henviser til den nikænske bekendelse og afviser diverse historiske kætterier. Artikel to udfolder, som forudsætning for artikel tre og fire om forsoning og retfærdiggørelse, arvesyndens som uden guds frygt, uden tillid til Gud og med begær, og rummer en indirekte kritik af den skolastiske forståelse af arvesynden som en mangel eller et begær, der ikke i sig selv er synd.⁹ Hvor artikel tre nævner, hvordan Kristus forsoner Faderen med bekendelsens "os" – udfolder, uddyber og præciserer artikel fire dette:

Om retfærdiggørelsen. Ligeledes lærer de, at menneskene ikke kan retfærdiggøres over for Gud ved egne kræfter, fortjenester eller gerninger, men at de retfærdiggøres af nåde for Kristi skyld ved troen, når de tror, at de tages til nåde, og at synderne tilgives for Kristi skyld, han, som ved sin død har gjort fyldest for vore synder. Denne tro anser Gud for retfærdighed over for sig (Rom 3 og 4).¹⁰

Over for Gud, *coram Deo*, bliver mennesker retfærdige for Kristi skyld, *propter Christum*, som det formuleres, fordi dét, Kristus har gjort, tilregnes mennesket, idet det i troen sætter sin lid alene til Kristus, dvs. til at Kristi lidelser og død er sket for dets skyld til syndernes forladelse, og, ifølge den tyske tekst, for at det skænkes retfærdighed og evigt liv. Dvs. med en nutidig formulering er troen her den begivenhed, hvor forsoningen mellem Gud og menneske sker.¹¹ Derfor

9. Fx Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, Prima Secundae, q. 82, art. 3, jf. Grane 1994, 37.

10. Oversættelse efter Nørgaard-Højen 2011, 49. Den latinske tekst lyder: "Item docent, quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus sed gratis iustificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satis fecit. Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso. Roma. iii et iiiii." Den tyske tekst lyder: "Weither wirtt geleret, das wir vergebung der sunth und gerechtigkeit vor Got nicht erlangen mugen durch unsere verdienste, wercke und gnug thun, sonder das wir vergebung der sunden bekommen und vor Got gerecht werhen aus gnaden umb Christus willen durch den glauben, so wir glauben, das Christus fur uns gelitten hab und das uns umb seiner willen di sunde vergeben, gerechtigkeit und ewigs leben geschenckt wirdet, dan dissen glauben wil Got vor gerechtikeit vor ime halten und zurechnen, wie Paulus sagt zun Rom. am 3. 4." (BSLK, 99)

11. Ang. beskrivelse af tro som begivenhed jf. fx begivenhedshermeneutikken i Dalferth 2010.

slutter artiklen med at fastslå, at Gud regner troen som retfærdighed: “Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso”. Og allerede i begyndelsen får vi den negative præcisering, som måske var det mest chokerende og absurde for de romerske teologer, og stadig i dag kan forekomme kontraintuitivt: Dette sker ikke “*propriis viribus, meritis aut operibus*”, ikke gennem egne kræfter, fortjenester eller gerninger.

Troen svarer altså til begivenhedens karakter af nåde, dvs., dét, at den sker “gratis”, uforskyldt, og derfor begynder artiklen også med at afvise, at gerninger og fortjenester fra menneskets side skulle kunne bidrage til retfærdiggørelsen. For det er jo netop *coram Deo*, over for Gud, at troen er på sin plads. De sædvanlige logikker, der gælder interaktioner mellem mennesker, *coram mundo*, dvs. de praktiske og genkendelige logikker, hvor man for at opnå noget, først må gøre sig fortjent til det – de er ifølge bekendelsen meningsløse, ja problematiske over for Gud.¹² Og netop tanken om at gøre sig fortjent og blive belønnet var imidlertid en integreret del af den skolastiske nådeslære, som reformatorerne gør op med, og derfor nævnes det særskilt i artikel fire.¹³ Hvis man skal gøre sig fortjent til Guds nåde – og dermed til frelsen – er det ikke nåde, ifølge reformatorerne.

En opfattelse af luthersk syndslære, man relativt ofte møder, er den, at mennesket ifølge reformatorerne er så medtaget af synden, at det ingenting kan, hvorimod det ifølge romerkirken godt kan arbejde på sin frelse.¹⁴ Karikerede modsætninger mellem det skolastiske og lutherske kan ligge lige for, og dermed også give et fortegnet billede af, hvad romersk mainstream nådesteologi var. Ifølge skolastisk, thomistisk nådeslære kan man kun skaffe sig fortjeneste *med* nådens hjælp – ikke uden.¹⁵ Pelagianisme, dvs. den opfattelse at mennesket selv kan arbejde for at blive frelst, afvises altså ikke kun af reformatorerne, men også i traditionen fra Thomas Aquinas; her er mennesket lige så afhængig af nåden som hos reformatorerne. Men derefter holder ligheden op, for mennesket skal stadig, thomistisk set, gøre fyldest og

12. Dvs. de bekendende væk, for så vidt som de ikke kan gøres gældende soteriologisk. For så vidt som der er en kristologisk-forsoningsteologisk forudsætning for dette, som er “Kristi fortjeneste”, så er tankegangen stadig til stede.

13. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Prima Secundae, q. 114. Det reformatoriske opgør med fortjenestetanken er undersøgt og beskrevet bl.a. i Bayer 2003, og implicerer grundlæggende et opgør med forståelse af Gud og menneske gennem en økonomisk fortolkningsmodel se hertil bl.a. Dieter 2018a.

14. At det var nærliggende opfattelse af den reformatoriske antropologi, viser sig ved afvisningen i Konkordieformelen, hvor den opfattelse fordømmes, at arvesyndens er identisk med menneskets egen natur (BSLK, 1222ff).

15. Ifølge den nominalistiske teologi hos fx Gabriel Biel kan mennesket dog også godt lidt selv af egen kraft (se BSLK, 464, note 624) – og det afvises i artikel fires latinske variant med udtrykket “ikke ved egne kræfter”, “*propriis viribus*”.

være fortjenstfuld *blot med nådens hjælp*. Hvis altså man forventer, at uenigheden bliver et spørgsmål om pelagianisme eller ej, altså hvorvidt mennesket selv *kan* eller ej, og det viser sig, at parterne er enige om at afvise pelagianisme, så kan forskellen synes ubetydelig, og man kan undre sig over, hvad det er for en strid om ord, der føres her.¹⁶

Anskuet i lyset af fortjenesteproblematikken, som antydet ovenfor, dvs. i lyset af spørgsmålet, hvorvidt relationen mellem Gud og menneske hører til i substantielle, kalkulerende strukturer og handler om fortjeneste og løn (eller straf), stiller forskellen og uenigheden sig anderledes. For ifølge reformatorerne hænder retfærdiggørelse for og erfares af mennesket efter en helt anden dynamik end kalkulens, ja den sætter fri af kalkulens tvang, idet retfærdiggørelse jo er en genoprettelse af et kærlighedsforhold. På den baggrund forstår man en vis usikkerhed i det romersk katolske svar på den Augsburgske Bekendelses artikel fire efter den ukontroversielle kristologiske artikel tre. *Confutatio Augustana*, den romerske gendrivelse af den Augsburgske Bekendelse, som blev affattet efter, at den Augsburgske Bekendelse var blevet præsenteret på rigsdagen i Augsburg, og som mundede ud i afvisningen af reformatorerne, er ambivalent i receptionen af artikel fire. Kritikken af artiklens afvisning af fortjeneste er her pakket ind i en ros, fordi artikel fire afviser pelagianisme; mennesket *kan* ikke ifølge kirkens lære fortjene nåden ved egen kraft, men det *kan og skal* det ifølge Konfutationen gøre ved Guds hjælp (Immenköter 1979, 84-87).

