

Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter læst i dag

Med dette særnummer, “Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter læst i dag”, udkommer Dansk Teologisk Tidsskrift med fire artikler om Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter.

Artiklerne blev til i forbindelse med et åbent kursus ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, der blev afholdt i foråret 2020; dvs. kort efter at George Floyd blev myrdet på gaden af politiet i Minneapolis og før den seneste folkekirkelige debat om bekendelsesskrifterne udspillede sig i pressen og på de sociale medier (2022). Året 2020 var også året, hvor covid-19 ramte verden og digitaliseringen tog et spring. Det altid nærværende behov for forskning fremstod i lyset af verdens ustabilitet endnu mere påtrængende.

De fire artikler i dette særnummer forudsætter den stærke danske tradition for forskning i bekendelsesskrifterne, der er repræsenteret ved skikkelser som Regin Prenter, Leif Grane og Peder Nørgaard-Højen, og opdaterer og viderefører den også; artiklerne er i deres væsen udforskende og tjener på baggrund af den globale situation til at oplyse om den nyeste viden på området.

Artiklerne afslører hurtigt, at “bekendelsesskrifter” som forskningsfelt er historisk, kontekstuel, eksistentiel, samfundsmæssigt, juridisk, politisk og ikke mindst teologisk omfattende. De skal derfor ikke ses som et fuldt dækkende, samlet eller afsluttet blik på disse skrifter, men udgør fire aktuelle nedslag, der på én gang understreger bekendelsernes forskellighed, herunder de involverede tiders, steders, situationers og menneskers forskellighed, og samtidig udtrykker en sammenhæng. De fire artikler er i kraft af denne sammenhæng ikke tilfældige artikler med tilfældige temaer; de angår fire væsentlige problemstillinger, som de på forskellig måde viser er implicit i enhver omgang med Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter.

Med dette særnummer vil vi løfte de fire problemstillinger frem: Først med en artikel, der rummer indledningsovervejelser til det danske evangelisk-lutherske bekendelseskorpus, dernæst med en artikel om det samme korpus’ indhold og norm, derpå følger en artikel om den danske reformatoriske reception af dette indhold og endelig rundes særnummeret af med en artikel om den moderne reception af dette.

I den første artikel overvejer Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen og Nete Helene Enggaard de metodiske udfordringer og potentialer, som ligger i bekendelserne. Bekendelsesskrifterne anskues – for-

søgsvist – som på flere måder både velkendte og fremmede, måske ligefrem afskrækkende; for at åbne denne problematik indfører artiklen i fem særlige metodiske overvejelser: Skrifternes forskellighed og enhed, deres forhold til praksis og eventuelle funktion som lov eller ramme, deres forhold til teologien og universitetet, deres kontekster, genre og historie og funktion. Artiklen foreslår, at skrifternes enhed betragtes eskatologisk og tilsvarende forudsættes som en åben og dynamisk struktur af forskelle. Dermed bidrager skrifterne både til bekræftelse og forandring af relationer og begivenheder og er i en særlig forstand skrifter til fremtiden. De rejser spørgsmål til nutidige opfattelser af Gud, verden og selvet og medvirker dermed indirekte til fornyet refleksion over disse opfattelser hinsides de paradoksalt binære og totalitære kendetegn ved vores nutidige situation.

I særnummerets anden artikel fokuserer Christine Svinth-Værgø Pöder og Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen på Den Danske Folkekirkes lutherske identitet, som i kraft af den Augsburgske Bekendelse og Luthers Lille Katekismus er blevet betragtet som centreret i den Augsburgske Bekendelses artikel fire om retfærdiggørelse ved tro. Artiklen omhandler den nutidige reception og fortolkning af artikel fire og dennes indbyggede spænding mellem at fungere som både teologisk norm og troens indhold. Pöder og Kristensen tager i deres undersøgelse udgangspunkt i det 20'ende århundredes tyske Lutherrenæssance og følger dens efterdialektiske reception og understreger bl.a. den fortsatte relevans af diskussionen mellem Eberhard Jüngel og Wolfhart Pannenberg. I forlængelse heraf foreslår de en åben fortolkning, der ikke reducerer den lutherske teologi til et spørgsmål om enten trosindhold eller normativ tilgang, men snarere undersøger troens tilblivelse og kontekst og de begrænsninger og muligheder, der kendetegner forskellige tilgange til den. Retfærdiggørelse er, uanset hvordan man vender og drejer det, ikke en lov, men et tilsagn.

Det kontroversielle forhold mellem troens indhold og norm giver den tredje artikel af Rasmus H.C. Dreyer et udførligt indblik i. Artiklen drejer sig om den bekendelsesmæssige reception af den lutherske teologi, særligt retfærdiggørelsesproblematikken, i dansk sammenhæng. Dreyer udfolder med fokus på Konkordiebogen og Kirkeordinansen tilblivelsen af den danske kirkes konfessionelle identitet i slutningen af 1500-tallet. Han opholder sig særligt ved baggrunden for og konsekvenserne af Frederik II's afvisning af Konkordiebogen (1580), som – når man ser bort fra folkekirkerne i Danmark og Norge – er den almindelige normative samling af bekendelser i den globale lutherske kirke. Dreyer peger bl.a. på, at dansk teologi på dette tidspunkt var præget af strømninger, der ikke ønskede en for stærk gnesio-luthersk indflydelse, herunder et negativt syn på den menneskelige natur, og

– selvom Konkordiebogen selv til sidst tog afstand fra dette syn – afviste Konkordieformlen og dens Konkordiebog. Dermed bekræftede Danmark ifølge Dreyer det bekendelseskorpus, som kirken allerede havde i Kirkeordinansen, hvad der åbnede mulighed for en bredere protestantisk alliance og en pragmatisk form for lutherdom.

Den fjerde og sidste artikel er skrevet af Carsten Pallesen og angår den moderne reception af den lutherske retfærdiggørelseslæres kristologiske forudsætninger. Pallesen viser med afsæt i en nutidig kommunikationsteologisk udlægning og refleksion over den oldkirkelige bekendelse af Jesus Kristus som væsensens med Faderen (*homoousios*), hvordan den nikænokonstantinopolitanske opfattelse kan ses som et omdrejningspunkt i moderne filosofisk og teologisk hermeneutik. Med reference til Jean-Luc Nancy betegner Pallesen denne bekendelse som “*the defining moment of Western philosophy and the self-destructive dynamic of Christianity*”. Til forskel fra historiserende tilgange til bekendelsen af homoousien undersøger artiklen muligheden for en fortolkning af begrebet som “begrebets begreb” i hegelsk betydning. I forlængelse af Hegel inddrager Pallesen Michael Theunissens socialfilosofiske rekonstruktion af dette begreb som en teori om kommunikativ frihed, der artikulerer en stærk identitet af “selv” og “anden”. Bekendelsen af homoousien kan derfor ifølge Pallesen udfoldes som en bekendelse til enheden af frihed og kærlighed hinsides ligegyldighed og dominans og ses som modernitetens signatur og ideal. Hvad dette får af videre konsekvenser for forholdet mellem filosofisk idealisme og luthersk pragmatisme skal være op til forskningen at undersøge og til læseren at overveje eller måske ligefrem afgøre.

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen og Nete Helene Enggaard

Den Danske Folkekirkes Bekendelsesskrifter

Indledningsovervejelser med fokus på skrifternes
forskellighed og enhed

*Lektor, ph.d. Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen og
ph.d. Nete Helene Enggaard,
Københavns Universitet*

Abstract: In this article, we consider *methodological* challenges and promises for a contemporary Lutheran engagement with confessional writings. We approach the confessional writings of the Danish Evangelical Lutheran Church as *both* well-known *and* strange or even uncanny, and we consider five methodological issues in regard to their possible theology: (1) Their “difference and unity”, (2) their relation to the practice of the Danish church and their possible identity as “law”, (3) their relation to theology and academia, (4) their context(s) and genre(s) and, (5) their histories and function(s). Through this consideration, we argue for emphasizing the differences of the writings and for a conception of their unity as a seemingly paradoxical, but in fact reasonable, open and dynamic structure of differences. This implies an open, transformational or eschatological, “both-and” structure concerning their content and function; they are not perceivable as an abstract unity, not a law, not pure texts, not expressions of a single genre and not purely conservative documents. However, they also cannot be identified only as purely separated entities, powerless practices, unrelated and arbitrary, but through their differences, practices, contexts and histories, they expose new coherences and continuities. Through this, they contribute to confirmation and transformation of relations and events and they are, in this specific sense, writings for the future. They raise questions concerning contemporary conceptions of God, world and self and they indirectly contribute to answers beyond both the binaries and the totalities of the modern and postmodern situation.

Key words: Confessional writings – Danish Evangelical Lutheran Church – methodological issues – difference and unity

Velkendt og fremmed

I Den Danske Folkekirke bruges Trosbekendelsen – eller den Apostolske Bekendelse – ved dåb og gudstjeneste. De fleste folkekirke-

medlemmer kender den, om ikke andet så fra deres egen dåb og de dåbshandlinger, de har deltaget i. Den er i den forstand velkendt for mange og ifølge dåbsritualet er den ligefrem udtryk for den døbtes identitet som Kristus-troende. I princippet er det derfor en bekendelse med stor betydning. Bekendelsen er, som det fremgår af dåbsritualet, et spørgsmål om identitet forstået som liv eller død.¹ Den Apostolske Bekendelse går tilbage til de bekendelser, der i oldkirken blev brugt i forbindelse med dåbsundervisning og markerede således fra første færd det enkelte menneskes bevægelse fra et liv som før-kristen, i dødens skygge eller fængsel, til kristen og dermed det nye liv som tilhørende fællesskabet af Kristus-troende; den udtrykte dette fællesskabs identitet og selvforståelse.

Mindre kendt er den oldkirkelige Nikæno-konstantinopolitanske Bekendelse, der kun sjældent bruges ved folkekirkens gudstjenester, selvom den er trykt i salmebogen og regnes for den globale kristne kirkes fælles bekendelse. Tilsvarende har kun ganske få folkekirkemedlemmer stiftet bekendtskab med den oldkirkelige Athanasianske Bekendelse, hvis indhold er en af betingelserne for reformationen og senere moderniteten. Lige så få kender formentlig de reformatoriske bekendelsesskrifter, selvom nyere forskning peger på, at disse har været afgørende for den moderne verdens udvikling, herunder fx udviklingen af de moderne videnskaber, de moderne samfunds indretning, forestillinger om menneskerettigheder osv. Disse skrifter forekommer trods eller måske i kraft af deres vedvarende betydning vanskelige at tilegne sig, fremmede eller ligefrem uhyggelige.²

1. I den takkebøn, der indleder det nuværende dåbsritual (autoriseret 1992), hedder det: "Lovet være Gud, vor Herre Jesu Kristi Fader, som i sin store barmhjertighed har genfødt os til et levende håb ved Jesu Kristi opstandelse fra de døde." Selve dåbshandlingen afsluttes med bønne om, at Gud vil bevare den døbtes "udgang og indgang fra nu og til evig tid". Dåbens karakter af død og (nyt) liv bekræftes også af ritualets liturgiske sammenhæng med begravelsesritualet, der på samme måde bliver indledt med takkebønnen, som således danner en slags ramme om menneskelivet (*Gudstjenesteordning for Den Danske Folkekirke. Ritualbog* 2006.).

2. At disse skrifter kan erfares truende ses fx i to nye danske antologier. Den første har en sigende undertitel "En antologi om forpligtethed", hvilket tydeligt udtrykker et hierarki (jf. fx "En antologi om frihed?") og rummer blandt andet en række artikler, der udgør folkekirkelige bekendelsesapologier. Antologien forudsætter som sådan en aktuel debat om bekendelsen, der for nogle forekommer som en trussel mod den kristne tro. I forbindelse med denne problemstilling afslutter Lisbet Christoffersen sin artikel med at foreslå, "at vi ophører med at skabe spøgelse ved højlys dag" (Christoffersen 2022, 48). Den anden antologi drejer sig om tilsyn i folkekirken; selvom den ikke som den førnævnte primært problematiserer folkekirkens bekendelsesskrifter, rummer den artikler, som tydeligt viser, at de kan opleves som fremmede, problematiske og lukkede for samtalen (se fx Jacobsen 2023, 105). Hvad denne trusselserfaring skyldes, er ikke umiddelbart til at afkode af det tilgængelige materiale, men at skrifterne med jævne mellemrum problematiseres

Forholdet til disse skrifter er derfor ofte ambivalent. På den ene side er de identitetsudtrykkende for det enkelte kristne, selvstændige liv, den kristne kirke og kristendom mere bredt. På den anden side kan de nemt blive italesat som en form for fremmed eller undertrykkende formalia, som mange kun interesserer sig for, når noget fornemmes at være galt. For forskningen er skrifterne i princippet altid til undersøgelse, mens de i folkekirken typisk først er blevet til genstand for diskussion, når noget, som de angår, er blevet et problem, som skal løses. Når der opstår tvivl om identitet, kirke eller samfund, dukker de op. I disse situationer skærpes forholdet mellem skrifternes forskelligartede og deres ligeså mangfoldige og forskellige former for fremmedhed. Det kan gøre det svært eller ligefrem pinefuldt at have med dem at gøre, fordi de både kan minde om alt det i livet, som de fleste helst vil være fri for at tænke på, og samtidig kan åbne tilværelsen, styrke mod og håb.³ Når man har med disse bekendelser at gøre, kan man, medmindre man blot affejer dem uden rigtigt at give sig i clinch med dem, ikke undgå overvejelser over, hvem man selv er, hvem ens medmenneske er, og hvem Gud er. Man kan – hverken som kirke eller som menneske – ikke undgå at forholde sig til fortid, fremtid og ikke mindst nutid. De har at gøre med både død og liv; ikke blot abstrakt, men sådan som ethvert menneske hver eneste dag har med død og liv at gøre. Derfor kræver bekendelsesskrifterne hver især og som helhed detaljeret behandling både historisk og aktuelt.

En fuldstændig retfærdig behandling giver vi dem ikke i det følgende, men vi vil bidrage til en sådan ved at give en indføring i metodiske problemstillinger, som knytter sig til bekendelsesskrifterne som den forskelligartede og virksomme enhed, de udgør i folkekirken i dag. Det følgende skal altså læses som metodiske overvejelser, dvs. aktuelt indførende. Det vil vi gøre med henblik på bekendelsernes forskellighed og enhed. Selvom vi forudsætter, at metode og indhold ikke kan

er tydeligt. Et yderligere eksempel er pamfletten *Må vi være her? Folkekirken efter Luther*, der konsekvent benævner bekendelsesskrifterne "vedtægter", som var de en slags forudgivet og abstrakt, måske tilmed guddommelig lov, som de troende eller præsterne forventes at leve op til, og som derfor kræver af mennesker, at de aflægger deres selvstændighed: "Det [bekendelsesskrifterne/-grundlaget] er i praksis kirkens vedtægter. Hvis du vil være en del af folkekirken, skal du holde dig inden for dem. Det gælder både ansatte og medlemmer ... Det skaber grobund for en slags bekendelsesfundamentalisme" (Franklin m.fl. 2022, 14).

3. Det kan være tilfældet med den Apostolske Bekendelses udsagn "pint under Pontius Pilatus, korsfæstet død og begravet", der minder om, at menneskelig lidelse og død har sin tid og sit sted og for så vidt er noget, som det er umuligt at flygte fra. Eller det kan være tilfældet med den Augsburgske Bekendelses udsagn om, at ugudelige og djævløse skal "pines uden ophør", der kan læses som en påmindelse om, at livet kan erfares (og også indimellem bliver erfaret) som et evigt helvede.

adskilles, så handler denne artikel ikke primært om skrifternes indhold, men om hvordan man kan gå til dem i dag. Vi vil ikke gå langt ind i selve indholdet af bekendelsesskrifterne, men nærme os dem forsigtigt på baggrund af den allerede nævnte metodiske udfordring, der består i at skrifterne på én gang er fremmede og velkendte, men samtidig nemt kan opfattes som fremmedgørende. Fokus er spørgsmålet om, hvad der er væsentligt ved dem? Hvordan fremstår de i deres forskellighed, og hvordan kan de hævdes at forme en enhed? Det vil vi gøre i fem mindre afsnit for til sidst at vende tilbage til spørgsmålet om tilgang og omgang og herunder især kirkelig praksis.