Konfutationen ser den Augsburgske Bekendelses afvisning af fortjenestebegrebet som en fejl blandt de øvrige læremæssigt korrekte udsagn, og altså ikke som den velvalgte detalje, der gav udslag for forståelsen af alt det øvrige. Man forstår derfor, at konfutationerne ikke lagde rigtig mærke til, at artikel fire var det afgørende reformatoriske nybrud, og derfor ikke havde andet at indvende end blot forsvaret for fortjenestestanken. Konfutationerne lagde med andre ord ikke mærke til artikel fires normative betydning, som Luther i de schmalkaldiske artikler (med henvisning til retfærdiggørelse ved tro på Jesus Kristus alene) udtrykker således: “Denne artikel kan man ikke fravige, her kan man ikke give efter, om så himmel og jord falder, eller hvad ikke vil forblive”¹⁷, og senere, i en promotionsdisputation i 1537:

Artiklen om retfærdiggørelse er magister og fyrste, herre, leder og dommer over al anden lære, [det er den,] som bevarer og regerer al kirkens

16. Se fx Nørgaard-Højen 2013, 198-199.

17. BSLK, 728: “Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will”.

lære og oprejser vores samvittighed over for Gud. Uden denne artikel var verden fuld af død og mørke.¹⁸

Det giver sig selv, at hvis retfærdiggørelseslæren blot forstås som et specialsynspunkt, der angår frelsetekniske detaljer om, hvor meget og hvor lidt retfærdiggørelsen kræver, og hvis man overser, at retfærdiggørelseslæren har principiel betydning for, hvordan man taler om Gud og menneske, så bliver det uforståeligt, hvordan denne lære skulle kunne være et spørgsmål om liv og død. Så bliver retfærdiggørelseslæren til et schibboleth og diskussionen om den til en talen forbi hinanden. Eller hvis man leder efter en enighed, men ikke tager højde for den normative betydning, vil man opnå den, men se uenigheden dukke op i andre teologiske spørgsmål (jf. hertil Wengert 2022, 84).

Distinktionen mellem lov og evangelium hos reformatorerne

Hvordan kan retfærdiggørelseslæren siges at være norm, og hvordan hænger indhold og norm sammen i rammerne af den Augsburgske Bekendelse, hvis knappe formuleringer ikke giver nogen uddybning af dette? Det svarer forfatteren selv på. Melanchthon skrev sin *Apologi* som svar på Konfutationens gendrivelse af den Augsburgske Bekendelse.¹⁹ Melanchthon svarer meget udførligt på den kortfattede gendrivelse af artikel fire, og forsvarer den både imod Konfutationens udtrykkelige indvendinger (angående fortjeneste), og imod alt det Konfutationen i øvrigt *burde* have indvendt, fordi artikel fire ikke kun gik på tværs af den romerske opfattelse af fortjeneste, men også af tro, tilgivelse, Kristus, og troens gerninger, fordi den netop opstillede en norm for, hvordan man kan tale om Gud og menneske. Melanchthons understregning af dette er næsten en hel traktat i sig selv i Apologien. Det drejer sig, skriver Melanchthon, i denne kontrovers om et helt særligt *locus* i den kristne lære (“dem höchsten furnehmsten Artikel”, oversætter Justus Jonas en smule afvigende fra originalen), som, når man forstår den rigtigt, fremhæver og kaster

18. WA39/I, 205d, 2-5: “Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.”

19. Apologien har dermed en anden kontekst end den Augsburgske Bekendelse og er et skridt nærmere en generel konfessionel afgrænsning og en kriteriologisk forståelse af artikel fire, som i den Augsburgske Bekendelse er helt fraværende, se hertil Dingel 2022, 6, 11.

lys på Kristi ære og bringer en nødvendig trøst til samvittighederne.²⁰ Retfærdiggørelseslæren er altså metodisk nøgle og sjælesorg på én gang. Dermed er der ikke tale om lære frakoblet liv og erfaring, men om at læren udtrykker en bestemt erfaring, hvis karakter her er kontroversiel. ‘Modstanderne’ – dvs. konfuratorerne – forstår ifølge Melanchthon desværre hverken, hvad tilgivelse, tro, nåde eller retfærdighed er, og derved tabes Kristi ære og velgerning af syne, og samvittighederne fravristes den trøst, som de har i Kristus. Melanchthon taler om trøst og samvittighed, når han taler om retfærdiggørelse. Luther ville formentlig her have sagt, at det er Guds ord, evangeliet, som mistes, og ville have ment noget tilsvarende, nemlig at frelsesbegivenheden, eller Kristus selv, forsvinder ud af syne og dermed heller ikke er virkelig for de anfægtede samvittigheder. Melanchthon og Luther er altså enige om, at retfærdiggørelse er den forskrækkede samvittigheds erfaring af trøst.²¹

Netop reformatorenes distinktion mellem lov og evangelium viser, at artikel fires indhold og norm, dvs. samvittighedernes trøst og den metodiske regel, ikke er to forskellige kategorier, men falder sammen i retfærdiggørelshændelsen. Det udfolder Melanchthon som det første, lige efter indledningen. I skriften må man skelne mellem lov og evangelium: Evangeliet er forjættelsen, *promissio*, som tilsiger (*pollicitur*) Kristus, retfærdiggørelse og evigt liv. Loven vil modstanderne have for sig selv og nøjes med, skriver Melanchthon polemisk, for de forstår ikke hvad tro, tilgivelse og nåde er. Så ifølge modstanderne er loven det, der skal til for at blive retfærdig jf. Konfutationens argument om, at gerninger medfører løn (BSLK, 268). Melanchthon spørger retorisk, hvad Kristus så skal gøre godt for – modstandernes lære om lovens gerninger svarer til at begrave Kristus igen (BSLK, 274). Og det er værd at lægge mærke til Melanchthons pointe efterfølgende. Han tager det argument fra modstanderne op, der går ud på, at syndige mennesker også kan elske Gud og derved fortjene til-

20. BSLK, 268. Justus Jonas, som har oversat Melanchthons Apologi til tysk, var doktor og professor ved universitetet i Wittenberg, og står, ud over oversættelsen af Apologien, også bag digtning af en række salmer.

21. Se fx Luther, *De captivitate Babylonica*, WA 6, 523, 18-19. Spørgsmålet om, hvor omfattende forskellene mellem Melanchthons og Luthers syn er har været, og er stadig, kontroversielt. Vurderingen hænger også sammen med, hvordan kontinuiteten i de to forfatterskaber vurderes, fx set i forhold til en konkret strid som stridighederne om nadveren i forbindelse med receptionen af den Augsburgske Bekendelse og den senere affattelse af *Formula Concordiae*. Forskellene er i nyere tid bl.a. blevet behandlet af Pannenberg, som skriver, at opfattelsen af retfærdiggørelse som en rent ydre tilregning (rent forensisk) ikke gælder Luther, men kun Melanchthon: “Denn Luthers Fundierung der Rechtfertigung in der Christusgemeinschaft spielte bei Melanchthon keine Rolle mehr.” (Pannenberg 1993, 246).

givelse. Det drejer sig om begrebet “en frembragt kærlighedsgerning” (“actum elicited dilectionis”, BSLK, 283), som er et eksempel på den psykologiserende tilgang til retfærdiggørelse ved gerninger, som er karakteristisk for senskolastikken, bl.a. kendt fra Gabriel Biel (se BSLK, 464, note 624). Melanchthon indlader sig på denne tilgang, for selv om reformatorerne vil afvise, at kærlighed til Gud kan konstateres psykologisk, kan man tale om den psykologiske umulighed af denne konstatering: Et hjerte, der er grebet af urolig samvittighed, og føler Guds vrede, kan ikke elske Gud, altså ikke fremkalde den mindste kærlighedsgerning over for denne vrede Gud, før troen erfarer syndernes forladelse. Den modløse menneskelige natur kan – med Jonas’ tilføjelse i oversættelsen – “ehe Gott selbst tröset, kein fünkeln Liebe fühlen” (BSLK, 282), og det er godt i tråd med Melanchthon, for hans pointe er, at mennesket ikke kan trøste sig selv, sådan som fortjenestetanken, der går ud på, at man fortrøster sig ved sine fortjenstfulde gerninger, ville være udtryk for. Det gælder ikke kun den forskrækkede samvittighed, men nok lige så meget den uerfarne, der endnu ikke er forskrækket, og derfor kan gøre sig illusioner om at kunne fremkalde kærligheden (BSLK, 282, 20ff). Her er vi ifølge Melanchthon i alle tilfælde på lovens enemærker, og derfor er slaget på forhånd tabt. Det, Kristi forsoning mellem Gud og menneske udretter, dét skulle menneskers egne gerninger udrette, men disse forslår – igen med Jonas’ poetiske tilføjelse “som en fjer imod en stormvind” (BSLK, 286).

Den samme opfattelse finder vi hos Luther selv, i et tilbageblik i fortalen til udgivelsen af hans latinske skrifter i 1545, hvor han erindrer sit reformatoriske gennembrud som netop opdagelsen af Guds retfærdighed i en anden betydning end den straffende og belønnende retfærdighed. På baggrund af en opfattelse af Guds retfærdighed som gengældende, blev ikke blot loven forstået som straf og dom, men evangeliet måtte også forstås i dette lys, som et krav om modydelse fra mennesket. Luther genkalder sig sine tanker, som han i tilbageblikket beskriver som blasfemiske, og som beskriver denne fastlåsthed i fortjenestens logik: “Som om det ikke er nok, at elendige syndere, som på grund af arvesynden er evigt fortabte, skal plages med al slags ulykke gennem lovens ti bud, men at Gud tillige ved evangeliet føjer ny pine til den gamle, idet [Gud] nu [ifølge katolsk opfattelse] ved evangeliet holder sin retfærdighed og vrede frem for os.”²² Gennem sin læsning af Paulus’ Romerbrev kommer Luther frem til en ny for-

22. WA 54, 185,25-28: “... quasi vero non satis sit, miseris peccatores et aeternaliter perditos peccato originali omni genere calamitatis oppressos esse per legem decalogi, nisi Deus per euangelium dolorem dolori adderet, et etiam per euangelium nobis iustitiam et iram suam intentaret”. Oversættelse v. Finn B. Andersen,

ståelse af “Guds retfærdighed” som Guds gave til mennesket: “Med lige så voldsomt et had, som jeg før havde hadet det lille udtryk ‘Guds retfærdighed’, med lige så stor kærlighed elskede jeg nu dette udtryk, som var blevet mig det lifligste af alle ord. I den grad var det skriftsted hos Paulus for mig blevet døren ind til Paradiset.”²³

I Apologien siges det om evangeliet, at det “forkynder troens retfærdighed i Kristus” (287,7), og kortere kan det næsten ikke siges, men der er i udsagnet en sammenhæng mellem alle leddene, “forkynder”, “troen”, “retfærdighed” og “i Kristus” som er betegnende for, hvad evangelium er. Dvs. distinktionen mellem lov og evangelium medfører, at hvad “Kristus” betyder, forstår man netop i sammenhæng med det forkyndte ord og troen. Det er ikke tilfældigt, at Luther senere, i de schmalkaldiske artikler, netop behandler retfærdiggørelseslæren i tæt sammenhæng med artiklen om Kristus og Kristi gerning (jf. BSLK, 726ff.). I denne sammenhæng er troen “retfærdiggørende tro”, og indebærer, at evangeliet *gælder, idet det høres* som evangelium. Melanchthon forklarer det sådan, at den tro ikke kan være blot en viden om historien (notitia historiae), men troen er det, som modtager løftet, evangeliet (promissio), som retfærdiggør (BSLK 286ff, se især 288, 15ff). For Luther er promissio ikke blot en meddelelse, men Kristus er selv tilstede i sit løfte, som det lyder i forkyndelse og sakramenter. For Luther er der dermed tale om en enhed, eller en forening af Kristus og den troende i troen, sådan som han bl.a. beskriver det i sit skrift *Om et kristenmenneskes frihed* med brug af figuren “Det salige bytte”: “[H]vad Kristus har, det er den troende sjæls ejendom, hvad sjælen har, bliver Kristi ejendom. Således har Kristus alle goder og al salighed – og de er sjæleens ejendom – således har sjælen al last og synd på sig – og den bliver Kristi ejendom. Her opstår nu den frydefulde udveksling og kamp...”²⁴

Melanchthon siger om trøsten i denne sammenhæng, at “Gud vil erkendes sådan ... at vi modtager hans velgerninger, ved at vi modtager hans barmhjertighed [for Guds egen skyld], ikke for vores fortjenesters skyld.” (BSLK 293,16-18). Troen, som modtager løftet, er den begivenhed, hvor gudsforholdet åbenbares for den troende. Denne sammenhæng er også normativt og metodisk afgørende for at tale

<http://www.lutherdansk.dk/Latinsk%20fortale/Martin%20Luther%20-%20Fortalen%20til%20de%20latinske%20skrifter.html#p=18>, tilgået d. 20.2.2021, s. 17. 23. WA 54, 186, 14-16: “Iam quanto odio vocabulum ‘iustitia Dei’ oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi”. Oversættelse v. Finn B. Andersen, <http://www.lutherdansk.dk/Latinsk%20fortale/Martin%20Luther%20-%20Fortalen%20til%20de%20latinske%20skrifter.html#p=18>, tilgået d. 20.2.2021, s. 19.