Hvordan? Nye muligheder

1. "Enhed i forskel og forskel i enhed" – en kliché og en forventning

Danske Lov 1683 definerer den religion, der alene er tilladt i det danske rige, i overensstemmelse med Bibelen, den Apostolske Bekendelse, den Nikæno-konstantinopolitanske, den Athanasianske og den Augsburgske Bekendelse samt Luthers Lille Katekismus.⁴ Skrifterne blev allerede før stadfæstelsen i Danske Lov anset for kirkens bekendelsesskrifter og hænger nært sammen med denne kirkes særlige identitet som dansk evangelisk-luthersk, dvs. med det "bekendelsesgrundlag", der siden reformationen har afgrænset den danske lutherske lære i forhold til katolikker og reformerte.⁵ Siden Kirkeordinansen 1537/39 har denne religions udøvelse været forbundet med "ordinationsløftet", der minder om det senere præsteløfte, og som igennem historien i stadig højere grad er blevet præciseret ved henvisning til Bibelen og

4. Se Danske Lovs 2-1-1: "Den Religion skal i Kongens Riger og Lande alleene tilstædis, som overeens kommer med den Hellige Bibelske Skrift, det Apostolske, Nicæniske og Athanasii Symbolis, og den Uforandrede Aar et tusind fem hundrede og tredive overgigen Augsburgiske Bekiendelse, og Lutheri liden Catechismo" (<http://bjoerna.dk/DL-1683-internet.pdf> (tilgæet 01.07.2023)).

5. Begrebet "bekendelsesgrundlag" er et påfaldende udtryk. Det anvendes indimellem uproblematisk i sekundærlitteraturen, fx skriver Kirstine Garde i sin *Retsteologi*, at "udtrykket 'bekendelsesgrundlag' er en nøgtern sammenfatning af de i DL 2-1 nævnte bekendelsesskrifter" (Garde 2011, 32), men selve termen "grundlag" kunne trænge til et eftersyn, jf. fx Nørgaard-Højen 2001, 44. Til forskel fra nærværende artikels indføring er Peder Nørgaard-Højens kommentar bygget op med udgangspunkt i Kristus-bekendelsen som et universelt kristent faktum, der er forudsætning for udviklingen af den danske kirke og det senere definerede såkaldte bekendelsesgrundlag. I denne artikel tager vi derimod historisk udgangspunkt i Danske Lov og Grundloven og bevæger os derfra til kirke, jura og teologi for gennem en sådan historisk-kontekstuel tilgang at rejse spørgsmålet om en almen, fællesmenneskelig, Kristus-bekendelse.

de samme fem skrifter; i Danske Lov 2-4-6 bliver præsterne således bundet direkte til bekendelsesgrundlaget, der altså identificerer den danske evangelisk-lutherske kirke.⁶

Af denne historiske grund må bekendelsesskrifterne i folkekirkelig sammenhæng betragtes som en samlet sammenfatning af den kristne lære, som den forekommer i Bibelen. Skrifterne er ifølge denne historisk funderede tradition både samlet og hver især i tilbageblikket udtryk for den kristnes kirkes forkortede evangelium, det gode budskab, dvs. *verbum abbreviatum*.⁷ Mens Bibelen regnes for normerende norm (*norma normans*), er bekendelsen normeret norm (*norma normata*): Bekendelsen er den skriftbestemte udlægning af skriften. Bekendelsesskrifterne har derfor været og er fortsat værn mod enhver form for skriftfundamentalisme og en dertilhørende typisk hierarkisk, autoritær eller diktatorisk kirkeform; samtidig garanterer forholdet mellem skriften og bekendelsen, at kirken kun kan formulere en ny lære, dvs. lære med normativ gyldighed, hvis den ikke er i modstrid med skriften (Garde 2011, 33). Hvad det vil sige, er både et spørgsmål for teologien i sin helhed og i særdeleshed for dogmatikkens metodelære, der i dag er en videnskabelig disciplin i sin egen ret.

Bekendelsesskrifterne er med andre ord historiske og kontekstuelle udtryk for kristen tro. Som indbegrebet af evangeliet om Kristus er de derfor blevet kaldt symboler og i teologien blevet betragtet som kendetegn. I Grundloven af 1849, hvor kirken fik navn af Den Danske Folkekirke, forudsættes de samme bekendelsesskrifter som enhed (jf. Grundlovens §4).⁸ Dette skønt det siden Grundlovens indførelse ikke har været fuldstændigt klart, hvad formuleringen konkret indebærer, og på trods af, at de fem skrifter, som det drejer sig om, er forskellige og ved deres forskellighed advarer mod en harmonisering.⁹

6. Jf. DL 2-4-6: "Præsterne skulle i deris Prædikener forklare de forordnede Texter, og dennem henføre til Troens Lærdom og christelige Skikke og Sæder, og retteligen lære Loven og Evangelium efter Guds aabenbarede Ord, og den Hellige Kirkis Symbola, og den Uforandrede Augsburgiske Bekiendelse [...]"; citeret efter Garde 2011, 31. Se endvidere Lindhardt 1977, 14 ff. for en historisk indføring i og gennemgang af udviklingen fra ordinations- til præsteløfte i Den Danske Folkekirke.

7. Det er de ikke i princippet, men i tilbageblikket eller i foregribelsen. Det er med andre ord noget, vi kan betragte eller bekende dem som, men ikke noget de er rent empirisk eller principielt, som Nørgaard-Højen synes at hævde. Se Nørgaard-Højen 2001, 41.

8. "Den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som sådan af staten" (<https://www.elov.dk/grundloven/4/> (tilgået 27.07.2022)).

9. Nørgaard-Højen bemærker: "Grundloven definerer ikke nærmere, hvori det evangelisk-lutherske består, og anfører ikke, som det var tilfældet med Danske lov af 1683, kirkens bekendelsesgrundlag. Hvad dette nøjagtigt indebærer, er ikke fuldt afklaret" (Nørgaard-Højen 2001, 44). Preben Espersen påpeger uddybende i sin *Kirkeret. Almindelig udgave*, at det siden Grundloven har været en "generalklausul"

Skrifternes historiske karakter gør dem nemlig til en særlig form for åben enhed; de findes kun historisk og de skal derfor udlægges til tiden, på et sted, for nogle bestemte mennesker, og med en særlig fremtid for øje. Kun som sådan træder den konkrete enhed, som de er, frem. Denne åbenhed for fremtid og nutid følger af deres indhold og dettes kontekstuelle bundethed – eller indlejring – og betyder også, at bekendelsesprocessen i Den Danske Folkekirke i princippet ikke er slut.¹⁰ Når de kan omtales som en forskelligartet enhed, så er det altså ikke blot en kliché, men et foregrebet faktum, som stiller særlige krav til udlægningen.¹¹ Der er grænser for dens abstraktion og reduktion, og den er altid bundet til skrifterne som forskellige skrifter i deres individuelle faktisk forskellige åbne sammenhænge.

2. Kirke, praksis og jura

Skrifternes faktiske, nutidige og åbne historiske sammenhæng er umiddelbart Den Danske Folkekirke som et – i det mindste – historisk, geografisk og teologisk fællesskab. Dette fællesskab er vokset ud

for folketing og kirkeminister, at lovgivning på kirkens område skal ske i overensstemmelse med de i Danske Lov 2-1 opregnede bekendelsesskrifter (jf. Grundlovens §4, Espersen 1999, 54-55). “[V]el også” – tilføjer han – “i hvert fald i et vist omfang i kirkelig, herunder senere kirkelig tradition” (s.st. 66). Derfor er der, så vidt man kan se, en sammenhæng mellem tilgangen til og tolkningen af bekendelsesskrifterne og Grundloven, som betyder, at udlægninger af den ene har betydning for den anden. Dette er fx relevant i forhold til 2023-debatten om Store Bededag. 10. I 2001 underskrev Den Danske Folkekirke fx Leuenberg Konkordien á 1973, der drejer sig om fællesskab i forkyndelse og i sakramenterne i forlængelse af CA mellem de deltagende kirker (metodister, reformerte, fælles protestantiske, evangeliske og lutherske (jf. Kyndal 1984)). Mens nogen ser Leuenberg-fællesskabet som en fortolkning af bekendelsesgrundlaget (fx Kyndal), ser andre det som et “frafald fra Kristus og Skriften” (jf. Den Evangelisk-Lutherske Frikirke, <https://www.vivit.dk/evangelisk-luthersk/bekendelse/leuenbergkonkordien.htm>, tilgået 23.07.2022). Tilsvarende kan gejstlige læresager m.m. betragtes som fortløbende fortolkninger af bekendelsesskrifterne og konteksterne for samme.

11. Regin Prenter skelner i *Kirkens Lutherske Bekendelse* skarpt mellem en “historisk tydning” og en dogmatisk oversættelse til vores egen situation. Dermed betragter han *Confessio Augustana* som en tekst, der både historisk og dogmatisk skal tolkes. Dette kan tages som et banalt udsagn og accepteres i den forstand, at der vel ikke er nogen tekster, som ikke skal fortolkes: Men man kan standse op og se på selve dette at tolke som en uhyre kontroversiel sag og overveje, om det måske ikke hører til menneskets situation i verden at være fremmedgjort og derfor anlagt på at tolke, så tolkning i sig selv er et vidne om fremmedgørelsens negativitet. Er det tilfældet, så slipper vi ikke for at tolke, men må også (*både-og*) udtrykke et andet forhold end tolkning og udtrykke, at bekendelserne drejer sig om muligheden for at slippe for at fortolke, nemlig for muligheden for at forstå, idet forståelse bliver udtryk for forsoning med Gud, verden og sig selv. At Prenter ikke primært har denne vinkel har at gøre med den arv, som hans udlægning står i gæld til. Spørgsmålet er, om den arv bør forvaltes lidt anderledes i dag end i 1978 (Se Prenter 1978).

af en omgang med Bibel og bekendelsesskrifter, og opfattelsen af dette fællesskabs institutionelle karakter, herunder skrifternes kirkeretlige og juridiske betydning, har tilsvarende udviklet sig gennem tiden (Nørgaard-Højen 2001, 45). Retligt set indebærer biskoppens tilsyn en adgang til indgriben (fx tjenstlig samtale el.lign., jf. den såkaldte Taarbæksag), hvis biskoppen skønner, at en præst i sin forkyndelse har bevæget sig uden for bekendelsesgrundlaget. En sådan retslig indgriben har især til hensigt at værne om menigheden, som har krav på at vide, hvad den er for en menighed, og på at modtage, hvad der ifølge lovgivning og autorisation hører sig til at være en sådan menighed. Med *lov om domstolsbehandling af gejstlige læresager* (1992) og senere ministerielt *circulære om forberedelse af gejstlige læresager* af 2. marts 2009 er tilsynsforpligtelsen blevet yderligere suppleret, hvad bl.a. den såkaldte Snedstedsag vidner om.¹² Debatten op til folkekirkens tiltrædelsen af Porvoo-erklæringen (2010) vidnede på sin side om en vis uklarhed vedrørende “bispekollegiets” myndighed til at udtale sig i økumeniske lærespørgsmål på folkekirkens vegne.¹³ I 2014 fastslog Højesterets domsafsigelse vedr. søgsmålet fra foreningen “Med Grundlov skal Land Bygges” mod kirkeministeriet og tidligere kirkeminister Manu Sareen – for brud på Grundlovens §4 i forbindelse med vielsesritual for homoseksuelle (2012) – at “kompetencen til at regulere folkekirkens forhold tilkommer lovgivningsmagten og

12. I 1994 anmodede den daværende biskop Kirkeministeriet om rejsning af læresag (Snedstedsagen) efter *lov om domstolsbehandling af gejstlige læresager*. 1992-lovens §1 skriver, at “loven finder anvendelse på sager, der indbringes for præsteretten eller bisperetten med påstand om, at en tjenestemandsansat præst, provst eller biskop i forkyndelsen eller på anden lignende måde har tilsidesat den danske folkekirkens bekendelsesgrundlag (læresager)”, citeret efter Garde 2011, 32. Vestre Landsret stadfæstede i 1999 præsterettens dom (1996) over Feldbæk-Nielsen med den begrundelse, at der ikke består et *automatisk* over-/underordningsforhold mellem Bibelen og de reformatoriske bekendelser. Bibelens fortsatte udlægningsproces “kan kun være en udfoldelse og præcisering af selve den læsning af bibelen som Kristusvidnesbyrd, der har været reformationens udgangspunkt”. Bekendelsen kan dermed ikke tilsidesættes, selvom man påberåber sig skriften. Desuden indbeholder landsrettens dom, at der består et klart over-/underordningsforhold mellem bekendelse og kirkens liturgiske tradition, herunder ritualer. Ritualerne er ikke ligeværdige med bekendelsesskrifterne, men “man må anse gældende ritualer for at være gyldige om end ikke eksklusive repræsentationer for en evangelisk luthersk opfattelse” (Garde 2011, 36 ff.). Ritualerne er en retskilde, der udtrykker kirkens bekendelse (jf. også Christiansen 2003). Se Enggaard 2023 vedr. biskoppernes tilsynsforpligtelse.

13. Fx anfører Niels Thomsen, at biskopperne hverken ifølge bekendelsesskrifterne eller kirkeretten har noget ansvar for læremæssige spørgsmål, idet tilsynet udelukkende begrænser sig til eget stift (Thomsen 2010), mens Peter Lodberg redegør for, at der i folkekirken har udviklet sig en “tradition for, at biskopperne forholder sig til de økumeniske læresamtaler”. Disse emner angår folkekirkens lære og falder ind under “biskoppernes forpligtelse som tilsynsmyndighed” (Lodberg 2011, 128-128).

regeringen, der har et betydeligt skøn med hensyn til, hvilke grænser det evangelisk-lutherske bekendelsesgrundlag sætter for en sådan regulering”.¹⁴ Det teologiske og kirkeretlige samvirke mellem stat og kirke vidner om, at bekendelsesskrifterne ikke kan reduceres til rent juridiske dokumenter, men får deres juridiske betydning gennem deres indlejring i både kirkelig og statslig kontekst, hvor de drøftes og udlægges. Selvom skrifterne er en indikator på folkekirkens konfessionelle grænser, hører de til i en sammenhæng, hvor disse grænser er til forhandling. Mens enhver teolog formentlig vil medgive, at grænsen – eller forskellen – på Gud og menneske bekræftes entydigt af skrifterne, så erfares den i praksis som kontroversiel, og der er også andre grænser, fx i forholdet mellem mennesker, som disse skrifter udfordrer eller forandrer. Disse forandringer kan have både kirkelige, samfundsmæssige og eksistentielle konsekvenser (jf. fx debatten om ritualer og fridage eller som nævnt debatten om et vielsesritual for homoseksuelle).

Bekendelsesskrifterne bliver derfor retsligt som regel betragtet som en slags formal-historisk bestemmelse af kristen identitet, der konkret hænger sammen med en material, indholdsmæssig bestemmelse af dette formal-historiske princip. De bør med Nørgaard-Højens ord være identitetsskabende faktor og hermeneutisk princip.¹⁵ Derfor kan den retslige omgang med dem som en slags formel grænsevogter forekomme problematisk, hvis skrifternes indhold ikke selv lægger op til at være den form for retslig grænse, dvs. en grænse, der skal skelne mellem det luthersk kristne og det, der i en bestemt situation ikke er kristent, fremfor fx at forbinde de to med hinanden. Så udtrykker omgangen en indre selvmodsigelse, der ligger i forholdet mellem en abstrakt – formal – forståelse af skrifterne som en retslig helhed og det konkrete – materiale – indhold.¹⁶ I dag findes i folke-

14. Se <https://www.kristeligt-dagblad.dk/vielse-af-homoseksuelle/retten-har-talt-vielsesritual-homoseksuelle-var-helt-i-orden> (tilgået 15.03.2022); jf. også Enggaard 2022.

15. Ifølge Nørgaard-Højen, der er kritisk over for folkekirkens retslige omgang med sin bekendelse, findes i Danmark et hensyn til staten, der har betydet, at bekendelsen er blevet håndteret inkonsekvent og misbrugt som verdsligt magtmiddel. Denne problematiske tendens blev ifølge Nørgaard-Højen styrket ved *lov om domstolsbehandling af gejstlige læresager*, der giver den verdslige myndighed sidste ord (Nørgaard-Højen 2001, 45, 52, 92). Man kan notere sig, at det bl.a. var ved statslig – kirkeministeriel – udøvelse af den juridisk set formelle kompetence til at regulere også folkekirkens indre anliggender under hensyntagen til/skønsmæssig vurdering af grænserne for det evangelisk-lutherske bekendelsesgrundlag, at lov om kvindelige præster (1947) og homoseksuelle ægteskaber (2014) kom i stand, trods intern kirkelig modstand og uenighed.

16. Lisbet Christoffersen hævder modsat Nørgaard-Højen nogle år senere, at juristen er på højde med den bekendelsesmæssige virkelighed, og hun bruger begrebet

kirken både en fløj, der ønsker kirkens grænser trukket skarper op, og en, der snarere ønsker dem ophævet. Alternativet er umiddelbart ikke rigtigt, for spørgsmålet må være hvilke grænser, hvor, hvornår og hvordan. Bekendelsesforpligtelsen er således ikke blot relativiseret af skriftforpligtelsen, men mere vanskelig end som så at omsætte i kirkeret og kirkelig praksis. Sagt med andre ord ved vi ikke præcis, hvordan vi bør læse skriften fremover, og hvad Gud *konkret* vil med den. Det bliver altså ikke kun en embedsmæssig, men i dag især en institutionel og organisatorisk opgave at omsætte skrifterne i en praksis, hvor de ikke kommer i modsætning til sig selv, men placerer alle modsætninger, hvor de ifølge evangeliet i sidste ende hører hjemme. Samlet set betyder dette, at omgangen med skrifterne som en slags grænsevogtere ikke kan adskilles fra opfattelsen af deres teologiske indhold og dette indholds konkrete betydning i dag. Nærværende indføring understreger således, hvad forholdet mellem praksis, formal

“inspiration” til at redegøre for forholdet mellem dem, dvs. de er retsligt en ramme, der lægger op til en (forpligtende) inspiration (Christoffersen 2022, 35-49). I forhold til den formale identitets- og grænseproblematik er dette en forståelig måde at udfolde forholdet på, men den forekommer især i lyset af den materiale side – evangeliet – som en underbestemmelse. Hvor den formale identitet skelner mellem, hvad der er og ikke er luthersk kristent, så består den materiale identitet i transformationen af det, der er modsat Gud, nemlig synd og død, til noget, der ikke længere kun er modsat, men også ved Gud til at leve med. Niels Grønkjær beskriver dette evangeliske indhold poetisk-antropologisk: “Nu er det ikke længere en modsætning mellem mig og nogle andre (hæretikere eller hedninger), men en modsætning i mig” (Se Grønkjær 2022, 117). Mere rigtigt ville det ifølge bekendelsesskrifternes indhold, der drejer sig om Guds handling med mennesket, være at sige, at nu er der ikke længere en modsætning, men en forskel mellem mig og nogle andre, og nu er der heller ikke længere en modsætning i mig, men en forskel i mig, mens der er en modsætning i Gud, idet Gud har taget den modsætning, som synden er, og den adskillelse, som følger af den modsætning, som er døden, ind i sig med henblik på dens forandring. I forhold til Christoffersen viser Grønkjær og vores overvejelser, at inspiration er en underbestemmelse, som ikke fungerer, når det drejer sig om skrifternes dogmatiske indhold. At sige at mennesket – eller i denne embedsretslige kontekst præster – i indre eller ydre inspireres til at nærme sig evangeliet eller ligefrem overvinde synd og død leder dels i retning af donatisme, gerningsretfærdighed eller moralisme, dels i retning af et hårdt skel mellem det indre og det ydre, som en sektarisme. I tilfælde af, at det danske samfund er præstationsorienteret, skjuler moralismen sig nemt i inspirationsbegrebet, ligesom eventuelle sektariske konsekvenser også skjuler sig, hvis folkekirken er den samfundsmæssigt dominerende religion. Dette betyder ikke, at vi ikke følger Christoffersen i interessen for forholdet mellem jura og bekendelsesvirkelighed, men vi foreslår en mere udvidet forståelse, der indebærer, at skrifterne ikke kun inspirerer, men også re-spirerer: de inspirerer ikke til hvad som helst, men til en ganske bestemt form for kirkelig og samfundsmæssig udveksling, gennemtrængning og gensidighed. I denne evangeliske udveksling flyttes, forandres og overvindes modsætninger.

identitetsbestemmelse og indhold angår, en slags åbent, men konkret *både-og* perspektiv.

3. *Universitet, teologi og forståelse*

Hvad indeholder de nævnte skrifter så formalt betraget? Vi nærmer os dem udefra og kalder dem i nærværende artikel for skrifter, fordi de findes i nedskrevet form, men vi understreger, at de altid også er praksis og altså mere end tekster, fx jura eller liturgi eller "krop". Dermed trækker vi på de metoder, som den teologiske forskning i dag har til rådighed. At gå videnskabeligt til bekendelsesskrifterne som rene tekster, der skal udforskes, er derfor – fordi de er så meget mere – på en måde at gøre vold på dem. De hører oprindeligt og i dag primært til i andre sammenhænge end universitetets, nemlig i kirken og i det samfund, som kirken er en del af. Her er de heller ikke primært beregnet til at blive læst, men til at blive erindret, talt eller brugt i fx undervisning, gudstjeneste eller samfundsforandring (fx i forbindelse med udviklingen af undervisning eller omsorg for fattige og syge). Dette ved vi – paradoksalt nok – kun, fordi vi har læst og stadig læser dem videnskabeligt og også studerer deres historie og kontekst efter de nyeste videnskabelige metoder. Disse tilgange har skabt et indblik i, hvor vanskelig omgangen med og udforskningen af dem er. Kildematerialet er fx begrænset og vi kan ikke få svar på alle spørgsmål. Således står vi i nærværende teologiske forskningstradition, hvor kontinentale, fænomenologisk-hermeneutiske og efter-dialektiske tilgange dominerer arbejdet med tekster, og er særligt opmærksomme på bekendelsernes specifikke og omfattende historie, kontekst og funktion. De er med andre ord ikke "ting" og kalder ikke på en tingsliggende tilgang. Omvendt betyder teksterne faktisk noget ganske bestemt og er således ikke flydende og åbne for vilkårlige fortolkninger. Der er grænser for fortolkningen af dem, og disse grænser markeres bl.a. af deres forskellige filologiske karakter, deres historiske oprindelse og kontekstuelle sammenhæng og nutidige subjekt. Idet teksterne tages op på såvel deres egne som på vores – aktuelle – præmisser, kan tilgangen udvides med inddragelse af fx æstetiske, psykoanalytiske, politiske eller religionsvidenskabelige metoder, uden at teksterne placeres eksklusivt inden for én af disse sammenhænge. Også på dette punkt er denne indføring således *både-og*. Den er et akademisk perspektiv, der understreger, at skrifterne er andet end akademiske tekster og især har en funktion i kirke og samfund. Vi foreslår derfor et evangelisk-luthersk-folkekirke perspektiv, der næres af tilgange udefra og sker i bevidstheden om, at både folkekirke og moderne universitet har modtaget skrifterne, hvorfor tilgangen altså både forudsætter og inddrager et bredere perspektiv,

herunder bevidstheden om, at en historisk og aktuel tilgang tematiserer egne forudsætninger for forståelse.¹⁷

4. Kontekst, genre og indhold

Går man til teksterne med denne *både-og* bevidsthed, ser man, at de genremæssigt som helhed sædvanligvis bestemmes som netop bekendelser. De forekommer historisk set at dukke op på forskellige tidspunkter i historien og bliver definerende udtryk for den kristne situation på det pågældende tidspunkt, dvs. de er, når vi ser tilbage og frem, hverken udtryk for noget rent objektivt eller rent subjektivt, men udtrykker begivenheder, der drejer sig om noget bestemt.¹⁸ Dette kan siges om Danske Lov, om de enkelte skrifers situation og om de erfaringer, som de efter nærmere betragtning udtrykker. Bekendelsesgenren kan således meget bredt forstås som et definerende og dermed identitetsinstituerende udtryk for en eller flere bestemte historiske situationer og for så vidt også som erfaringer, hvis ordet erfaring vel at mærke ikke a priori forstås som en kategori i *ren* modsætning til Gud.¹⁹ Disse erfaringer udtrykker et forhold til Kristus som bestemt af eller i Ånd og går igen i alle fem bekendelsesskrifter. Skrifterne forekommer altså at være udtryk for et ganske bestemt (både foregribende og retrospektivt) forhold til Jesus fra Nazareth. Kristus er det kristne navn for den korsfæstede palæstinensiske jøde

17. Skønt folkekirken har modtaget disse skrifter, fungerer de også som skrifter for andre kirker og udgør tilmed en eller anden form for fælleskirkelig kristenhed. Dette forhold har gennem mange år været anledning til samtaler og forsøg på tilnærmelser mellem de forskellige konfessioner (se Nørgaard-Højen 2001, 31 ff.). Det er et åbent spørgsmål, om en fælles bekendelse garanterer kirkelig enhed, idet dette afhænger af det begreb om enhed, man har. Organisk union? Reduceret forskel? Forsonet fællesskab?

18. Som fx hos Nørgaard-Højen, der ser bekendelsen en (subjektiv) "levende reaktion" på en bestemt (objektiv) "kendsgerning", nemlig den, at Gud har åbenbaret sig i Jesus Kristus (Nørgaard-Højen 2001, 15).

19. Det er en udfordring for en nutidig tilgang til bekendelsesskrifterne, at den dogmatiske terminologi, som står til rådighed, er belastet og polariseret. Begreber som fx subjektivitet og erfaring klinger liberalteologisk, og begreber som Guds Ord og begivenhed leder tankerne hen på den dialektiske teologi. I forlængelse af den efter-dialektiske teologi foreslår vi tilgange, der tager mange af disse begreber tilbage – "reclaimer" – og spørger til og foreslår, hvad de kan betyde. Det indebærer, at de to store teologiske strømninger ikke kun ses som hinandens modsætninger, men også som hinandens udtalte forudsætninger og endda som strømninger, der har mere til fælles end som så, bl.a. at begge strømninger risikerer at reducere tale om Gud subjektivistisk, jf. fx Christian Danz *Indføring i den evangeliske Dogmatik* fra 2020, Wolfhart Pannenberg's *Systematische Theologie* fra 1991 eller Paul Tillich's fra 1951. Tillich viser desuden, at begge strømninger har den moderne objektivisme som deres fælles forudsætning og påpeger, at teologien i dag hverken bør gøre sig afhængig af den ene eller den anden.

Jesus fra Nazareth og udtrykker dermed et særligt forhold til ham og hans virksomhed. Dette forhold identificeres i bekendelsesskrifterne som et bestemt åndeligt forhold, hvor Ånd ikke forstås abstrakt, men konkret modtaget og efterfølgende selv-identificeret i menighedernes praksis og bekendelse af ånden som Helligånd.

For så vidt kan det forekomme indlysende, når det har været hævdet, at bekendelse i første omgang er bekendelse af Jesus Kristus som Herre (Nørgaard-Højen 2001, 16-18). Dermed understreges det, at den kristne bekendelse i sit væsen identificerer Jesus fra Nazareth med Gud som skaber og frelser. Samtidigt skal man dog huske, at bekendelse af Kristus som Jesus af Nazareth er den første historiske kilde, forskningen har til Jesus.²⁰ Rent historisk betraget går bekendelsen altså den anden vej. Da historien ikke forekommer "ren", er det ikke mærkeligt, at store dele af traditionen har foretrukket at betragte Jesus fra Nazareth som udgangspunktet for bekendelsen, selvom det er en problematisk abstraktion. Det hører således gennemgående til bekendelsesgenren at udtrykke sig selv som responderende og ikke som opfindende og selvskabende. For så vidt kan man forudsætte bekendelsen som et svar, men må understrege, at den er et svar på noget, som vi ikke har kilder til præcist og direkte at kunne identificere. Det nærmeste, vi kan komme, er formentlig en identifikation af følgerne af dette noget, nemlig som især tilgivelse og opstandelse, ligesom også det efterfølgende kirkelige "gode budskab" selv kan betragtes som sådan en form for følge.

De første kristne forsøg på denne identifikation af Kristus med Jesus og Jesus med Kristus er bevidnet i de bibelske skrifter, der på den ene side tildeler denne identifikation altafgørende betydning for forholdet til Gud, og på den anden side har forskellige og isoleret betragtet nærmest modstridende syn på, hvem han er, og hvori frelsen mere detaljeret består. Kravene til den senere identifikation af Kristus og behovet for at identificere sig selv i forhold til ham blev større og større, jo længere afstanden fra de første begivenheder blev. Mens de tidligste bekendelser var relativt korte og med fokus på bekendelsen af den korsfæstede som Herre og det nye syn på liv og død, som dette indebar – nemlig et liv i tilgivelse og en opstandelse fra de døde – bliver de senere bekendelser længere og længere, efterhånden som historien skrider frem. Det ses allerede især i 300-tallet, hvor stridighederne førte til et hav af bekendelsesforslag, der hurtigt flyttede fokus fra striden om frelsen i Kristus, til Kristus selv og til Kristi Ånd. Denne proces har med tiden fremkaldt mere nuancerede bekendelser. Dermed ændredes bekendelsen fra at være et relativt

20. Se fx Müller 2021.

kort bekræftende udtryk til at blive en mere udførlig beskrivelse af de mest kontroversielle forhold ved identifikationen og får til sidst næsten læremæssig karakter (som fx i den Augsburgske Bekendelse). Skellet mellem, hvad der er centralt for bekendelsen, og hvad der er perifert, er derfor ikke givet en gang for alle, men udvikler sig kontinuerligt og er fremfor alt ikke et modsætningsforhold. Det er tværtimod en pointe, at det centrale budskab viser sin betydning i forholdet til netop det perifere, hvor skrifterne vover at udfordre umiddelbare opfattelser af, hvad dette er.

Derfor er det også karakteristisk for genren, hvis man skal forsøge at indkredse enheden af en sådan bekendelsesgenre, at den udtrykker en situation med et indbygget alternativ til den identitet, som bekendelsen bekræfter. Sagt på en anden måde, hvis det var en ren kendsgerning, at Jesus er Kristus og Kristus Jesus, ville ingen formentlig bekende det – eller udtrykke denne tro på denne måde. Det bekendes, fordi det i praksis også er erfaret, at det er muligt at være af en anden opfattelse. Derfor kan man heller ikke skille selve akten (*confessio qua*) fra indholdet (*confessio quae*). Bekendelse forudsætter, at der findes alternative opfattelser og alternative måder at identificere Kristus og sig selv og sin verden på i forhold til ham. Den både afgrænser sig fra disse og udtrykker samtidigt også et positivt og derfor samlet set mere ambivalent forhold til disse alternativer, som den forudsætter, og som samtidig er dens egen indre anledning.²¹ Bekendelserne drejer sig på vidt forskellige måder om fællesskab med det forskelligartede og ambivalente fremmede, hvis forskellighed og eventuelle trussel de altså forudsætter som deres egen og bearbejder gennem flere distinktioner og former for kommunikation. En bekendelse er således altid *både* afvisning af alternative opfattelser og bekræftelse og forandring af disse alternativer. Den kristne bekendelse indebærer derfor, når den lyder, en faktisk afvisning af den opfattelse, at Jesus fra Nazareth ikke skulle være Herre og frelser samtidig med, at han – i praksis – forekommer som frelser netop for dem, der var eller stadig er eller i fremtiden vil leve på en anden måde end som syndere. Frelsen er ikke for de frelste, men for os andre, og det hører til bekendelsens indre og ydre forudsætning, at vi uden Kristus er fortabte.

Fra en overfladisk betragtning ses denne forandring, udveksling og udvidelse af grænser ikke altid i de kortere bekendelsestekster, mens længere bekendelsestekster typisk er bygget op af udsagn, der bekræfter (*affirmatio*), og udsagn, der fordømmer (*damnatio*). Udtrykket i de forskellige tekster varierer, men bekendelse og forsøgelse hører sam-

21. Se note 16 om forandringen af modsætninger til forskelle og Guds overvindelse af synd og død.

men (Nørgaard-Højen 2001, 38). Det gør bekendelse og forsoning også. For det er forsoningen, der udtrykkes i bekendelsen. Funge- rer bekendelsen som den lyder, så bekræftes også den opfattelse, der afvises. Det gør den kun konkret. Bekendelsen skal lyde med sine grænser for at forandre disse. Man kan tilføje, at der her er tale om to sider af samme sag, og at udfordringer i forhold til dette typisk rejser sig i forbindelse med den måde, som de forskellige bekendelser kan hævdes at sammenholde de to sider på og – for så vidt som de sammenholder dem – også bearbejder deres modsætning.²²

Ser man nærmere på de fem bekendelsesskrifter, er de så forskelligt bygget op, at traditionens antagelse af en fælles genre ikke nødvendigvis kan ses direkte på formen, men udtrykkes gennem indholdet og dermed først i praksis. Den Apostolske Bekendelse fremstår som en personlig *relativ* umiddelbar, uformidlet og direkte bekendelse af Jesus Kristus som Herre og således rummer den i sin tidligste form kun indirekte afgræsning og ikke fordømmelser.²³ Der er i forskningen enighed om, at den er blevet brugt som forberedelse til dåb, hvilket i de tidligere menigheder kunne være et længere forløb, dvs. et langt katekumenat på to til tre år, som ikke blot bestod i rent teoretisk undervisning, men i en decideret livsstilsændring. Dåben var udtryk for overgangen til det kristne liv alt inklusiv og dermed stedet for tilgivelsen af livet før, hvilket *også* betød, at synder, som ikke kunne rummes inden for kirken – de såkaldte dødssynder – skulle aflægges eller aflæres inden dåben. Bekendelsen selv blev på denne måde udtryk for en ny begyndelse med implicite “fordømmelser” af synden i eget liv før dåben og i princippet af synden i de liv, som ikke døbes.