24. Luther 2017, 300. Se hertil fx Vind 2007.

om Gud, idet den udelukker den *quid pro quo*-logik, der kendetegner verdslig praksis. Der står: “Dette er den største trøst i alle trængsler” (BSLK, 293,17) og efterfølgende “den trøst [dvs. som troen nævnes som subjekt for] er nyt og åndeligt liv” (BSLK, 295,8-9). “Trøst” står altså her for det omfattende nye, som også sammenhængen mellem troen og løftet er udtryk for. Denne sammenhæng mellem lære og liv er det, som også kommer til udtryk i Luthers formulering om retfærdiggørelseslæren, foruden hvilken verden ville være “fuld af død og mørke” fra promotions-disputationen i 1537 (WA 39/I, 205, 2-5, jf. ovenfor). Ikke blot er artiklen et kriterium for kirkens lære, men den er det, fordi den med promotionsdisputationens formulering “oprejser” mennesket over for Gud.²⁵ Med artiklens funktion som norm for kirkens lære, er der altså ikke tale om at pålægge mennesket en form for lov, men at understrege, at det trøstede menneske lever af Kristi kærlighed og er frit. Det normative kan ikke afkobles fra det sjælesørgelige.²⁶ Denne sammenhæng skal medtages i det afsluttende, problemorienterede blik på retfærdiggørelseslærens normative betydning og indholdsmæssige relevans i det 20. og 21. århundrede.

Retfærdiggørelseslærens kriteriologiske funktion i det sene 20. århundrede

Sammenhængen mellem retfærdiggørelseslærens normative og indholdsmæssige aspekt, inkl. sjælesorgsdimensionen, udfoldede Eberhard Jüngel i sin bog *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 1999, som var foranlediget af den ovenfor nævnte økumeniske eller interkonfessionelle diskussion om retfærdiggørelsens betydning. Budskabet om retfærdiggørelsen står ikke i et tilfældigt forhold til andre bekendelsesudsagn, fx i den Apostolske Bekendelse, men pointerer dem på en afgørende måde, siger Jüngel, fordi retfærdiggørelsesartiklen viser, at det overalt handler om forholdet mellem Gud og menneske (Jüngel 1999, 13). Retfærdiggørelsesartiklen har dermed ifølge Jüngel hermeneutisk, kriteriologisk funktion – den er *articulus stantis et cadentis ecclesiae*,

25. Timothy Wengert (2022, 63ff) betoner det trøstende aspekt af retfærdiggørelseslæren hos Melanchthon og advarer mod at se bort fra dette i økumenisk sammenhæng.

26. Sammenhængen mellem lære, liv og trøst henviser Bo Kristian Holm til bl.a. i Holm 2005 og 2009. Holm har senere behandlet consolatio-figuren i sit paper “Theology and Consolation in Melanchthon and Luther” ved den 12. internationale kongres for Luther-forskning i Helsinki i 2012.

den artikel hvormed kirken står og falder, idet den sikrer forståelsen af bekendelsen. Jüngel peger her på den afgørende *pointe* hos Melanchthon og Luther: At retfærdiggørelseslæren både har hermeneutisk funktion i forhold til Bibelen, og i forhold til den øvrige lære, og samtidig hænger denne teologiske erkendelse sammen med trøsten til samvittighederne, dvs. den er udtryk for retfærdiggørelseslærens sjælesørgeriske dimension.²⁷

Som et led i denne argumentation diskuterer Jüngel en indvending mod retfærdiggørelseslærens centrale funktion hos Barth. Barth spørger i en diskussion i indledningen til sin egen retfærdiggørelseslære i *Kirchliche Dogmatik IV/1*, som Jüngel gengiver kritisk, om ikke retfærdiggørelseslæren begynder og ender i bekendelsen til Jesus Kristus, hvorfor Jesus Kristus og ikke retfærdiggørelseslæren må siges at være *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Barth overvejer følgende: Selv om retfærdiggørelseslæren er central, er der i Bibelen mange andre billeder og begreber end retfærdiggørelse, og indholdet i retfærdiggørelsen kan også udsiges og forkyndes uden at bruge retfærdiggørelsesterminologi.²⁸ Endelig hører retfærdiggørelsen hjemme i en bestemt historisk sammenhæng, nemlig vestlig teologi siden Augustin, mens oldkirken og østkirken klarede og stadig klarer sig uden og ifølge Barth hellere fremhæver modsætningen mellem liv og død end modsætningen mellem synd og nåde.²⁹

I Jüngels indvendinger mod Barths kritiske overvejelser kommer netop hans opfattelse af retfærdiggørelseslærens normative betydning til udtryk. For Jüngel er det indlysende, at det, som er indholdet i retfærdiggørelsesbudskabet, kan komme til udtryk med en anden termi-

27. Noget tilsvarende er Rudolf Hermann inde på, når han i sin Luther-læsning fremhæver tanken om bønnen som retfærdiggørelsens subjektive korrelat. Der sker noget i disse former for sproglige handlinger, dvs. i bønnens "forlad os vor skyld" og absolutionens "ego te absolvo", som retfærdiggørelseslæren ikke kan isoleres fra (Hermann 1960, 11-43).

28. Pannenberg er enig med Barth i, at retfærdiggørelse er et blandt flere bibelske udtryk for Guds frelseshandlen i Jesus Kristus, men hævder også, at retfærdiggørelseslæren historisk med rette har fået en kriteriologisk funktion. Han skriver: "Das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus ist das zentrale Thema in allen Schriften des Neuen Testaments. Die Rechtfertigungslehre ist nur eine unter anderen Formen der Explikation dieses Themas. [...] Andererseits eignet der Rechtfertigungslehre eine sie von allen anderen Formen urchristlichen Heilsverständnisses unterscheidende kritische Funktion, die für ihre besonderen geschichtlichen Wirkungen maßgeblich geworden ist" (Pannenberg 1993 240-241). Indsigt i retfærdiggørelseslærens bibelske kontekst, hvor den er et blandt mange udtryk for frelse, skal ifølge Pannenberg ikke bruges som argument imod dens kriteriologiske funktion, men tværtimod til at bekræfte den – altså sikre, at fortolkningen af den ikke udarter sig.

29. Denne skematisk modstilling af vest og øst figurerer også andre steder i *Kirchliche Dogmatik*, fx KD III, §50 (Barth 1950, 354).

nologi, som det fx sker i Luthers katekismer. Hvilket det i øvrigt ifølge Jüngel også gør hos Barth. Men det afgørende er, hvordan det sker, dvs. at dét, retfærdiggørelseslæren siger om forholdet mellem Gud og menneske, er den bærende struktur i det, der ellers siges – uden brug af retsmetaforikken.³⁰ Men at retfærdiggørelseslæren skulle gælde i nogle epoker, og ikke i andre, opfatter Jüngel ikke som en legitim relativisering eller advarsel mod eksklusivitet, og han påpeger, at det gælder for retfærdiggørelseslæren som for enhver anden konkret sandhed, at dens særlige normative funktion er særlig relevant i bestemte sammenhænge. Hvis retfærdiggørelsen handler om betydningen af Jesu korsdød for forholdet mellem Gud og menneske, som også Barth medgiver, så giver det ikke mening at spille retfærdiggørelseslæren ud mod bekendelsen til Jesus Kristus (Jüngel 1999, 22), som om bekendelsen forholdt sig isoleret til Jesus Kristus bortset fra hans betydning for Gud og mennesker – ligesom Melanchthon i Apologien indvender med henvisning til den “historiske tro” (*notitia historiae*).