Den Apostolske Bekendelse findes bevidnet i deklatoriske former, men havde indtil overgangen til barnedåb omkring det 2.-3. århundrede formentlig større udbredelse i sin (til)spørgende form, hvor den blev en del af et reorganiseret og udbygget kateketisk system (Nørgaard-Højen 2001, 70). Dens urform kan spores tilbage til omkring år 180 e.Kr. og udviklede sig i en tid, hvor hver kirke havde sin lokale

22. Der findes umiddelbart ikke noget, der hedder indgræsning; begrebet er teologisk i den forstand, at grænser – i betydningen modsætninger (synd og død) – flyttes ind i og til Gud for menneskets skyld. Afgræsning og indgræsning er to sider af den bevægelse, som frihed er. For så vidt er det evangeliske indhold, tilgivelse og opstandelse, netop udtryk for begge sider: Noget tages der afsked med for evigt, og noget andet bliver til fra intet.

23. Det er i den forbindelse omstridt, hvor meget eller lidt der har været indeholdt i de allertidligste kristnes bekendelse af Kristus. Man ved, at en treledet bekendelse har været forbundet med den enkeltes optagelse i fællesskabet ved dåb, men ikke i hvilket omfang forberedelse til dåb har været udbredt i de tidlige menigheder. Se i den forbindelse Nielsen 2017, 185 ff. om den nytestamentlige dåbsforståelse samt katekumenatets udvikling igennem oldkirken.

bekendelse, sideløbende med, at der var en fælles udfordring med konsolidering af den kristne tro i forhold til forskellige gnostiske fortolkninger af troen. Det giver de implicite fordømmelser en dobbelt karakter; de er nemlig både rettet mod gnostiske fordrejninger af Jesus Kristus eller opfattelser, der negligerede eller bagatelliserede hans menneskelighed, historie og kontekst, og samtidig rettet mod overvindelse af den fordømte synd, idet synden tilgives i ham, og de berørte oprejses. Bekendelsen fungerer allerede her som en distinktions- og kommunikationsform. Den udtrykker, hvem Jesus Kristus er, nemlig Herre og frelser, dvs. den, der med sin gerning overvinder modsætninger og skaber sammenhæng mellem det usammenhængende.²⁴ Denne bekendelse betragtes derfor i dag med sine tre led, hvoraf det andet led, dvs. den såkaldte “anden artikel” om Jesus Kristus, er det længste led, for at være en kristologisk bekendelse rettet mod tidlige gnostisk kristne opfattelser af Kristus.²⁵ Det vil sige, at den første artikel, der bekender Gud som “Fader, den almægtige, himmelens og jordens skaber” forudsætter den samlede treleddede bekendelse og dermed også bekendelsen af Jesus Kristus som Herre.²⁶

24. Apostolikum regnes i den grundform, som man kender den i i dag, for at være en decideret dåbsbekendelse, der fra 4. århundrede fungerede som fast standardbekendelse i Rom. Ifølge Nørgaard-Højen er Tyrannius Rufinus ca. 404 primær kilde til Apostolikums tidligst sporbare urform fra ca. 180 e. Kr. *Vetus Romanum* (R), men to andre kilder til R kendes også (Codex E fra det 6.-7. århundrede og Marcellus fra Ancyra fra år ca. 334 (s.st. 75)). Det er ikke afklaret, om originalsproget er græsk eller latin, for der er tegn, der peger i begge retninger. Ifølge Nørgaard-Højen er det dog “overvejende sandsynligt, at R oprindeligt har været affattet på græsk” og derfor går tilbage til begyndelsen af 3. årh., måske allerede til år 150 (s.st. 78). Teksten har en slående lighed med Hyppolyts credo fra år 215.

25. Apostolikums tidligste form udgøres af en trinitarisk formel og et kristologisk resumé, dvs. den har skikkelse af en udvidelse af en tidlig trinitarisk formel og har formentlig været en form for trosregel, dvs. en rettesnor for udlægningen af troen (Dingel 2014, 5). Teksten, som vi kender den, betragtes som nævnt af Nørgaard-Højen som en udvidelse af *Vetus Romanum* (Nørgaard-Højen 2001, 102). I 4.-5. årh. blev den i forskellige former del af vestlige kirkes dåbsoplæring (Dingel 2014, 7). Den findes i næsten fuld form i første halvdel af 6. årh. og i fuld form dukker den op 710-724. Da dåbsgudstjenesterne senere med Karl d. Store i 811-813 blev reformeret og homogeniseret fik den en central rolle (Dingel 2014, 8).

26. Det er først bekendelsen af den korsfæstede som Herre, der gør, at Gud bekendes som Fader. Først Jesus kalder Gud for Fader og identificerer dermed skaberen som kærlig; Jesu Kristi død på korset sker følgelig som resultat af modsætningen mellem denne kærlighed og verdens med henblik på genoprejsningen. At kalde Gud for Fader kan således kun gøres i trinitarisk-kristologisk lovprisning og følgelig som en bekendelse (se fx Moltmann 1980, 111). I forlængelse af dette er det tilrådeligt at bevæge sig væk fra en tilgang til Apostolikum, der opererer med et centrum i én af artiklerne og dermed spiller dem ud mod hinanden. Efterdialektisk betraget er der ikke et valg eller modsætning mellem første og anden artikel, eller med andre ord ikke en “skabelsesteologi”, der udgør et alternativ til “kristologi” osv.; det er

Den Nikæno-konstantinopolitanske Bekendelse (*Nicæno-Constantinopolitanum* eller NC, fra koncilet i Konstantinopel, år 381) derimod er ikke et umiddelbart bekræftende udtryk for troen som et bestemt forhold til Jesus Kristus, men udtryk for en refleksion af dette forhold, dvs. udtryk for kirkens opfattelse af sit forhold til Jesus Kristus og Ånden som Gud. I årene mellem den Apostolske Bekendelses tilblivelse og den Nikæno-konstantinopolitanske går den teologiske udvikling så stærkt, at det kan være nærliggende at tale om et spring.

Den Nikæno-konstantinopolitanske Bekendelse (NC) har ifølge en tiltagende konsensus sit forlæg i den Nikænske Bekendelse fra 325. Til forskel fra den Apostolske Bekendelse er den Nikænske Bekendelse (N) ikke udformet med et "jeg", der bekender, men et "vi". Den udtrykker heller ikke et umiddelbart forhold, men menigheders reflekterede, men stadig lokale og åbne forhold til Jesus Kristus (Ayres 2004, 85). Forholdet til Jesus Kristus fremstår ikke umiddelbart, men formidlet og problematiseret af den historiske udvikling, der var gået forud.²⁷ Den Nikænske Bekendelse er derfor ikke bekendelse på samme praktiske måde som Apostolikum, men i egentlig forstand også teologi forstået sådan, at den reflekterer sine egne historiske udfordringer i sit udtryk.²⁸ Den har stadig en praktisk kontekst, men reflekterer den med sine formuleringer. Til forskel fra den Apostolske Bekendelse har den også en kompliceret og relativ veludforsket tilblivelseshistorie.²⁹ Den blev ikke brugt direkte kateketisk, men formede

læremæssige abstraktioner, der skygger for bekendelsens pointe, nemlig at den korsfæstede Herre er verdens skaber og fuldender. Derfor bekender de kristne fællesskab i syndernes forladelse og kødets opstandelse som udtryk for eller som følger af dette. Det kan kaldes en pneumatologisk eller eskatologisk læsning under forudsætning af, at disse begreber ikke tingsliggøres eller abstraheres fra den praksis, som de udtrykker.

27. Lewis Ayres (Ayres 2004, 86) skriver: "In this fluid context precise credal formulae were not used for defining boundaries of acceptable belief. Bishops were not expected to sign a universal statement of faith and, prior to Nicaea, there are only two documented uses of creedal-type documents being used as conciliar tools for defining right belief. [...] the idea that Nicaea would serve as a universal standard of faith, and as one whose precise wording and terminology was itself definitive, evolved *through* the fourth century, and was still evolving at the century's end."

28. "Indeed, the choice of the term *homoousios* seems to have been motivated in large part because Arius was known to reject it" (Ayres 2004, 90). Ayres understreger, at Nikænum ikke var en åbenbaring af et definitivt vendepunkt, men udtryk for forvirringen og kompleksiteten qua tidens teologiske debatter og – med et citat af Richard Hanson – en formel for at få arianismen til at gå væk ("an atropopaic formula for resisting arianism", Ayres 2004, 92, se også 99).

29. NC er udtryk for endnu en ny form for bekendelse, hvis tidligste former er af østlig oprindelse og opstået i tiden op til rigskoncilet i Nikæa år 325, hvor 318 biskopper deltog, og den første form blev vedtaget. Denne første form, Nikænum,

tolkningen af de kateketiske bekendelser og var i denne tidlige (325) nikænske form centreret omkring Kristus-bekendelsen, hvorfra den udviklede sig til angå det samlede begreb om Gud (Ayres 2004, 255-256).³⁰

Den senere Nikæno-konstantinopolitanske (NC) består som den Apostolske Bekendelse af tre led eller artikler, hvor bekendelsen af Kristi guddommelighed – hans fødsel fra Faderen (“ex patre natum ante omnia saecula”), hans menneskelige fødsel (“genitum, non factum”), hans væsenhed med Faderen (“consubstantialem patri, per quem omnia facta sunt”) og det græske begreb *homousios* – går næsten uforandret tilbage til bekendelsen fra 325. Artiklen om Ånden er i forhold til den tidligere form den væsentligste tilføjelse, idet det siges, at Ånden udgår fra Faderen og Sønnen (“qui ex patre filioque procedit”) og skal tilbedes som lige med Faderen og Sønnen (“qui cum patre et filo simul adoratur et glorificatur”).³¹ Som i Apostoli-

betragtes som en kristologisk bekendelse, der består af anti-arianske tilføjelser til foreliggende versioner. Ved konciliet i Konstantinopel i 381 blev Nikænum udvidet eller fortolket pneumatologisk med anti-pneumatomakiske udsagn og NC fandt sin endelige form (Dingel 2014, 16). Det har været omdiskuteret, om den er Nikænum med tilføjelser eller en helt ny tekst, men da hovedparten er nærmest identisk, går de fleste ud fra, at Nikænum er kilde, eller at NC ligefrem er en reinterpreation af Nikænum (Dingel 2014, 16; Nørgaard-Højen 2011, 140).

30. Ayres mener, at forskellene mellem Nikænum og NC er blevet overdrevet af forskningen (især af Kelly), men nævner i tilslutning til Hanson 12 forskelle på dem, hvoraf de 8 ikke udtrykker en forskel i lære, men derimod er forsøg på at rykke bekendelsen tættere til Apostolikum. Af de tilbageværende fire er de to, ifølge Ayres, kontekstuelte betingede og bringer blot bekendelsen tættere på Nikænum. Af de sidste to angår den ene en kristologisk udeladelse (at Kristus er af Faderens *ousia*), hvilken Ayres ser som udtryk for *homousiens* gennemslagskraft (jf. Nikænum), mens den anden angår tilføjelsen af et led om Ånden. Dette led er det væsentlige nye og udtryk for en “ongoing tradition of debate about the character of the worship accorded the spirit” (Ayres 2004, 256-257). Det kan virke mærkeligt, at to forskelle på teksterne bringer dem tættere på hinanden, men det er Ayres pointe. Sagen er, at det nye ved NC understreger den samlede pointe i N, nemlig *homousien*.

31. “Filioque”, dvs. at Ånden også udgår fra Sønnen er af forskningen ofte blevet fremhævet som en senere vestlig tilføjelse til bekendelsen. I den vestlige udlægning er den blevet anset som dogmatisk hovedgrund til den senere kirkesplittelse og ført tilbage til patriarken Fotius (820-891) (Dingel 2014, 47 og Rusch 1980, 26). Tilføjelsen, som dukker op i den latinske tekst, er også ofte blevet forstået i forlængelse af Augustins trinitetsteologi og dens vestlige identitet dermed understreget. Men som Ayres dokumenterer med udførlige henvisninger til den rige teologiske kildemængde i tiden før og efter Konstantinopel, så går diskussioner om Åndens forhold til Fader og Søn helt tilbage til denne tid, dvs. før Augustin, hvor øst-vest distinktionen ikke gjorde sig gældende som de senere kirkepolitiske udlægninger har hævdet (Ayres 2004, 253-260). Situationen dengang var kompliceret og kilderne taler derfor ikke så meget for afgørelser i forhold til det ene eller andet paradigme, men for at selve problemstillingens indhold løftes op og udfoldes.

kum følges disse to centrale artikler af en eskatologisk bekendelse af kirken som én med én dåb og forventningen om de dødes opstandelse og den kommende verdens liv som indbegrebet af dåben (Nørgaard-Højen 2000, 14-17).

Bekendelsen fremstår med disse formuleringer som en reflekteret tekst til brug i praktiske diskussioner om tro og praksis. Især formuleringerne om Ånden skal ifølge Ayres ses som åbne udsagn, som kunne fungere i praksis og tiltrække forskellige kirkelige fløje og dog peger tydeligt i en retning (Ayres 2004, 258). Derfor mener han heller ikke, at denne bekendelse skal ses som afslutningen på de trinitariske stridigheder, men som begyndelse på en afslutning af en ikke-nikænsk teologi i østkirken (Ayres 2004, 259-260). Således vidner Nikæno-konstantinopolitanum både som historie og indhold om en bevægelse fra en tidligt kristen umiddelbart pneumatologisk-kristologisk-teistisk forståelse af Gud til en udviklet praksisbekendelse med et udtryk for den treenige Gud; den kan dermed som noget nyt også siges at være udviklet i forsøget på at overvinde interne stridigheder om den kristne lære uden dog dermed at antage dennes universalitet (Dingel 2014, 15).

Den Athanasianske Bekendelse tager endnu et skridt i retning af refleksion og teologi, som i sin stadig praktiske sammenhæng fremstår decideret teoretisk. Skønt der ikke er mange år mellem Den Nikæno-konstantinopolitanske Bekendelse i 381 og tilblivelsen af den Athanasianske Bekendelse i det 5.-6. århundrede, er det tydeligt, at både kirke og teologi i denne periode har udviklet sig gevaldigt.³² Forskningshistorisk ved man ikke meget om tilblivelsen og heller ikke meget om brugen, men den generelle formodning er, at den er blevet brugt som en lærebekendelse, selvom den faktisk, bemærker Dingel, skiller sig ud fra andre oldkirkelige bekendelser og ikke udgør en bekendelse "im klassischen Sinn und Stil" (Dingel 2014, 24). Athanasianum udtrykker nemlig en sammenfatning af den etablerede, institutionelle kirkes syn på sin *egen tro* som en form for kriterium for den frelse og det gudsforhold, som knytter sig til denne tro, hvilket ifølge Dingel især er kendetegnet ved en augustinsk reference (Dingel 2014, 25)

32. Athanasianums kilder er omstridte, men mange af dens sætninger findes parallelt hos andre forfattere, og kan derfor betragtes som enestående for tiden. Derfor regnes forfatteren ikke for at være skaber af bekendelsen, men snarere for at have sammensat den af allerede tilgængelige teologiske udsagn (Dingel 2014, 26). Den er formentlig blevet til i Spanien og afviser blandt andet prisciliarismen, anti-modalismen og den gamle arianisme; den har måske fået navn fra Athanasius, fordi Augustin, som ellers indholdsmæssigt præger teksten, i løbet af denne periode havde været kontroversiel (Dingel 2014, 28).

Den består af fyre korte udsagn, hvor vers 1-2 indskærper, at bevarelse af den katolske tro “hel og ubrudt” (*integram inviolatamque*) er fornødent til frelse.³³ Efter denne indledning bekendes i forlængelse af den Nikæno-konstatinopolitanske Bekendelse og Augustins treenighedslære troens opfattelse af Gud i tre personer og tre personer i enhed (vers 3-25); vers 26, som er indskudt, minder om, at “den, der vil frelses, bør altså mene sådan om treenigheden” (“ita de trinitate sentiat”).³⁴ Vers 27-39 præciserer i forlængelse af en forudsat chalcedonensisk kristologi opfattelsen af Kristus som – i troen, dvs. i forhold til den bekendende menighed – én person i to naturer. Vers 40 sammenfatter, at dette er den katolske tro, som for frelsen skal tros “fast og urokket” (“fideliter firmeterque”), hvilket forudsætter, at tro er noget, der også kan optræde i en form, der ikke er fast.