Man kan her måske i forlængelse af Barths indvending undre sig over, hvorfor der er brug for retsterminologien, hvis det, den handler om, kan siges på andre måder. Hvis den afgørende skelnen, som netop retfærdiggørelsens normative aspekt handler om, nemlig distinktionen mellem lov og evangelium, er et spørgsmål om liv og død, hvorfor skal den så formuleres i retsbegreber? Er det i sidste ende et levn fra Anselms såkaldte objektive forsoningslære med dens juridiske logik, kunne man spørge? Ifølge Jüngel er det netop på sin plads med retsterminologi pga. den normative funktion, retfærdiggørelsen har som kritisk hermeneutisk kategori – dvs. netop fordi dét at skelne mellem lov og evangelium bliver et spørgsmål om liv eller død i en situation, hvor evangeliet står i fare for at blive til lov og dermed forsvinde. På den anden side er “skelne” noget andet end “adskille”, og retfærdiggørelsen som kritisk kategori kan derfor også indebære en afdækning af de forskellige sammenhænge mellem lov og evangelium, hvis de er truet af adskillelse.³¹ Retfærdiggørelseslæren strukturerer og skærper teologiske udsagn i lyset af relationen mellem Gud og menneske, som begrebsligt set forudsætter, at man ikke adskiller og dermed sammenblander, hvad Gud gør, og hvad mennesket gør. Dette handler ifølge Jüngel ikke kun om Guds ære, men samtidig netop om menneskets værdighed (Jüngel 1999, 41).

Hvad det kan have af aktuel betydning, kommer Jüngel ind på i slutningen af bogen, netop med afsæt i Luther og distinktionen mellem lov og evangelium og det er her diskussionen om receptionen af

30. Dette med henvisning til Ebeling, se Jüngel 1999, 17.

31. Et eksempel på det sidstnævnte er Barth 1956.

Barth, som både indirekte og direkte føres med Pannenberg, bliver særligt spændende og også mere kompliceret. Pannenberg, som bidrog til tilblivelsen af fælleserklæringen og mente, at den trods Vatikanets stilling holdt fast i lærens kriteriologiske funktion, så den som en mulighed for lutherdommen til at genopdage sine historiske forudsætninger og derigennem forholde sig mere kritisk til sin egen samtids teologi, nemlig især den dialektiske- og eksistensteologiske ord-teologi. I tredje bind af sin *Systematische Theologie* (1993) understreger han sin enighed med Barth i, at retfærdiggørelseslæren er ét blandt flere udtryk for Guds frelseshandling i Kristus, dvs. retfærdiggørelseslærens kristologiske midte, og samtidigt, at denne lære historisk har fået kritisk funktion.³² Denne kritiske funktion ønsker Pannenberg at fastholde, men mener, at man kun kan fastholde den ved at forstå den, og kun forstå den ved at se på dens forudsætninger. Dette er begyndelsen på diskussionen med Jüngel – som vel at mærke udfolder sig mere som Jüngels kritik af Pannenberg end omvendt. I *Systematische Theologie* argumenterer Pannenberg for, at retfærdiggørelseserfaringen ikke er udtryk for en ren forensisk akt, nemlig for Guds Ords udsigelse af retfærdighed til den uretfærdige, men at den – med Barth – set i sin bibelske og kristologiske sammenhæng også har en effektiv side, der skyldes at troen er et forhold til Kristus og dermed livsforandrende.³³ Ifølge Pannenberg er retfærdiggørelseserfaringen derfor udtryk for, at Gud har dømt i Kristus og i dommen, hvis indhold formidles i dåben, effektivt foregrebet den troendes retfærdighed. Dette bliver centrum for Jüngels kritik. Jüngel hævder, at

32. Se note 35.

33. "Die Gerechterklärung kann, wenn man Paulus folgt, nicht als Grund der Gerechtigkeit des Glaubenden gedacht werden, sondern setzt diese schon voraus: Nach Röm 3,26 erklärt Gott den für gerecht, der es aufgrund des Glaubens ist. Daran ändert sich auch dadurch nichts, daß Gott den im Sinne des jüdischen Gesetzes "Gottlosen", der nämlich nicht zum alten Bundesvolk gehört und nicht durch Werke des Gesetzes vor Gott gerecht ist, für gerecht erklärt (Röm 4,5); denn das geschieht eben aufgrund des Glaubens: Durch den Glauben ist der im Sinne des Gesetzes Gottlose vor Gott gerecht. Das göttliche Urteil der Gerechterklärung des Glaubenden ist also nicht, wie man gesagt hat, ein "synthetisches" Urteil, welches das Prädikat der Gerechtigkeit mit einem Subjekt verbindet, das gar keine Gerechtigkeit hat. Der Glaubende ist vielmehr wegen seines Glaubens vor Gott gerecht und wird darum von ihm für gerecht erklärt. Dieses Urteil ist durchaus "analytisch", entspricht also dem Sachverhalt, auf den es sich bezieht, aber nicht in dem Sinne, daß ein angefangenes Gerechwerden des Sünders in sich selber im Sinne seiner moralischen Erneuerung damit vorweggenommen würde, sondern nur als Urteil über ihn als Glaubenden. Es gibt – jedenfalls seit Jesus Christus, aber ausweislich des Beispiels Abrahams (Röm 4) auch schon vorher – vor Gott gar keine andere Gerechtigkeit als die des Glaubens. Das heißt allerdings nicht, daß der Glaube als menschlicher Akt in Gottes Augen ein um seiner selbst willen würdiges Werk sei" (Pannenberg 1993, 251-252).

Pannenberg dermed lader Gud retfærdiggøre dem, der allerede er retfærdige, og ikke de gudløse. Dermed ser eller anerkender Jüngel ikke, at Pannenberg forudsætter, at de troende og i den forstand retfærdige er de gudløse, nemlig at de kun er de gudløse, nemlig syndere, der kan få det forhold til Kristus som troen er, hvor det naturligvis er forudsat, at alle mennesker er født som syndere og i den forstand gudløse. For Pannenberg er det også afgørende at skelne mellem gudløshed og tro, og at denne forskel består livet igennem, men han mener modsat Jüngel også, at disse sider netop er forbundet i Kristus og erfares gennem dåben.³⁴

Med sin kritik af Pannenberg anerkender Jüngel ikke, at Pannenberg ikke hævder, at mennesket ved sin tro er retfærdigt uden Gud, men at det ved dåben er kommet i et forhold til Gud, der gør retfærdiggørelsesbegivenheden til en både forensisk og analytisk akt. Dermed flytter diskussionen sig til at blive et spørgsmål om forholdet mellem synd og tro forstået som beskrivelser af den menneskelige subjektivitet, forstået som erfaringen af trøst som givet ved Kristus. For Pannenberg er denne trøst både udefra kommende – forensisk – og noget, mennesket allerede er anlagt på at modtage. Spørgsmålet om et sådant “anlæg”, retning eller eskatologisk bestemmelse er netop også et helt andet diskussionsemne mellem Jüngel og Pannenberg. Mens Jüngel med sin forensiske retfærdiggørelsesforståelse især forsøger at fastholde distinktionen mellem Gud og menneske, synd og tro samt lov og evangelium, så hævder Pannenberg, at Jüngel netop med denne rene tilgang, som i praksis bliver en rent fortolkende og sproglig tilgang, faktisk ikke udtrykker forsoningen af Gud og menneske i Kristus, men enten holder dem uforsonede og adskilte eller bringer dem sammen gennem en guddommeliggørelse af det menneskelige prog. I tilfælde af det sidste blandes Gud og menneske sammen.³⁵

34. Jüngel kritiserer her Pannenberg for at hævde, at retfærdiggørelsen hører til i en begrundelsessammenhæng, som er dåben. Dåben kan, mener Jüngel, ikke kaldes begrundelsessammenhæng, og han kritiserer i den sammenhæng Pannenberg for en forskel mellem – eller måske nærmere en adskillelse af – Guds og menneskets retfærdighed, nemlig mellem retfærdiggørelsen og den trosretfærdighed, som Pannenberg mener, gives ved Ånden i dåben. Jüngel anerkender derfor slet ikke Pannbergs forsøg på at forstå de gudløse som troende og de troende som gudløse, men konkluderer sin kritik “Die Behauptung, Paulus habe die Rectfertigung des Glaubenden und nicht die Rectfertigung des Gottlosen vertreten, is abwegig. Was steht Röm 4,5” (Jüngel 1999, 199).