Dette giver samlet set tre eksplicite gennemgående temaer i bekendelsen, nemlig den katolske tros betydning for frelsen, trinitetsteologien og kristologien. Indirekte bliver der hermed rejst spørgsmål om ekklesiologi og eskatologi, som først for alvor bliver kontroversielle med reformationen og den efterfølgende kirkesplittelse. I nærværende artikel understreger vi dette historiske perspektiv, fordi det stiller krav til udlægningen. I forhold til det første tema, nemlig den katolske tros betydning for frelsen, er det afgørende for forståelsen, at det er udformet i en kontekst, der – som Ayres påpeger i forhold de nikænske bekendelser – til forskel fra den moderne ikke forudsætter en abstrakt universalisme eller interesserer sig abstrakt og teoretisk for dem, der ikke tror. Ifølge de efterfølgende vers kendes den guddommelige enhed kun konkret i tre bestemte former, nemlig i de tre personers forskellige virksomhed, hvor de virker ved at overvinde død og synd og således skabe nyt liv og tro. Athanasianums ramme (indledning, afslutning og overgang) understreger troens betydning for frelsen og er altså en relativt ydre beskrivelse af en bestemt tro,

33. Nørgaard-Højen oversætter “opus est” med “nødvendigt”, hvormed teksten bliver, at den katolske tro er nødvendig for frelse. I lyset af, at der findes andre latinske ord for nødvendighed (*necessitas*), kan man overveje denne oversættelse eller i det mindste holde diskussionen om den åben. Som substantiv betyder “opus” arbejde, og man kan i lyset af den reformatoriske udvikling forstå, hvorfor moderne oversættere kan have foretrukket oversættelser i retning af “necessitas”, men hvis man ser på de øvrige formuleringer, omtales troen snarere som en bevægelse eller dynamik. Der står således, at troen skal bevares uden tvivl, hvilket implicerer, at tro typisk ikke forekommer rent, men med tvivl og således som en problematisk dynamik (“servaverit, absque dubio”); derfor er oversættelsen “nødvendig” i disse indledende vers misvisende.

34. Også her kan man diskutere oversættelsen af “sentiat” som mene, fordi det muligvis trækker begrebet “tro” i en unødigt moderne, dialektisk-teologisk og intellektuel retning.

næsten som om denne var en genstand: En katolsk, dvs. hellig, almindelig og apostolsk tro, der er blevet bevidst om sig selv som sådan og derved om forskellen til alle andre former for tro, og som fremdeles beskriver sig selv som netop hellig, almindelig og apostolsk tro. Dens formuleringer fremstår således som logiske, men ikke afsluttede konsekvenser af indholdet i de øvrige oldkirkelige bekendelser. Disse stærke og ekskluderende ekklesiologiske udsagn om troen bør derfor forstås alene ud fra troens universelt inkluderende, transformerende eller indgrænsende indhold. De er to sider af samme sag, som i bekendelsen ikke kan adskilles.

Vil man vide, hvad denne såkaldte katolske tro egentligt vil sige, og altså hvad, der i det enkelte liv gør og markerer forskellen mellem liv og død – eller med bekendelsens ord gør forskellen for “enhver, der vil frelses” – findes svaret i en bestemt tilgang til treenigheden (jf. Nikæno-konstantanopolitanem og pro-nikænsk teologi i Augustins version) og kristologien (jf. Apostolikum og chalcedonensisk kristologi). For så vidt kan denne bekendelse *også* læses som en endnu mere udpræget form for selv-bekendelse og bør derfor ikke objektiveres. Den forudsætter ikke bare en alternativ opfattelse, men reflekterer selve det faktum, at der *er* alternative opfattelser og placerer sig i forhold til dem. Den etablerer gennem sin refleksion et klart “indenfor” og “udenfor” og er dermed direkte fordømmende.

Til forskel fra dette forholder de reformatoriske bekendelser sig indirekte til den athanasianske refleksive og selvbevidste form for kirkelig fordømmelse. Bekendelsesgenren er af den lutherske teologi indimellem blevet udlagt med den Augsburgske Bekendelses bekræftende-fordømmende form som selve dens norm, mens Luthers Lille Katekismus omvendt er et helt andet slags skrift. Den Augsburgske Bekendelse (*Confessio Augustana*) blev fremsat for Karl V på rigsdagen i Augsburg i 1530. Den blev forfattet af Philipp Melanchthon og består af en længere fortale og en slutning, som indrammer de 28 trosartikler, som beskriver, hvad der læres i “de lutherske menigheder”. Disse menigheders lære bliver beskrevet som en genstand med formuleringen “ligeledes lærer de, at”. Bekendelsen har således hverken et “jeg”, et “vi” eller et “det” som subjekt, men udgør genremæssigt snarere en beskrivelse af nogle menigheders bekendelse, som de, der beskrives, eventuelt kan genkende sig selv i. Den er oprindeligt forfattet både på latin og tysk med enkelte forskelle i indhold og er en af mange varierende versioner. Tilblivelseshistorien er godt afdækket og ikke omstridt i samme grad, som det er tilfældet med de oldkirkelige bekendelser.

Artiklerne er delt op i de vigtigste tros- og læreartikler (1-21), der kort beskriver de lutherske menigheders lære, og de såkaldte misbrugs-

artikler (22-28), som udgør længere beskrivelser og begrundelser for lutherske korrektioner af relevante misbrug i den daværende katolske kirke. Samlet set er der tale om en lang og ualmindelig righoldig tekst; teksten afspejler på den ene side en bestemt historisk kontekst, nemlig Melanchthons forsøg på at beskrive de lutherske menigheder som rettroende, katolske, for at undgå en kirkesplittelse, mens artiklerne på den anden side er skrevet i et enkelt næsten nutidigt sprog, som angår hele menneskets historie med Gud inklusive dets nu(da) værende situation. Teksten er altså forfattet som en katolsk-luthersk tekst, der fortsat understreger sin kontinuitet med oldkirken i form af eksplicite henvisninger til de oldkirkelige bekendelser, bekræftelse af deres afvisning af de oldkirkelige kætterier og henvisninger til oldkirkens vigtigste teologer og kirkefædre.

Teksten blev ikke modtaget som håbet, og kirkesplittelsen opstod kort efter. Dermed begyndte også den receptionshistorie, der formede sig forskelligt efter lokale forhold og blev præget af teologiske kontroverser. I moderne luthersk sammenhæng blev diskussionen om tekstens reception tiltagende kompliceret, og der opstod således både diskussioner af bekendelsens teologiske, læremæssige og akademiske konsekvenser (fx at teologien i denne periode delvis flyttede fra kirke til universitet), af dens kirkelige og særligt praktiske teologiske betydning samt dens samfundsmæssige konsekvenser, herunder dens implicite betydning for statsdannelser, samfundsinstitutioner og bevægelser som fx sekularisering, naturalisering, industrialisering og kapitalisering.³⁵ Teologisk-læremæssigt blev den enten tolket efter udprægede lokale forhold, som det skete i Danmark, eller med udgangspunkt i den tyske Konkordieformel fra 1577, der kan læses som udtryk for den datidige normative tyske lutherske udlægning.

Ifølge disse udlægningstraditioner er bekendelsen ofte blevet hævdet at have sit centrum i artikel fire "Om retfærdiggørelsen".³⁶ I

35. Se i den sammenhæng forskningscentret LUMEN på Aarhus Universitet, der netop arbejder med "studiet af konfessionelle og kulturelle karakteristika ved den lutherske reformation og dens indflydelse på teologi, mentalitet, kultur og samfund, særligt i de nordiske lande" (lumen.au.dk (tilgået 23.06.2022)). På centrets hjemmeside findes bl.a. en oversigt over udgivne bøger, artikler m.m., fx Holm og Kofoed 2018 og Kofoed og Newby 2022. Også forskningsprojektet Pro-Nola, Protestant Legacies in Nordic Law Uses of the Past in the Construction of Secularity of Law, ved Niels Henrik Gregersen og Lisbet Christoffersen, TEO/Københavns Universitet, udforsker protestantismens fortsatte betydning for fx de nordiske velfærdsstater, jf. Gregersen 2019 og Gregersen m.fl. 2022.

36. Man kan indimellem støde på den – eventuelt forsimplede – opfattelse, at artikel fire er instrumentel i forhold til artikel tre om Kristus, dvs. den opfattelse, at uden tro ingen Kristus. Spørgsmålet er dog, om man ikke snarere burde fokusere på, at artikel fire har vendinger, der afskriver instrumentalitet herunder især formuleringen "ved troen, når de tror" ("per fidem, cum credunt" og "aus Gnaden [...] du-

overensstemmelse med den oldkirkelige tradition og i modsætning til datidig katolsk praksis slår artikel fire fast, at “mennesker 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 vores synder” (Nørgaard-Højen 2001, 49). Artiklen forudsætter således oldkirkens fuldtudviklede lære om treenigheden, der bliver bekræftet i artikel 1 “Om Gud”; denne forholder sig samtidig til senere tilkomne ikke-trinitariske gudsopfattelser som fx Islams. Den forudsætter desuden den oldkirkelige lære “Om arvesynden”, der bliver udfoldet i artikel to (“det vil sige: uden guds frygt, uden tillid til Gud og med begær”), og den forudsætter den oldkirkelige kristologi i artikel tre “Om Guds Søn”, hvor det hedder, at “der er to naturer, en menneskelig og en guddommelig, men uadskilleligt forenet i personens enhed [...] for at kunne forsones Faderen med os og være et offer [...] Den samme Kristus vil engang komme igen for at dømme levende og døde osv. i henhold til Den Apostolske Trosbekendelse” (s.s.t. 44-47). Forudsætningerne for og konsekvenserne af artikel fire er embedet (5), ny lydighed (6), kirken som de helliges forsamling (7-8), hvor ordet forkyndes og sakramenternes forvaltes (9-13), mens mere praktiske forhold om ordninger, skikke og borgerlige forhold (herunder Kristi genkomst, fri vilje, gode gerninger og helgendyrkelse) bestemmes i de efterfølgende artikler. Misbrugsartiklerne omhandler misbrug, der er ændret af de lutherske menigheder. Det drejer sig især om forvaltningen af nadveren, præsters ægteskab, gudstjenestens indretning, skriftemålet, spiseregler, munkeløfter og kirkelig magt. Gennemgående gælder artikel fires retfærdiggørelseslære som rettesnor til ændring af misbrug, dvs. hvis en brug eller skik går mod evangeliet og forskrækker samvittigheden, bør den ændres (fx om biskopperne “når de lærer eller bestemmer noget mod evangeliet, da har menighederne en befaling fra Gud, som forbyder at adlyde” (s.st. 167)).³⁷

rch den Glauben, so wir Glauben) til en pointe (Nørgaard-Højen 2000, 49). Notger Slenczka hævder i sin diskussion af bekendelsens struktur, at *Confessio Augustana* egentligt består af tre dele, nemlig 1-13, 14-21 og 22-28 og at en forståelse af opbygningen må bygge på forståelsen af 1-13, hvor 8-13 udgøres af sakramenteartiklerne som indbegrebet af kirken. Han argumenterer derfor for, at kirkeartiklerne er centrum i bekendelsen (dvs. ikke artikel 4), fordi ord og sakramenter er forudsætning for den retfærdiggørende tro, hvormed han behandler artikel 4-6 sammen. Slenczka udtrykker det utilstrækkelige i at spille de foregående artikler ud mod hinanden (Slenczka 2022).

37. Prenter behandler artikel 22-27 sammen og 28 om den kirkelige magt for sig og konstaterer om 22-27, at de drejer sig om misbrug i den romersk katolske kirke, der er ændret, og “som kritik af foreliggende misbrug [har de] i stort omfang mistet

I forlængelse af denne beskrivende bekendelse fremstår Luthers Lille Katekismus som en mere umiddelbar bekendelse, der re-historicerer og re-situerer den troende i forholdet til Kristus – her og nu. Indholdsmæssigt svarer den med sin fortale og sin i tonen spontane udlægning af Loven (De Ti Bud), den Apostolske Bekendelse, Fader- vor, sakramenterne samt nogle praktiske vejledninger, til indholdet i den Apostolske Bekendelse, jf. Luthers frimodige udtryk som fx; “Og gå så med glæde til din gerning og syng eventuelt en salme” eller “Og gå straks og glad i seng” (s.st. 263-265). Disse udsagn, som hvis læst subjektiverende eller objektiverende må fremstå som en hån af mennesket, skal derimod ifølge en efterdialektisk tilgang ses som udtryk for et slags svar på det korte, konkrete evangelium og et spontant udtryk for tro.³⁸ Først med historie og kontekst fremstår de som et værn mod forsimplede eller moraliserende receptioner af den kristne tro. Forsimplede udlægninger var ifølge Luther blevet fremherskende på den ene side i den katolske kirke og på den anden side i nye sværmerier. Luthers enkle formuleringer knytter sig derimod sagligt til Apostolikums udsagn om syndernes forladelse og kødets opstandelse og disses udspring i Jesus Kristus som den, der er “pint under Pontius Pilatus, korsfæstet, død og begravet og på tredje dag opstanden...” osv. Luthers Lille Katekismus placerer denne bekendelse, hvor den hører hjemme, nemlig i menighederne, hvor familierne og de enkelte lever med hinanden og erfarer den synd og død, som adskiller, hører evangeliet og trøstes i og af den Ånd, som forsoner – og hvor desuden distinktionen mellem det ene og det andet folder sig ud. Luthers Lille Katekismus kan for så vidt læses som en rettesnor for bekendelsesudlægningen.

deres aktualitet” (Prenter 1978, 197). Han vil ikke udelukke, at de “*kan*” indeholde synspunkter af betydning. Set fra et efterdialektisk synspunkt tager Prenter helt fejl, idet han her står i gæld til en dialektisk teologisk betragtningsmåde, der på forhånd (og ikke først i praksis) afgrænser væsentligt fra uvæsentligt. Desuden negligerer han, at flere af disse misbrug findes både i andre kirker, som den lutherske kirke ikke er sekterisk adskilt fra, men forbundet med fx gennem sin historie, sin dåb og sin fremtid, ligesom de findes i vores samfunds pseudo-religiøse måder at tænke om livet på. Som Paul Tillich (Tillich 1952) viser, er der en indholdsmæssig sammenhæng fra arianismen, som afvises med Nikænum, til gerningsretfærdigheden, der afvises med *Confessio Augustana*, og til modernitetens forekomst som ængstelighed. Den viser sig også i fx politiske ideologier og pseudoreligioner som kapitalisme og sundhedsdyrkelse, der i dag ikke kun findes uden for kirken, men præger den. For så vidt har misbrugsartiklerne ikke kun historisk interesse, men er højaktuelle og nogle af dem måske ligefrem konfessionelle?

38. Gunther Wenz understreger i sin *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* fra 1996 det trinitariske indhold og den trinitariske struktur i Luthers katekismer og den særlige lutherske opfattelse af bønnerne som udtryk ikke for mangel, men for vished og fylde.

Det giver derfor fortsat mening, med diverse historiske og kontekstuelle mellemregninger, at betragte den Augsburgske Bekendelse som paradigmatiske for bekendelsesgenren (i ental), men det betyder *også*, at man ikke uden videre bør læse de oldkirkelige bekendelser ud fra et endimensionelt skema over bekræftelse og fordømmelse *eller* læse dette bekendelsesskrift som adskilt fra Luthers udsagn om at gå glad i seng. Bekendelsesskrifterne er tekster, der tydeligt og åbent forandrer, bekræfter eller afviser det fordømte; de angår distinktionerne mellem de forskellige faser, måder eller former, som synden fremtræder på. Disse forskellige former og indhold kan som nævnt betragtes som udtryk for, at bekendelsens identifikation af Jesus Kristus som Herre og Herren som Jesus Kristus bliver vanskeligere jo længere på afstand af de oprindeligt skelsættende begivenheder, man kommer, men på den anden side også ses som udtryk for, at oprindelsen stadig finder sted. Til bekendelsen hører fornyelse og udvidelse. Med de fem forskellige tekster står man ikke blot med fem forskellige indhold og fortolkningsprincipper, og i forlængelse heraf med spørgsmålet om, hvordan de hænger sammen; man kan også forvente, at de faktisk først hænger sammen i fornyelsen af deres indhold. Det tyder de selv på, sådan som det fx fremgår af den Augsburgske Bekendelses entydige bekræftelse af de tre oldkirkelige bekendelser. Dette udelukker enhver form for fundamentalistisk omgang med bekendelsen: Identitet og sandhed er og bliver den kun i fornyelse og konkretisering.

5. Historie, funktion og forventet enhed

Bekendelsesskrifterne er altså bundet til tid og rum og relationelt-substantielle udtryk.³⁹ Bekendelsen af den korsfæstede som Herre – eller hvordan man vil udtrykke dette – har historisk bevæget sig fra at være den lokale menigheds og den enkelte kristnes bekendelse til at gælde for den større institutionelle kirkes bekendelse. Selve ordet “kirken” fungerer i dag som betegnelse for en institution, der ganske vist ifølge disse tekster bør forstås som fællesskab af de troende, men ikke desto mindre i daglig tale, selv hvis man forsøger at undgå dette institutionelle aspekt, nemt forekommer at være en slags abstraktion af en faktisk form for trosfællesskab. Spørgsmålet, hvilken form for fællesskab de første kristne udgjorde, er forskningsmæssigt kontroversielt. Nogle peger stadig på den individuelle tro som begyndelsen på kirkens udvikling, mens andre peger på måltidsfællesskabet, skriftudlægningen eller livsformen i de mindre menigheder, som man

39. For yderligere beskrivelse af en relationel-substantiel augustinsk tænkning se især Ayres 2004, 364-384.

i hvert fald ved har eksisteret.⁴⁰ Ser man på de tidlige kirkelige bekendelser, der som ovenfor beskrevet blev brugt ved dåb, er det her værd at bemærke, at de dog hverken enkeltvis eller samlet kan reduceres til enten det enkelte menneskes bekendelse eller til menighedens. Da de som dåbsbekendelser blev brugt til undervisning og som markering af indgangen i fællesskabet, kan man snarere sige, at de drejer sig om den enkeltes optagelse i fællesskabet (Guds adoption af den enkelte, som får nye brødre og søstre) og dette fællesskabs betydning for den enkelte (der først derved får en egen identitet); således at den enkelte kunne leve gennem menighedens bekendelse og menigheden udgøre enheden af de enkelte.

At styre uden om alternativet mellem eller dikotomien af individuelle og kollektive fortolkninger, eller med moderne begreber mellem psykologiske og sociologiske udlægninger, forekommer alene ud fra den Apostolske Bekendelse som et indlysende nyt afgrænsende kriterium for fortolkning. Det gælder især alternativet mellem subjektiverende og objektiverende opfattelser, som går fejl af det menneskelige selv og Gud og Guds verden, der ikke kan adskilles fra hinanden, men heller ikke bør sammenblandes. Dette bekræftes især af bekendelsens udsagn om syndernes forladelse og kødets opstandelse, der set som ét samlet udsagn drejer sig om forholdet mellem Gud, menneske og mennesker. Sammenhængen mellem disse forhold får senere stor betydning og er et af dem, der i dag er blevet særligt problematisk, for hvad sker der, hvis forholdet mellem menighed, individ og institution fremmedgøres? Og hvad sker der, hvis en af pointerne med bekendelsen netop har været at udtrykke overvindelsen af lige præcis sådan en form for fremmedgørelse? Hvordan udtrykkes dette, hvis de historiske betingelser selv er fremmedgørende? Hvordan udtrykkes menighedens identitet som en, der ikke er hverken individuel eller kollektiv, men *både-og*?

I disse kritiske tilfælde er fællesskabet af troende – kirken kan man forsigtigt kalde det – typisk søgt tilbage til sin historiske oprindelse, til Bibelen og dens håb for verden, og har koncentreret sig om sit centrum, nemlig bekendelsen af Kristus som Herre som et svar; samtidig er bekendelsens indhold blevet nuanceret i overensstemmelse med de krav, som de konkrete situationer har rejst. Således har særlige omstændigheder krævet nye formuleringer af den historiske bekendelse. Hensigten har været afværgelse af enhedstruende latente splittelser og tydeliggørelse af grænser, konsolidering og styrkelse. Sådanne nødsituationer kaldes normalt *status confessionis*. Ifølge Nørgaard-Højen er

40. Se Nielsen 2017, 35 ff. om de første menigheder og deres sammenkomster, herunder de forskellige forskningsmæssige positioner.

begrebet omstridt, men sagen ikke desto mindre klar. Begrebet anvendes, når splittelse truer fællesskabet, og de såkaldte *adiafora* (dvs. de bekendelsesmæssige umiddelbart perifere eller sekundære forhold, som typisk er kirkeligt betragtede mellemting som politik, økonomi, moral) bliver så kontroversielle, at de truer enheden. I særlige situationer bliver disse forhold til nødvendigheder, som kræver stillingtagen. Så bliver – med Nørgaard-Højens ord – *adiafora*-problemer konfessionene (Nørgaard-Højens 2001, 22). Sådanne konfessionene *adiafora* kunne i det 21. århundrede fx være konflikter i omgangen med klasse, race, køn, klima og sundhed, hvis det vurderes, at de kræver en stillingtagen, der ikke ødelægger, men bekræfter bekendelsen. En ny bekendelse af Jesus Kristus skal i en sådan situation udtrykke den apostolske tro og en, om end fragmentarisk, foreløbig sandhed (s.st. 30). Konfessionent kunne således fx være spørgsmålet om konfessionens forhold til de livsopfattelser eller måder, som afvises eller måske endnu vigtigere at formulere noget til dem, som føler sig som afvist.⁴¹

Selvom folkekirken således i kraft af Grundlovens stadfæstelse af Danske Lov, inkl. dens historiske rødder tilbage til den danske reformation, har antaget en række skrifter som sit kirkeretslige grundlag, er bekendelsesprocessen i princippet ikke fuldendt. Tværtimod er helheden af skrifterne afhængig af deres historiske kontekst, fornyelse i vores tid og fremtidige skikkelse. En enhed bliver de derfor først, når vi selv aktualiserer deres indhold i en ny sammenhæng.

Bekendelsen, den folkekirkelige praksis og Guds handlen

Bekendelsesskrifterne bekender den korsfæstede Jesus fra Nazareth som Kristus, Herre og frelser og Kristus som Jesus fra Nazareth. For

41. Se note 37 vedr. Prenters syn på misbrugsartiklerne. Det er i den forbindelse interessant, at Prenter tager artikel 28 ud og dermed viser, at spørgsmålet om den kirkelige magt (på tysk (de katolske) biskoppers magt) ikke forekommer ham aktuelt (Prenter 1978, 197). I artikel 28 behandles også spørgsmålet om forholdet mellem biskopper og verdslig øvrighed, og det er påfaldende, at der ofte i sager, der angår forholdet mellem stat og kirke, henvises til denne artikel. Den hænger dog intimt sammen med de øvrige artikler og kan derfor ikke stå alene eller spilles ud mod de andre. Sagt med andre ord trækker Prenters udlægning, selvom den forudsætter en folkekirke, i en retning, der adskiller kirken fra folket: "Vort folk er ikke et kristent folk, men et dansk folk" (Prenter 1978, 19). Dette syn ligger i den dialektiske arv og er som sådan en nutidig forudsætning, men det værd at overveje i hvilket omfang, kirken i sit forhold til staten (som fx manifesterede sig i Store Bededags-debatten 2023) ønsker at fastholde denne arv eller snarere interessere sig for sammenhængen mellem folk og kirke fx ved et nyt eller yderligere fokus på de øvrige artiklers betydning for dette forhold.

de første kristne var bekendelsen af dette – den umiddelbart absurde bekendelse af den korsfæstede som Herre – udtryk for besiddelse af Ånd og dermed forsoning med Gud, verden og selv.⁴² Med denne opfattelse af Kristus og Kristi Ånd foregreb Paulus en treleddet bekendelsesstruktur, der senere blev til en eksplicit bekendelse af den treenige Gud.⁴³ Bekendelse af Jesus som Herre er udtryk for den troendes forsoning med Gud Fader og dermed for den Ånd, som udtrykker sig som fællesskab. Forsoning forekommer som fællesskab. Når enigheden om Jesus Kristus traditionelt er betragtet som kriteriet på, om man kan danne kirke, er det altså ikke en abstrakt betragtning, men betyder, at enigheden virkes af Ånden, som gør forsoningen, som er fællesskabet. Dybest set findes der ifølge denne tradition kun én menneskelig forhindring for fællesskab, og det er døden, som netop ifølge bekendelsen mister sin adskillende magt. Forholdet til Jesus som Kristus afgør altså synet på Gud, og dette afgør døden og dermed alt andet; dvs. deler man forholdet til Jesus som Kristus, er man forenet i dette. Omvendt er Jesu Kristi historie en begivenhed, man ikke uden omkostninger kan være uafgjort i forhold til. Forsøger man det, er det i praksis det samme som at afvise at have at gøre med liv og død som det forhold, der er på spil her. Også i dette tilfælde gælder dog et *både-og*, fordi begivenheden er én, der angår netop denne afvisning, nuancerer og forandrer den.

I den systematiske teologi og især i dogmatikken er dens forsoning som enhed derfor traditionelt blevet behandlet parallelt med spørgsmålet om kirkens enhed, menneskets enhed og samfundets enhed og ultimativt også som et spørgsmål om Guds frelseshistorie og Guds enhed. Den findes kun konkret og åbent, mellem mennesker og hos Gud, hvor den ifølge bekendelsen er Guds sag og ikke menneskets bekymring. Som Guds sag har der i anden halvdel af det 20. århundrede været konsensus om, at Guds enhed – enheden af Guds historie med verden og Gud selv – er formidlet historisk af Kristus og mellem menneskeligt af Ånden og udtrykt i kirken, så denne er decideret åben og eskatologisk. Dette skal ses i forhold til alle de binære og totalitære abstraktioner og systemer, som præger moderne og postmoderne teologi og samfund. Når det kommer til stykket, er man-

42. Som Prenter skriver: "Fordi Gud selv har ophøjet den korsfæstede Jesus og givet ham navnet over alle navne, Guds eget Herrenavn, er Gud selv den eneste som kan bekræfte bekendelsens sandhed", og han tilføjer, at man derfor ikke engang kan tale om bekendelsen som en menneskelig mulighed (Prenter 1978, 10, 12). Man kan med Pannenberg sige, at Gud dermed også er den eneste, der kan afkræfte den (Pannenberg 1988, 72).

43. På samme måde kan man se Bibelens fire evangelier som bearbejdnings af en paulinsk opfattelse og bekendelse af Kristus (Müller 2021).

ge af de kategorier og begreber, som normalt bruges i videnskaberne og populærkulturen utilstrækkelige, når bekendelsens indhold skal udtrykkes, fordi de ofte er enten binære eller totalitære, statiske eller vilkårlige. Bekendelsen er dynamisk og drejer sig om den levende forandring af de tilsyneladende uforanderlige modsætninger: skyld og død, og bekræftelse af det ægte identiske og sande: Gud, der er kærlighed. Det kræver naturligvis sin egen udredning. I forhold til bekendelsesskrifternes enhed som et spørgsmål om Guds virksomhed – og med et klassisk begreb Guds “handlen” i verden – beskriver Wolfhart Pannenberg transformationen af verden i retning af enhed-i-forskellighed atypisk poetisk og musisk som en rytme, nemlig Guds hjerteslag (Pannenberg 1993, 694).

Litteratur

- Abildgaard, Bodil, Erling Andersen, Lisbet Christoffersen og Per Melhof (red.). 2023. *Tilsyn i folkekirken*. København: Eksistensen.
- Ayres, Lewis. 2004. *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Balslev-Clausen, Zacharias, Peter Christensen, Lisbet Christoffersen, Peter Garde, Anders Jørgensen, Kirsten Busch-Nielsen (red.). 2010. *Bekendelse og kirkeordninger. Kirkeretsantologi 2010*. København og Århus: Selskabet for Kirkeret.
- Brandt-Pedersen, Henrik (red.). 2022. *Bekendelser. En antologi om forpligtethed*. København: Eksistensen.
- Christiansen, Henrik. 2003. “Indvielse af præster og biskopper”. *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 93: Embedet.
- Christoffersen, Lisbet. 2019. “Religionsretlig lovgivning 2014-2019.” I *Religionsretlig lovgivning – Kirkeretsantologi 2019: Trossamfundslov – Blasfemibestemmelse*, red. Lisbet Christoffersen, Anders Jørgensen og Svend Andersen, 9-34. København og Aarhus: Selskabet for Kirkeret ved Eksistensen Akademisk.
- Christoffersen, Lisbet. 2022. “Der er en mening med Grundlovens §4”. I *Bekendelser. En antologi om forpligtethed*, red. Henrik Brandt-Pedersen, 35-51. København: Eksistensen.
- Danz, Christian 2020. *Indføring i den evangeliske dogmatik*. Oversat af Hanne Sander. København: Eksistensen.

- 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.
- Dingel, Irene (red.). 2014. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien. Band 1. Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Enggaard, Nete Helene. 2022. "Den liturgiske lovgivningsproces i Danmark med fokus på samvirket mellem stat, kirke og folk fra Kirkeordinansen 1537/39 til det 20. århundredes liturgiske reformarbejde." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 85/2: 151-187.
- Enggaard, Nete Helene. 2023. "Biskoppernes liturgiske tilsyn mellem autorisation og dispensation." I *Tilsyn i folkekirken*, red. Bodil Abildgaard, Erling Andersen, Lisbet Christoffersen & Per Melhof, 127-139. København: Eksistensen Akademisk.
- Espersen, Preben. 1999. *Kirkeret. Almindelig udgave*. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag. <http://samples.pubhub.dk/9788757490909.pdf>
- Frank, Günter, Volker Leppin og Tobias Licht. 2022. *Die "Confessio Augustana" im ökumenischen Gespräch*. Berlin: De Gruyter.
- Franklin, Louise Højlund, Anders-Christian Jacobsen og Liselotte C. Horneman Kragh (red.). 2022. *Må vi være her? Folkekirken efter Luther*. Aarhus: Katakombisk Studiekreds.
- Garde, Kristine. 2011. *Retsteologi*. København: Nyt Juridisk Forlag.
- Grane, Leif. 1994 (1959). *Confessio Augustana*. Frederiksberg: Anis.
- Gregersen, Niels Henrik. 2019. "From oeconomia to Nordic Welfare States: The idea of a Third-Zone Lutheranism." *Theology Today* 76: 224-232.
- Gregersen, Niels Henrik, Pamela Slotte og Helge Årsheim (red.). 2022. *Internationalization and Re-Confessionalization: Law and Religion in the Nordic Realm 1945-2017*. University of Southern Denmark Studies in History and Social Sciences 621. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Grønkjær, Niels. 2022. "Er dogmer 'dogmatiske'?" I *Bekendelser. En antologi om forpligtethed*, red. Henrik Brandt-Pedersen. København: Eksistensen, 111-117.
- Gudstjenesteordning for Den Danske Folkekirke. Ritualbog*. 2006 (1992). København: Det Kgl. Vajsenhus' Forlag.

- Holm, Bo Kristian og Nina J. Kofoed (red.). 2018. *Lutheran Theology and the Shaping of Society: The Danish Monarchy as Example*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jacobsen, Anders-Christian. 2023. "Læretilsyn i den lutherske tradition". I *Tilsyn i folkekirken*, red. Bodil Abildgaard, Erling Andersen, Lisbet Christoffersen og Per Melhof, 97-113. København: Eksistensen.
- Kofoed, Nina J. Kofoed og Andrew G. Newby (red.). 2022. *Lutheranism and Social Responsibility*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kyndal, Erik. 1984. *Nadverløre og nadverfællesskab*. København: Gad.
- Lindhardt, Poul Georg. 1977. "De danske ordinationsritualer." *Kirkehistoriske samlinger 1977*: 7-50.
- Lodberg, Peter. 2011. "Det folkekirkelige bispeembede i mellemkirkelig belysning – eksemplificeret ved Porvoo." *Økumenisk tid* 10/1: 18-23.
- Müller, Mogens. 2021. *Kritikken af Bibelen. Træk af en dramatisk og altid ny historie*. København: Forlaget Vandkunsten.
- Moltmann, Jürgen. 1980. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. Gutersloh: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen. 1995. *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gutersloh: Chr. Kaiser.
- Nielsen, Bent Flemming. 2017. *På den første dag. Kirkens liturgi. Oldtid og middelalder*. København: Eksistensen.
- Nørgaard-Højen, Peder. 2001. *Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter. Kommentar*. København: Anis.
- Rusch, William G. 1980. *The Trinitarian Controversy*. Philadelphia: Fortress Press.
- Pannenberg, Wolfhart. 1991. *Systematische Theologie Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart. 1992. *Systematische Theologie Band 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart. 1993. *Systematische Theologie Band 3*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Prenter, Reginald. 1978. *Kirkens lutherske bekendelse. En aktuel theologisk ud-
lægning af den augsburgske bekendelse 1530*. Fredericia: Lohses Forlag.
- 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.