35. Pannenberg kommenterer Jüngels kritik: “Ähnlich hat noch 1998 Eberhard Jüngel die ‘Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens’ beschrieben. Im Unterschied zu Barth hat er allerdings das Rechtfertigungsurteil nicht unmittelbar mit der Christologie, sondern mehr mit dem Evangelium als schöpferischem Gotteswort verbunden. Der Mensch sei ‘nur deshalb gerecht, weil er gerecht gesprochen wird’. Nach Paulus dagegen wird der Mensch Gott und

I forhold til de nutidige perspektiver kan vi bemærke, at hverken Jüngel eller Pannenberg rejser tvivl om retfærdiggørelsens bibelske forudsætninger, kristologiske centrum og kritiske funktion. De er i stedet uenige om, hvordan dette konkret skal udfoldes og hvad det endvidere betyder for erfaringen af synd og død. Hvad betyder det eksistentielt? Kirkeligt? Samfundsmæssigt? Men igen: De er ikke uenige om, at det betyder noget afgørende. Det følgende skal derfor handle om retfærdiggørelseslærens nutidige perspektiver med udblik til nogle konkret forslag

Retfærdiggørelseslæren i dag: Synd og død i sammenhæng

Når menneskets værdighed ifølge Jüngel går hånd i hånd med Guds ære, hænger det netop sammen med distinktionen mellem lov og evangelium. Det betyder i forlængelse af Luther, at hvis evangeliet, som forkyndes, i virkeligheden er en maskeret lov, bringer den ikke liv, men død og blander Gud og menneske sammen, fordi det, som kun Gud kan give, bliver fordret af mennesker selv – at det skal frelse sig selv gennem sine egne frembringelser. Hos Jüngel medfører dette, at retfærdiggørelseslæren ikke kun havde et kritisk og fornyende potentiale på reformationstiden, men også i dag. Kritikken af “gerningsretfærdighed” rammer fx alle former for religion, ideologi og andre sociale og samfundsmæssige konstruktioner, der gør krav på bestemte handlinger som det, der skal skabe mening, og derved svarer til at frelse sig selv ved gerninger. Jüngel er her skeptisk over for talen om mening, men påpeger samtidig, at også livet uden retfærdiggørelse bliver meningsløst (Jüngel 1999, 222f.). Vi kunne tilføje, at gerningsretfærdighed ifølge nutidige udlægninger af syndslæren må betragtes som alment udbredt, og i den forbindelse reflekteret i mange aktuelle tilværelsestolkninger som fx forskellige former for moderne og naturalistisk humanisme eller ny spiritualitet.

Positivt indebærer læren om retfærdiggørelse et menneskesyn, hvor mennesket ikke er summen af dets gerninger, men personen har pri-

seinem Heilshandeln in Jesus Christus durch den Glauben gerecht und wird darum auch für gerecht erklärt (Röm 3,28). Den Einwänden gegen die rein forensisch-imputative Deutung der Rechtfertigung glaubt Jüngel mit dem Hinweis auf den Charakter des Evangeliums als schöpferisches Wort begegnen zu können: ‘Der forensische Akt der Gerechtsprechung des Sünders ist als solcher der effektive Akt der Gerechtmachung des Gottlosen.’ Wie sich die behauptete Veränderung in der Selbsterfahrung des Menschen und im Verhältnis zu anderen darstellt, bleibt freilich offen.” (Pannenberg 2000, 15).

oritet over gerningerne og er bestemt af sit forhold til Gud. Dette må ifølge Jünger gøres gældende i enhver henseende. Personens prioritet over gerningerne har klare samfundsmæssige perspektiver, og har fx betydning for børns, ældre menneskers, syges og handicappedes værdi i et præstationssamfund. Det har betydning for, hvordan marginaliserede eksistenser opfattes, samt hvordan retssystemet konstrueres, dvs. om strafudmåling sker på grundlag af en ren gengældelseslogik eller ej (Jünger 1999, 227f). Dette kan synes selvfølgelig, men er en overvejelse værd i en situation godt tyve år efter Jüngers bog, hvor retssamfundet er under pres flere steder i verden – og tit netop med anvendelse af religiøst prægede argumenter og retorik.

Luthers opdagelse af "Guds retfærdighed" kan dermed også have konsekvenser for verdslig retfærdighed – nemlig ifølge Jünger som analogi, idet den verdslige retfærdighed, som er noget andet end Guds retfærdighed, kan komme til at afspejle eller udtrykke denne.³⁶ Retfærdiggørelse uden "egne kræfter, fortjenester eller gerninger", dvs. retfærdighed og ret som noget, der gives, taler imod, at "retfærdighed" bliver noget, en bestemt gruppering i samfundet direkte eller indirekte reserverer for sig selv, om det så er på baggrund af religion, hudfarve, køn, alder, social status eller noget helt sjette (Jünger 1999, 231ff). Retfærdiggørelseslæren viser, hvordan Guds retfærdighed relativiserer den form for modsætninger mennesker imellem. I den forstand kan dens kritiske potentiale også vendes mod bestemte historiske og nutidige udlægninger af Luthers teologi, som vil underbygge bestemte samfundsordninger skabelsesteologisk, idet "lov" identificeres med disse ordninger.³⁷

Den opfattelse, at den reformatoriske retfærdiggørelseslære har konsekvenser for opfattelsen af verdslig retfærdighed, møder man også hos Westhelle. Ligesom Barth kan Pannenberg og kontekstuel orienterede fortolkninger problematisere retfærdiggørelseslærens kontekstuelle begrænsninger, fx i en diskussion af lutherdommens historiske forudsætninger eller af lutherdom i nye kontekster. Westhelle sammenligner her retfærdiggørelseslæren med en fabel om en nøgle til en angivelig dyrebar skat af ren lykke, som dog er kommet af hænde, og hvor nøglen desværre viser sig ikke at passe til nogen af

36. Her kan der være forskel på reformerte og lutherske tilgange, hvor de reformerte inspirerede som fx Barth vil bruge begreber som spejling og analogi, mens lutherske som fx Tillich eller Pannenberg kunne sige, at Guds retfærdighed kan vise sig i eller ligefrem som retfærdighed i verden og verdens historie. Se fx Pannenberg 1988.