- Thomsen, Niels. 2010. "Biskopperne opgraderer deres embede." *Kristeligt Dagblad* d. 29/9 2010.
- Tillich, Paul. 1951. *Systematic Theology. Vol 1*. Chicago: Chicago University Press.
- Tillich, Paul. 1952. *The Courage To Be*. New Haven & London: Yale University Press.
- Wenz, Gunter. 1996. *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*. Bd 1-2. Berlin: De Gruyter.
- Wenz, Gunter. 2002. *Offenbarung. Studium Systematische Theologie Band 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

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 Melanchthons 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 bønnen 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 kontra intuitivt: 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 tröstet, 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 fører 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 sjælens 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). Indsigten 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 skematiske 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 Jüngel 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 (Jüngel 1999, 227f). Dette kan synes selvfølgeligt, men er en overvejelse værd i en situation godt tyve år efter Jüngels 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 Jüngel 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 (Jüngel 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 reformert 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 tøregmentelære.

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 døbte 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, Vitor. 2006. *The Scandalous God. The Use and Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press.
- Westhelle, Vitor. 2016. *Transfiguring Luther. The Planetary Promise of Luther's Theology*. Eugene: Wipf & Stock Publishers.

Konkordiebog og Kirkeordinans

Om den danske kirkes konfessionelle status i slutningen
af 1500-tallet

Adjunkt, ph.d., cand.theol., Rasmus H.C. Dreyer
Københavns Universitet

Abstract: The *Book of Concord* (1580) is the normative collection of confessions in the worldwide Lutheran Church. The present Danish Lutheran Church is an exception due to Danish King Frederik II's rejection of the *Book of Concord* in 1580. This article reviews the historical background for the *Book of Concord* and especially the history and theology of the *Formula Concord*. It pays special attention to the use of Luther and *Confessio Augustana (Invariata)* as theological authorities in *Formula Concord*. In Denmark, Philippist theology was the predominant way of thinking theology in the late 16th century, yet it is not barely the contrast to a presumed Gnesiolutheran biased *Formula Concord*, which can explain the Danish rejection of *Book of Concord* and *Formula Concord*. Denmark already had a collection of confessions, a *corpora doctrinae*, the article argues, in form of its *Church Ordinance* (1537/39) (co-authored by Wittenberg-theologian Bugenhagen) and i.a. the Niels Hemmingsen authored legislative documents, *De Tabella de Coena Domini* (1557) and the *Foreigner's Articles* (1569). Furthermore, Danish foreign policy was to a greater extent than the other Lutheran countries bound by an expectation of Catholic reaction and for that reason the need for a pan-Protestant alliance. In this way, the Danish process of fixing a Lutheran confession resulted in a more pragmatic way of being a confessional Lutheran church and state.

Key words: Book of Concord – Formula Concord – confessionalization
– Danish Reformation – Jakob Andreae – Niels Hemmingsen

Indledning

På verdensplan er *Konkordiebogen* fra 1580 den lutherske kirkes bekendelsessamling; i princippet er det denne kirkes kanon eller med et samtidigt ord dens *corpus doctrinae*. *Konkordiebogen* rummer de tre klassiske, oldkirkelige bekendelser, Melanchthons *Confessio Augustana* (i dens uændrede udgave, 1530), Luthers *De Schmalkaldiske Artikler* (1536-37), Melanchthons traktat om pavens magt (s.å.) samt *Luthers Lille og Store Katekismus* (1529) og endelig nyskabelsen: *Kon-*

kordieformlen (1577). Formlen og siden den samlede *Konkordiebog* vandt ved dens samling tilslutning fra 86 dengang lutherske lande og byer, hvilket var ca. en tredjedel af de daværende lutherske områder. Deriblandt reformationens hjemland, dvs. de efter nederlaget i den schmalkaldiske krig i 1547 to Sachsen'er (regeret af hhv. den ernestinske og albertinske linje). Den mest bemærkelsesværdige undtagelse var den førende lutherske magt Danmark-Norges fravær blandt de tilsluttende lande. Denne afvisning gælder stadig for den danske reformationskirkes fortsætterkirker (folkekirkerne i Danmark, Norge og bilande).

Konkordieformlens hovedforfatter – og selve *Konkordiebogens* endelige redaktør – Tübingen-teologen Jakob Andreae (1528-1590) forsøgte gentagne gange at vinde opbakning til projektet blandt de danske teologer, men dette mislykkedes. Afvisningen fra Niels Hemmingsen (1513-1600), som var blevet filippismens hovednavn efter Melanchthons død i 1560, var afgørende. Det danske kongehus under Frederik II (og hans familiemedlemmer i hertugdømmerne) undlod på samme vis at yde sagen opbakning.¹ Frederik II var gennem sin søster, Anna, besvogret med hertugfamilien, og dermed konkordieteologiens primære protagonister i Wittenberg, men demonstrativt brændte han i stedet den færdige *Konkordiebog* på sit slot Antvorskov. Han forbød også per kongebrev *Konkordiebogen* i sine egne riger og lande: Dette "Opus concordiae" rummede nemlig en lærdom, "som Os og Vore Kirker er fremmed og ubevont" og til fare for den enighed (altså *concordia*), der allerede herskede i den danske kirke. Af samme grund indførtes der forbud mod salg og indførelse af *Konkordiebogen*, tillige skulle studenter straffes, hvis de læste den – og præster fortabe deres embeder. I dette brev, stilet til de teologiske professorer, og i et andet til biskopperne, fremgik det også tydeligt, at forbuddet var udstedt til beskyttelse af "den rene Lære og Enighed" (Kornerup 1959, 151f; Kongebrevene i Rørdam 1883, 322f og 1868-69, 306f). Danmark havde allerede en enighed, altså en konkordie, og muligvis endog en bekendelse, der forpligtede den danske kirke på den oprindelige wittenbergske lære; den lære, som lå forud for stridighederne mellem Melanchthon-disciplene, filippisterne, og de Luther-tro, gnesiolutheranerne, og som konkordiebestræbelserne var forsøg på at overvinde og afgøre.

1. Andreaes besøg, og den valne danske modtagelse af ham, er beskrevet i Lausten, 297 ff.

Sagsfremstilling

Jeg præsenterer i denne artikel *Konkordieformlen* og *Konkordiebogen* i sammenhæng med den danske kirkes konfessionelle situation i 1500-tallets slutning: at være luthersk uden *Konkordiebogen*.² Jeg går et skridt bagom en ren indholdsbestemmelse, og undersøger den historiske baggrund for *Konkordiebogen* og dens brug af Luther, Melanchthon og *Confessio Augustana* som teologiske autoriteter. Dermed er denne artikel også en dansk introduktion til konkordieværket læst ud fra nyere tysk forskning (Jf. særligt Dingel 1996; Wenz 1996).

Konkordiebogen blev som sagt afvist i Danmark. Det er min opfattelse, at den danske position var udtryk for en uniformitetsbestræbelse og dermed en konfessionsudvikling på linje med de øvrige lutherske lande, der tilsluttede sig *Konkordiebogen*. Både den danske intention, såvel som Jakob Andreaes og konkordieteologernes, var en fastholdelse af en relativt bred wittenbergsk position, der kunne bygge bro mellem filippismen og den nye lutherske teologi, der var ved at tage form som det blivende udtryk for selve det "lutherske" (og som især i dansk kirkehistoriografi er blevet karakteriseret som den lutherske ortodoksi).³ Jeg slutter min artikel med at udkaste en tese: At den efterreformatoriske danske kirke allerede inden 1580 havde karakter af at være en konfessionelt, om end mere åben, defineret kirke i kraft af dens praktiske kirkelov, *Kirkeordinansen* fra 1537/39, og den løbende religiøse lovgivning, der var med til at definere den kristne tro som udtryk for det danske riges religion og den danske kirkes bekendelse.

Den tyske kirkehistoriker Thomas Kaufmann har identificeret lutherdommens konfessionskulturelle kerne som en samling om det kontroversteologiske (Kaufmann 2016, 132ff), altså om selve konflikten om forvaltningen af Luthers arv både inden for egen og andres konfessioner, og heri tjener Danmark og afvisningen af konkordieteologien som undtagelse, eller rettere: eksempel på en anden form for

2. Jeg citerer i denne artikel løbende fra den norske oversættelse af *Konkordiebogen*, Mæland 1985. Latin/tysk version foreligger i ny videnskabelig udgave med indledning v/Irene Dingel i *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (BSLK), 1165-1610.

3. Betegnelserne er karakteristiske for dansk kirkehistorieskrivning fra Helveg 1855, og kommer særligt tydeligt frem hos Kornerup 1959. På samme vis hos Lausten 1987; her underbetones filippismen imidlertid stærkt (én side (138)), mens forfatteren vier lidt flere sider (142-144 og 160 f.) til ortodoksien, som på baggrund af Kornerups fremstilling fortegnes noget som kontrast til filippismen. Jeg har (i Dreyer 2017) undersøgt overgangen mellem filippismen og den lutherske ortodoksi i Danmark, og jeg påviser her, at ingen af de samtidige danske teologer var gnesiolutheranere "in the traditional German mould" (54), ligesom Melanchthon, Calvin, aristotelianisme og ramisme længe øvede indflydelse.

“negotiated” lutherdom.⁴ Dette var gjort muligt af den danske, kongestyrede kirke (efter 1536/37) og bevidst wittenbergsk gennemførte reformation, der stod i modsætning til den tidlige danske byreformatoriske bevægelse af mere zwingliansk tilsnit.⁵ Derved kunne kongen på den danske kirkes vegne påstå at repræsentere en uforfalsket arv fra Wittenberg-reformatorerne (Luther-Melanchthon-Bugenhagen). I den foreliggende artikel undersøger jeg *Konkordieformlen* og *-bogen* på netop dens kontroversteologiske baggrund, som Kaufmann har defineret den, mens jeg også fastholder, at Danmark var konfessionelt forpligtet via sin egen kirkelige lovgivning⁶, men ved ikke at tilslutte sig *Konkordiebogen* kunne fastholde en mere åben og pragmatisk-centristisk position blandt de protestantiske magter.

Den historiske baggrund for Konkordiebogen

Den tidlige reformation i 1520'erne fandt i Luther en samlende teologisk frontfigur. I de første årtier af reformationen var kritikken primært rettet mod pavekirken og de misbrug, som Luther havde været den fremmeste til at fremføre. I årene efter Luthers død (1546) og Melanchthons død (1560) indtraf en væsentlig ændring, idet den fælles front mod romerkirken blev afløst af intensiveret indreprotestantisk konflikt. Calvins stigende popularitet og betydning fra 1540'erne og 1550'erne – og ikke bare i Schweiz og Frankrig, men også i zwingliansk og humanistisk inspirerede reformationer såvel som oprindeligt wittenbergsk inspirerede reformationer – var en faktor, der bidrog til en modreaktion i form af påberåbelsen af en original, uspoleret lutherdom. Denne form for luthersk teologi med tryk på netop luthersk, blev kaldt for den ægte lutherdom eller med et andet ord: den gnesiolutheranske teologi.

I midten af 1530'erne var der opræk til et alment koncil i kristenheden. Ønsket var en overvindelse af splittelsen af den ene, sande kirke, som reformationen havde medført. Da indkaldelsen fra pave Clemens VII forelå i 1537, samledes den protestantiske alliance, Det

4. Begrebet bruges af Kenneth G. Appold i Appold 2004, 316 f.; Appold bemærker i særdeleshed, at universiteterne i Tyskland selv efter *Konkordiebogens* indførelse i 1580 rummede en vis teologisk og konfessionel åbenhed, med andre ord fortsat var “a domain of negotiation”.

5. Se fremstillingen af den tidlige danske reformation i Dreyer 2020.

6. Flere af disse dokumenter var dog også udfærdiget på kontroversteologisk baggrund. Det gælder i særlig grad de af Niels Hemmingsen skrevne kirkeretslige dokumenter af konfessionel karakter, *Tabella de Coena Domini* (1557) og *Fremmedartiklerne* (1569), som jeg begge vender tilbage til længere fremme i artiklen.

Schmalkaldiske Forbund, for at diskutere protestanternes og heraf primært de lutherskes stilling.⁷ Luther formulerede til denne lejlighed de i forhold til *Confessio Augustana* stærkt antiromerske *Schmalkaldiske Artikler*; et af de væsentligste reformatorske værker i den senere *Konkordiebog*. Melanchthons responsum om pavens autoritet, som også fandt vej ind i *Konkordiebogen*, stammer fra samme lejlighed. I Luthers fravær (han var syg), blev hans artikler faktisk afvist på mødet i Schmalkalden, men flere af de tilstedeværende teologer underskrev alligevel artiklerne, og disse blev i løbet af de næste årtier en særlig luthersk markør i en række regionale kirkeordninger. Selvom Melanchthon i sin tilføjelse til artiklerne åbnede for at bibeholde paven som en menneskelig ordning med myndighed over kirkens biskopper, afviste protestanterne at deltage i det planlagte koncil i Mantova. Også den danske regent, Christian III, afviste i et skarpt brev sit lands og sin kirkes deltagelse (de fængslede, danske katolske biskopper var også blevet indkaldt) (Lausten 1977, 19ff; 1989, 153, note 13). Konciliet blev i sidste ende til ingenting, og først i 1544 forsøgte efterfølgeren, pave Paul III, sig igen. Paven havde nu politisk interesse i at undgå både kejserens og protestanternes deltagelse. Dette koncil blev derfor flyttet uden for kejserens umiddelbare indflydelsessfære og afholdt i Trient. Det blev til Tridentinerkonciliet med dets tre sessioner 1545-1547, 1551-1552 og 1562-1563, og hvis kirkehistoriske betydning var konfessionaliseringen af den romerske kirke ved siden af de protestantiske kirker.

I mellemtiden var de lande og byer i kejserriget, som stillede sig bag *Confessio Augustana*, dvs. de lutherske og ikke de zwingliansk/calvinske kirker, blevet anerkendt ved religionsfreden i Augsburg i 1555. Denne fredsaftale var resultatet af en række indbyrdes krige mellem Det Schmalkaldiske Forbund og kejsermagten i årene fra 1547 og frem. Dette resulterede i et nederlag for de protestantiske magter og Wittenbergs fald. På en rigsdag i maj 1548, der symbolsk blev afholdt i Augsburg, blev de protestantiske undersætter ved det efterfølgende interim befalet at rette deres kirkelige praksis og lære ind efter den gamle tradition, senest ved indkaldelsen af et almindeligt koncil. Interimskravene gjaldt ophør af luthersk nadverfejring og stop for brud på cølibat. Interimet påbød samtidig genindførelse af de vanlige, kirkelige ritualer, forkastede retfærdiggørelseslæren og stadfæstede transsubstantiationslæren som eneste gyldig tolkning af nadveren. Kravene blev i Sydtykland gennemført med tvang, men i de nordlige, lutherske, dvs. fra Wittenberg påvirkede områder, optog

7. Dette forbund havde bl.a. af hensyn til kejsermagtens evt. støtte til den afsatte danske konge, Christian II, og dennes families krav på den danske trone, ikke deltagelse af Danmark.

de sachsiske lutheranere – nu under ledelse af den nye, kejservenlige kurfyrste, Moritz af Sachsen – i stedet forhandlinger om et formildet interim. Under Melanchthons ledelse søgtes et teologisk kompromis udvirket. Dette skulle ske på basis af *Confessio Augustana*, men med betydelige indrømmelser over for romersk ritus. Resultatet blev det såkaldte Leipzig-interim fra december 1548. Dette betød, at lutheranerne kunne fastholde læren (særligt om retfærdiggørelsen), mens kirkeskikkene teologisk blev omtolket til at være dogmatiske *adiaphora* under principiel henvisning til *Confessio Augustanas* artikel 7s minimal-ekklesiologiske definition på kirkenes enhed ved konsensus om evangeliet og forvaltningen af sakramenterne; ritualer og praksis kunne følgerigtigt tillempes så meget som muligt romersk ritus. Dette pragmatiske standpunkt fremkaldte i Tyskland den såkaldte adiaforistiske strid, som delte Luther-arvingerne i to lejre: På den ene side Melanchthon-disciplene, filippisterne med centrum i Wittenberg, som også fulgte Melanchthon i hans egne moderationer af *Confessio Augustana* og *Loci communes* i retning af Calvin, og på den anden side de Luther-tro, gnesiolutheranerne, hvis førstemand blev den lutherske teolog, kroaten Matthias Flacius Illyricus (1520-1575).⁸ Flacius, der på flere måder også repræsenterede en ekstrem yderposition, fandt støtte hos en lang række teologer, bl.a. Joachim Westphal fra Hamborg. Sidstnævnte bestyrkede sin kritik af Melanchthon-disciplene, filippisterne, ved at være en af de første til at udsende citatsamlinger af Luther (1549-50): Luthers *dicta* kunne med andre ord tjene som beviser mod fejlinterpretationen af den evangeliske arv hos Melanchthon. Denne form for argumentation var et nybrud i den protestantiske tro, idet Luther og Melanchthon nok havde været teologiske autoriteter, men Westphal og andres brug af Luthers udsagn som teologiske og endegyldige dogmatiske traditionsbeviser indførte for første gang en formaliseret anden skriftlig norm i forhold til Bibelen i den protestantiske teologi. Denne argumentationsform var første skridt henimod *Konkordieformlen*, hvori forfatterne just sætter lighedstegn mellem Bibelen, *Confessio Augustana* og Luthers tolkning, men i den forstand, at *Confessio Augustana* hos konkordieforfatterne oversteg Luthers betydning.⁹ Eller som Irene Dingel opsummerer det:

8. Wanz 1996, bd. 2, 468 ff., hvor han gennemgår en række af de teologiske stridigheder inden for lutherdommen, som *Konkordiebogen* i sig selv søgte at harmonere eller udgrænse.