37. Dette skete fx med den tysk-kristne "Glaubensbewegung" i 1930'erne, men kan også være tilfældet, hvor lutherske kirker bliver en bekræftende del af et raceadskillende system, hvilket teologisk ofte underbygges med henvisning til Luthers tørementelære.

de nøglehuller, der kunne komme på tale (Westhelle 2016, 193-194). Dvs. at retfærdiggørelseslæren løsrevet fra sin oprindelige kontekst bliver uforståelig, og dens normativitet kan dermed virke undertrykkende over for nye kontekster. Løsningen er ikke at konstruere et "nøglehul", som "nøglen" passer til, som fabelen beretter om, dvs. at konstruere problemer, som retfærdiggørelseslæren kan være en løsning på. Den måde, Luthers tekster kan forstås og inspirere i nye kontekster, er derimod ifølge Westhelle ved, at de nye kontekster kan leve gennem Luthers tekster, hvorved de transfigureres (jf. s.st. 209).

Men hvordan afgør man, om det er dét, der sker, eller om det tværtimod er Luthers lære og tekster, som akkultureres, og så at sige vrides på plads i en bestemt dagsorden, hvilket Westhelle påpeger sker i 1930'ernes Tyskland³⁸? Her spiller dét ind, som vi har kaldt retfærdiggørelseslærens kritiske aspekt. Westhelle hævder, at Luther ikke fuldstændig forlader den analoge tænkning, som ser overensstemmelser mellem Gud og skabningen – (som det fx er tilfældet med figuren "Guds masker", *larvae dei*), dvs. opfatter hændelser i verden og fx det verdslige regimente som Guds skjulte vilje. Men hans pointe er, at disse overensstemmelser mellem Gud og verden hele tiden destabiliseres af ironiske modbevægelser, hvilket er et særligt træk ved Luthers korsteologi, som bruger begreber, der formidler det modsatte af deres bogstavelige betydning (Westhelle 2006, 44-45). Hvor den skolastiske teologi funderer tro på fornuft og på tænkning i overensstemmelser mellem guddommeligt og menneskeligt, og således overfører en juridisk funderet fortjenestetanke, "suum cuique" til gudsforholdet, henviser Luther til Guds selvhengivelse på korset som en hændelse, der ikke lader sig indordne i en fortjeneste-logik. Luthers korsteologi bryder hele tiden med tænkning i overensstemmelser, dvs. analogier. Disse brud – og altså genrejsningen af forskellen på Gud og menneske – er forudsætningen for, hvordan Guds retfærdighed kan siges at virke korrigerende i forhold til den verdslige retfærdighed. Uden at benægte muligheden af, at endelig retfærdighed kan fungere som henvisning til den guddommelige, sker dette således kun på betingelse af evangeliet, der som det uforudsigeligt nye, destabiliserer det velkendte (ibid).

Den afvisning af at blande Gud og menneske sammen, som vi så både hos Jünger og med modsat fortegn hos Pannenberg, kommer altså også til anvendelse hos Westhelle, og viser sig hos alle tre i bl.a. kritikken af gengældelses- (og fortjenestes-) strukturer, og dermed i transformationen af retfærdighedsbegrebet. Distinktionen mellem Gud og menneske handler ikke om metafysisk dualisme, men om, at

38. Jf. Westhelle 2016, 211, og jf også ovenstående fodnote.

netop den gudløse sammenblanding mellem de to (dvs. at mennesket forveksler menneske og Gud) isolerer mennesket, både fra Gud og fra andre mennesker, samtidig med, at sammenblandingen selv er symptom på adskillelse. Derimod indebærer det på én gang relationelle og distinktive blik på Gud og menneske en bestemt opfattelse af begge. Retfærdiggørelseslæren kaster lys over menneskets situation. Den forudsætter synden, idet den hævder, at mennesket både har behov for befrielse fra synden og ikke selv kan medvirke til befrielsen.

Reformatorerne skulle her, med retfærdiggørelseslæren, distancere sig fra på den ene side manikæismen, der adskiller Gud og menneske, og på den anden side pelagianismen, der sammenblander, og dermed navigere mellem fatalisme på den ene side og moralisme på den anden. Det er oplagt, at for den romerske modpart at se, var de tættere på fatalismen, hvor synden mistænkes for at være en del af Guds skabning.³⁹ Derfor kræver artikel fire præciseringer i artikel to og især artikel 19 af, at synden netop ikke er skabt af Gud. Hermed skelnes der mellem den skabte, og derfor gode, negativitet i form af skabningens endelighed og udsathed, og synden, som er destruktiv. Åbenbart rykker synden, når den ikke forstås rent moralistisk, men som noget man ikke kan gøre til eller fra over for, endeligheden så meget ind på livet, at en distinktion bliver nødvendigt.⁴⁰ Med denne distinktion bestemmes endelighedens udsathed således indirekte som ambivalent, fordi den gør mennesket udsat for synden, men samtidig også er en del af Guds skabelse, som ikke er ond.⁴¹ Distinktionen muliggør dermed, at sammenhængen mellem synd og endelighed tematiseres samtidig med, at man undgår problematiske kausaliteter. Det er en pointe hos Springhart, som ser i hvert fald antydninger af sådanne problematiske forbindelser, hvor lidelse på én eller anden måde sættes kausalt i forbindelse med synd, i den korsteologiske tradition efter Luthers Heidelbergteser (Springhart 2017). Dette ses fx, hvor forestillingen om, at Gud giver sig til kende gennem livets tilskikkelser, kobles til den korsteologiske ide om åbenbaring *sub contrario*, dvs. nåde i dommens skikkelse.⁴² At forstå udslag af menneskelivets sårbarhed

39. Således forkaster Konfutationen artikel to, særligt med henblik på synd i de døpte børn. Jf. Immenkötter 1979, 80f.

40. Denne distinktion ses fx også hos Tillich, der skelner mellem essens og eksistens og yderligere mellem forskellige måder, hvorpå eksistensen erfarer sig selv som enten accepteret (retfærdiggjort) eller fortvivlet (fortabt) i *Systematic Theology* bind 2 (Tillich 1957, 19f).

41. Barth beskriver på én gang vanskeligheden ved og nødvendigheden af at skelne mellem endelighed og synd i *Kirchliche Dogmatik* §50 "Gott und das Nichtige" (Barth 1950, 327-425).

42. Et eksempel på dette kan ses i overvejelser hos Regin Prenter (1977, 247-262). Her kan hændelser i livet erfares som dom af det troende menneske.

som (i en eller anden forstand) en følge af synden, er imidlertid ifølge Springhart en kortslutning. Det afslører desuden en problematisk form for soteriologisk individualisme samt genindfører gengældelseslogikken ad bagdøren (jf. Springhart 2017, 15, 25; Busie 2009). Uden for traditionelt religiøse miljøer findes forestillingen i en sekulær, moralistisk variant, hvor udslag af endelighed, fx sygdomme, opfattes som individuelt selvforskyldt. På den anden side kan synden heller ikke adskilles fra de erfaringer, som mennesket gør.

Med den reformatoriske lære om retfærdiggørelse ved tro alene uden egne kræfter, fortjenester eller gerninger sættes synden ind i en bestemt sammenhæng, hvor gengældelseslogikken – som af reformatorerne ses som synd og selvretfærdiggørelse – ikke er et tema, samtidig med at retfærdiggørelseslæren kan tolkes som erkendelse af, at det skabte liv ikke kan undgå synd.⁴³ Den indirekte bekræftelse af skabthedens sårbarhed (selv om begrebet “sårbarhed” først optræder i nyere teologi) kan ikke kun ses i afvisningen af et syn på mennesket som uafhængig og selvberørende i sin bestræbelse på at gøre sig fortjent til nåden, men ifølge Springhart også i reformatorernes forståelse af selve den retfærdiggørende tro, hvis karakter af tillid (*fiducia*) bedst kan forstås på baggrund af menneskets endelighed (Springhart 2017, 29). Dermed er der også lagt op til en forståelse af troen, som ikke individualistisk udelukker, men netop indbefatter de tilgivne synderes solidaritet med hinanden i deres fælles erfaring af retfærdiggørelse og bekendelse af Kristus .

Artikel fire rummer således i henseende til tro, synd og fællesskab flere forskellige potentialer, idet den peger på det kærlighedsforhold mennesket inddrages i af Gud, og som bryder med og befrier fra forestillinger om først at skulle gøre sig fortjent til det. Artiklen forudsætter, at der er grund til brud med og til befrielse fra den problematiske situation, som omtales som synden, og som de nyere udkast peger på går igen i nye kontekster, stadig med behov for brud og befrielse. Artikel fire viser, at denne befrielse erfares som noget, mennesket ikke selv medvirker til, men som bringer trøst og liv i dets prækære tilværelse. Artiklens normative funktion betyder, at alle andre udsagn i den Augsburgske Bekendelse må forstås i dette befriende lys, og hermed udfolder, hvordan den befrielse, artikel fire handler om, har betydning for gudstanken, for menneskelige fællesskaber, og for forholdet mellem kirken og verden. Denne funktion hænger således sammen med artiklens indholdsmæssige relevans.

43. Dette kan læses som en pointe i Luthers skelnen mellem “herskende” og “behersket” synd i *Antilatomois* (WA 8, 87-89).

Litteratur

- Aquinas, Thomas. 1964-81. *Summa Theologiae: Prima Secundae*. London: Blackfriars.
- Assel, Heinrich. 1994. *Das andere Aufbruch: Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege*. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935). Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 87. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Barth, Karl. 1953. *Kirchliche Dogmatik*, IV/1. Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich.
- Barth, Karl. 1956 (1934). *Evangelium und Gesetz*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bayer, Oswald. 2003. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bussie, Jacqueline A. 2009. "Luther's Hope for the World" i C. Helmer (red): *The Global Luther: A Theologian for Modern Times*, red. Christine Helmer. Minneapolis: Fortress Press, 113-128.
- Dalferth, Ingolf U. 2010. *Radikale Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Det lutherske Verdensforbund. *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, <https://www.lutheranworld.org/content/resource-joint-declaration-doctrine-justification>, tilgæet 9.9.2020.
- Dieter, Theodor. 2018a. "Martin Luther's 95 Theses on Indulgences." In *Lutheran Theology and the shaping of society: The Danish Monarchy as Example: The Danish Monarchy as Example*, red. Bo Kristian Holm og Nina Javette Koefoed, 25-48. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dieter, Theodor. 2018b. "Vom Projekt 'Lehrverurteilungen – kirchentrennend?' zur 'Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre'". I *Auf dem Weg zur Gemeinschaft: 50 Jahre internationaler evangelisch-lutherisch/römisch-katholischer Dialog: Theodor Dieter zum 65. Geburtstag*, red. André Birmelé og Wolfgang Thönissen, 119-141. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Dingel, Irene, Klaus Breuer, Volker Leppin, Christian Peters, Adolf Martin Ritter og Johannes Schilling, (red.) 2014. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (= BSLK).
- Dingel, Irene. 2022. "Die Confessio Augustana als Referenzbekenntnis – ihr integratives und abgrenzendes Potential". I *Die 'Confessio Augu-*

- stana' im ökumenischen Gespräch*, red. Günter Frank, Volker Leppin og Tobias Licht, 3-21. Berlin: De Gruyter.
- Grane, Leif. 1994 (1959). *Den Augsburgske Bekendelse*. Frederiksberg: Anis.
- Hermann, Rudolf. 1960a. *Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hermann, Rudolf. 1960b. *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hirsch, Emanuel. 1923. 'Das Gericht Gottes'. I *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1: 199–226 .
- Holl, Karl. 1932 (1921). *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holm, Bo Kristian. 2005. "Zur Funktion der Lehre bei Luther. Die Lehre als rettendes Gedankenbild gegen Sünde, Tod und Teufel", *Kerygma und Dogma* 51, 17-32.
- Holm, Bo Kristian. 2009. "Der Trost kommt vom Sehen – zu Katechismus-systematik und Lehrbegriff". I *Denkraum Katechismus : Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag*, red. Johannes von Lüpke og Edgar Thaidigsmann, 109-124. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Immenkötter, Herbert (red.) 1979. *Die Confutation der Confessio Augustana vom 3. August 1530*. Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Iwand, Hans Joachim. 1980. *Glaubensgerechtigkeit. Lutherstudien*, red. Gerhard Sauter. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Jüngel, Eberhard. 1997. "Um Gottes Willen Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlass einer ökumenischer 'Gemeinsamer Erklärung zur Rechtfertigungslehre'". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94: 394-406.
- Jüngel, Eberhard. 1999. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Luther, Martin. 1883ff. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Herman Böhlau Nachfolger (= WA).
- Moltmann, Jürgen. 1981. *Trinität und Reich Gottes*. Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus.
- Nørgaard-Højen, Peder. 2013. *Økumenisk teologi*. København: ANIS
- Pannenberg, Wolfhart. 1983. *Anthropologie in theologischer perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Pannenberg, Wolfhart. 1988. *Systematische Theologie Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart. 1993. *Systematische Theologie Band 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart. 2000. *Hintergründe des Streites um die Rechtfertigungslehre in der evangelischen Theologie*. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Jahrgang 2000, Heft 3. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Pannenberg, Wolfhart, og Karl Lehmann (red.). 1988. *Lehrverurteilungen, kirchentrennend? Teil.1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Dialog der Kirchen 4. Freiburg: Herder.
- Prenter, Regin. 1977 (1959/60). "Zur Theologie des Kreuzes bei Luther" [1959/60]. I *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*. Aarhus: Aros/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 247–262.
- Slenczka, Notger. 2022. "Der Aufbau, das systematische Zentrum und die Gegenwartsrelevanz der Confessio Augustana." I *Die 'Confessio Augustana' im ökumenischen Gespräch*, red. Günter Frank, Volker Leppin og Tobias Licht, 419-435. Berlin: De Gruyter.
- Springhart, Heike. 2017. "Exploring Life's Vulnerability: Vulnerability in Vitality". I *Exploring Vulnerability.*, red. Heike Springhart og Günter Thomas, 13-34. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tillich, Paul. 1957. *Systematic Theology Vol 2*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vind, Anna. 2007. "Christus factus est peccatum metaphorice. Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintillians." I *Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, red. Oswald Bayer og Benjamin Gleede, 95-124. Berlin: De Gruyter
- Wengert, Timothy J. 2022. "Confessio Augustana 22-28 : A Template for Philip Melancthon's 'Ecumenical' Theology . I *Die 'Confessio Augustana' im ökumenischen Gespräch*, red. Günter Frank, Volker Leppin og Tobias Licht, 63-84. Berlin: De Gruyter.
- Westhelle, Vítor. 2006. *The Scandalous God. The Use and Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press.
- Westhelle, Vítor. 2016. *Transfiguring Luther. The Planetary Promise of Luther's Theology*. Eugene: Wipf & Stock Publishers.