9. I Jakob Andreass forord til *Konkordieformlen* hedder det, at denne er “i samsvar med Guds Ord” og den samme, som er “innlemmet i Den augsburgske bekjendelse” (*Konkordieboken*, 7; 10), selvom bekendelserne naturligvis både i betydning og kronologi er efter Skriften, som det fremgår af første udsagn i den korte fortale til selve formen: “Den hellige Skrift blir den eneste dommer, regel og rettesnor som alle læresetninger skal og må prøves og bedømmes etter [...] De andre symboler og

Luther served from this point as an authority only in so far as his teaching clarified the statements of the Augsburg Confession, which in turn was regarded as a timeless confessional summary if the highest authority of Holy Scripture (Dingel 2014, 534).

Flere af de teologer, der fulgte Flacius (flacianerne), og endog gik videre end mainstream gnesiolutheranisme¹⁰, fremhævede ikke bare Luthers *dicta*, men Luthers profetiske stemme.¹¹ Flacianerne antog, at de nye stridigheder, inklusive Jakob Andreaes og de øvrige konkordieteologers bestræbelser, var tegn på de sidste tiders komme.

På vej mod Konkordiebogen

Efter protestanternes nederlag i 1548 ledte Moritz af Kursachsen dem til sejr over kejser Karl V i 1555. Freden i Augsburg indførte det berømte princip om *cujus regio, eius religio*. Da sachserne bestemte fredspræmisserne, blev den fra den romerske kirke eneste tilladte afvigende konfession defineret ud fra tilslutning til *Confessio Augustana*. Det medførte ud over accepten af den (lutherske) protestantisme også behov for en "ren" luthersk bekendelse. Den nye sachsiske kurfyrste August (fra 1553) søgte at efterkomme kravet om enhed og samling under den oprindelige *Confessio Augustana*, dvs. *CA Invariata*. Imidlertid forblev det et problem, at *Confessio Augustana* var i omløb i både denne oprindelige udgave med luthersk nadverartikel, og i Melanchthons egenhændigt forandrede udgave af *Confessio Augustana* fra 1540 (*CA Variata*) med tilnærmelser til et calvinsk standpunkt i nadveren. Uenigheden om, hvilken udgave af bekendelsen, der var den gældende, blev akut umiddelbart efter Melanchthons død. På

skrifter som er nevnt, er ikke slik som Den hellige Skrift dommere, men blot vitnesbyrd om og forklaring på troen" (Konkordieboken, Epitomé, 389).

10. Det er vigtigt at holde sig denne skelnen for øje, for således ikke at falde i den fælde at reproducere samtidig filippistisk "propaganda", hvor al form for gnesiolutheransk tænkning, også ikke-flacianske synspunkter om arvesynden, blev afvist under smædebetegnelsen "flaciansk". Se Barton 1981, 287.

11. Robert Kolb (1999) har beskrevet udviklingen i Luther-brugen efter Luthers død, hvor han blandt sine samtidige og den gruppe af disciple, som Flacius er repræsentant for, blev forstået som talende med en profetisk stemme; andre grupper inden for gnesiolutheranerne forholdt sig til Luther på en forandret måde, hvor Luther blev en (skriftlig) autoritet og derved at opfatte som lærer – og først på den anden side af den lutherske konfessionsdannelse (post-*Konkordiebogen*) blev en inkarnation af reformationen per se og derved at opfatte som hero snarere end autoritet (lærer) eller profet.

en *Fürstentag* i Naumburg i 1561 samledes de lutherske fyrster og forsøgte at afværge en splittelse i den lutherske protestantisme ved at genunderskrive den tyske CA fra 1530 og den latinske udgave med visse modifikationer om nadveren i en udgave fra 1531. Samtidig anerkendtes CA *Variata* som en gyldig fortolkning af den oprindelige bekendelse. Det sidste var tænkt som en åbning over for Pfalz, der i 1559 var gået over til calvinismen og i *Heidelberg-katekismen* fra 1563 fastslog, at de stadig fulgte CA, men netop i form af *Variata* (Wenz 1996, bd. 2, 498 ff).

I den samlede *Konkordiebogs* fortale er dette møde også nævnt – sigende nok er uenigheden om udgaven af *Confessio Augustana* retoucheret bort – og den endelige fortale specificerer heller ikke udgaven præcist (det blev nemlig en ny udgave af 1530-invariata, der blev optaget i *Konkordiebogen* ved dens samling i 1580).¹² Denne manglende omtale var en imødekommelse af det filippistiske parti. En lignende imødekommenhed over for Melanchthon udtrykkes lidt længere fremme i fortalen, hvor det forinden en luthersk betoning af, at Herrens nadver alene hviler på Kristi indstiftelsesord – “[o]g de kristne forblir uanfektet ved denne grunn og disputerer ikke om andre grunner” – hedder, at forfatterne heller aldrig har opfattet, at den ændrede udgave af *Confessio Augustana* var i opposition til den første, ligesom de heller ikke har afvist “nyttige” skrifter af Melanchthon og andre.¹³

Fyrsterne blev på mødet i Naumburg enige om at afvise pavens indbydelse til konciliet i Trient, men da der ikke kunne opnås enighed blandt teologerne om protestantisk samling, begyndte de forskelli-

12. Konkordieboken, 4 f.; 7 jf. oversætternes note 9. I fortalen og bogen fremgår det alligevel, at *Konkordiebogen* optager “originalen” fra 1530, der er ikke, som hævded, tale om præcis den udgave, der blev overrakt Karl V; derimod en alternativ “original”. De fleste oversættelser af *Confessio Augustana* i lokale bekendelsessamlinger, fx den norske og danske, er oversættelser fra *Konkordiebogens* udgave, der også er den i BSLK optagne version.

13. Konkordieboken, 8. Dette afsnit vakte en del diskussion, og var svært at antage for de mest gnesiolutheransk indstillede teologer, der tilsluttede sig *Konkordieformlen*. Just efter afsnittet, hvor fortalen vil holde fast i Luthers “enfoldig[e] tro” om nadveren, definerer forfatterne forholdet mellem Kristi naturer og nadveren vha. Brenz’ af filippisterne afviste ubikvitetlære – herved var filippister med en nadverlære a la Hemmingsens reelt udelukkede. Hemmingsens nadverlære er blevet defineret som hhv. filippistisk (hos Barnekow 1940) eller decideret calvinisk (hos Madsen 1946, ligeledes hos Lausten 2013, fx 319). Senest har Henrik Frandsen (2013, 11-13) ment at Hemmingsens nadveropfattelse kan forstås som luthersk. Sommer (2019, 47) anser sådanne definitioner som ahistoriske efterrationaliseringer, og vil hellere forstå Hemmingsen som en teolog, der (tidstypisk) “took the best from the first-generation reformers, regardless if they came from Wittenberg or Geneva” – hvad der, som Sommer korrekt påpeger (6 f.) – af det 20. århundredes danske kirkehistorikere blev tolket som begyndelsen på den danske reformations bevægelse væk fra dens lutherske rødder.

ge lande og byer kort efter at udarbejde deres egne bekendelsessamlinger, *corpora doctrinae* (Wenz 1996, bd. 2, 501 ff.). *Konkordieformlen*, der altså indgår som et blandt flere skrifter i *Konkordiebogen*, er i sin essens også en sådan lokal eller regional bekendelse, da den er udfærdiget som en schwäbisk enhedsformel i 1573-1576. Fra 1573 intensiveredes forsøget på at skabe en kirkelig, teologisk og politisk luthersk enhed ved hjælp af en art “überterritoriales Corpus doctrinae”, som *Konkordiebogens* intention beskrives i TRE (Koch 1990a, 473). Udviklingen henimod samlingen af hele bogen skete i en proces, der fulgte to indbyrdes afhængige spor: Det første spor var etableringen af en fælles samling af bekendelsesskrifter. Allerede i 1551 havde seks nordtyske byer ved et møde i Lüneburg enedes om *Confessio Augustana*, *Apologien*, *De Schmalkaldiske Artikler* og *Luthers Lille Katekismus* som grundstammen i en sådan samling. Senere tilføjedes i Sachsen *Luthers Store Katekismus*, og ved et nyt møde i Lüneburg i 1576 blev den rækkefølge, der blev *Konkordiebogens* i 1580, for første gang præsenteret, dvs. inklusive de tre oldkirkelige symboler. Det andet spor var forhandlingerne om et enighedsdokument, der kunne forlige og rumme de divergerende holdninger inden for lutherdommen. Det er i denne sammenhæng, *Konkordieformlen* opstår.¹⁴ Fra begyndelsen var den dog et regionalt *corpus*, og dens førsteudgaver stammer fra mødet i Torgau i 1576 og et nyt i Bergen i 1577. Med denne såkaldte Bergenbog fra 1577 ophørte Jakob Andreae med at betegne den artikelopdelte lærenorm som *corpus doctrinae*; i stedet overtog han og medforfatterne det filippistiske motto om *concordia* i kristenheden.¹⁵ Derfor blev det nye navn for Bergenbogens artikler: *Konkordieformlen*, som således er en “regel og norm” og “konkordie” på kristendommens indhold (Gassmann og Hendrix 2017, 69). Eller som det kom til at hedde i den endelige præambel for *Konkordiebogen* i 1580:

Concordia. Den kristelige, gjentatte, enstemmige bekjennelse av de etterpå nevnte kurfyrster, fyrster og stender av Den augsburgske bekjennelse og deres teologers lære og tro med et i Guds Ord, som den eneste rettesnor, vel begrundet tilegg med en forklaring av noen artikler [d.e.

14. *Konkordiebogens* tilblivelseshistorie er udførligt gennemgået i Wenz 1996, bd. 2, 467-539.

15. Udover Jakob Andreae skal hertil regnes – i kraft af deres deltagelse på Torgau-mødet 1576 – Georg Lysthenius (Dresden), Martin Chemnitz (Braunschweig), David Chytræus (Rostock), dertil endvidere Andreas Musculus og Christoph Corner (til forlægget Torgauerbogen 1576); ved et nyt møde i klostret Berge (ved Magdeburg) i foråret 1577, hvor de samme teologer fraregnet Lysthenius og inklusive Nikolaus Selnecker (Leipzig) udfærdigede Bergenbogen. Denne er identisk med selve *Konkordieformlen*. Se Koch1990b, 477-479.

Konkordieformlen], som det har vært diskusjon og strid om etter Dr. Martin Luthers salige død (Konkordieboken, 1).

Confessio Augustana som teologisk autoritet

Med ovennævnte in mente står det klart, at *Konkordieformlen* er et forsøg på systematisk at sammenfatte og systematisere, hvad der var luthersk anno 1577. I det 19. og 20. århundredes kirkehistorie er konkordieteologien ofte blevet forstået i lyset af en forenklet opfattelse af det 17. århundredes lutherske teologi som begyndelsen på en mere dogmatisk, “ortodoks”, tid sammenlignet med den mere dynamiske “oprindelige” reformation.¹⁶ Det er imidlertid en forkert bedømmelse af konkordieteologien (og bestemt ud fra en liberalteologisk forståelse af dogmehistorien som en forfaldshistorie) og ikke mindst dens sigte.¹⁷ Intentionen med konkordiebestræbelserne var ikke at fastlåse teologien og kristendommen i en dogmatisk lærefremstilling, derimod en altomfattende, så at sige maksimal indre teologisk konsensus iblandt tilhængerne af Melanchthons *Confessio Augustana*, hvortil Luther tjente som “the guarantor of proper teaching and the proper understanding of Holy Scripture”.¹⁸ Da *Confessio Augustana* som sagt fik fornyet politisk betydning ved freden i Augsburg i 1555, var det i form af den uforandrede udgave af *Confessio Augustana* 1530 (*Invariata*). Denne oprindelige udgaves stigende betydning i forhold til Melanchthons senere kompromislinje over for calvinisterne, afspejles

16. “Livsbevægelsen”, som det hedder med et sigende udtryk i en dansk kirkehistorisk lærebog fra 1927; her stilles den “levende” reformationsteologi over for den “ny Skolastik” og “Passivitet” (Bergmann 1927, 98 f).

17. Sascha Salatowsky (2022, 18, 26) har redegjort for begrebet den “lutherske ortodoksis” historie og påpeget det problematiske (og reducerende) ved dette begreb (der tillige anvendes som epokebeskrivelse) i teologihistorien. Konfessionaliseringen som forskningsparadigme er et forsøg på at overvinde dette. Salatowsky tilslutter sig også Appold, der forstår begrebet som en social identitetsmarkør, hvormed de lutherske teologer forsøgte at fremstille en konsensus på tværs af divergerende synspunkter, altså at uniformitetsbestræbelserne i sig var udtryk for en erkendelse af teologisk diversitet (jf. Appold 2004, 3-11), men peger ellers i forlængelse af Christian Witt på “tidligmoderne lutherdom” som et bedre og mere åbent heuristisk begreb end “den lutherske ortodoksi”.

18. Dingel 2014, 532. *Confessio Augustana* fik på denne måde tildelt sin autoritet per Luther som teologisk garant, samtidig med at bekendelsen gav Luthers tolkning juridisk status, da den blev lagt til grund for fredsftalen i Augsburg i 1555. Denne indre teologiske union fik så også praktiske ydre konsekvenser i form af øgede bestræbelser på praktisk og moralsk uniformitet, men i Danmark med betydende melanchthoniansk indflydelse i en række reformer jf. Dreyer 2017, 51 f; 52 ff.

bl.a. i optrykningen af udgaver med den uforandrede nadverartikel (1530-33) i samleudgaverne af Luthers værker (Wittenberg og Jena-udgaverne) fra 1550'erne.¹⁹ Periodens enhedsbestræbelser udvirkedes af flere grunde: indre teologiske og ydre i form af de udfordringer, den "anden reformation", hvor områder reformeredes fra lutherske til calvinske såvel som presset for at opretholde religionsfredens betingelser defineret ved tilslutning til CA. Skulle protestantismen bredt forstået fastholde tanken om kirkens katolicitet, dens almindelighed og enhed, da måtte enheden omkring den ene bekendelse (der i sig selv postulerede katolicitet, jf. CA artikel 7) opretholdes.²⁰ Det er tydeligvis også et af argumentationsmønstrene i *Konkordieformlen*, hvor autoriteten hentes hos først CA og dernæst Luther, idet *Konkordieformlen* i den forstand har til formål at sikre den indreprotestantiske teologiske enhed som forudsætning for den ydre enhed (se Deetjen 1980, særligt 309ff).

Konkordieformlens syn på nadverens indstiftelsesord (artikel 7) er et godt eksempel på identifikationen af Skriften med *Confessio Augustana* og denne med Luther: Skriftens mening bekræftes nemlig af *Confessio Augustana Invariata* artikel 10, der atter bekræfter Luthers tolkning. For det første slår den korte forklaring fast, at "[d]e zwinglianske lærere kan ikke regnes med blandt de teologer som tilhører Den augsburgske bekjennelse", hvilket var historisk korrekt, idet Zwingli til rigsdagen i Augsburg i 1530 havde indleveret sin egen bekendelse, *Fidei ratio*, der uden videre blev afvist af kejseren og kirken. I den grundige forklaring henvises der også til den mere moderate, zwinglianske bekendelse fra Martin Bucer og Wolfgang Capitos pen (*Confessio Tetrapolitana*), hvis nadverartikel minder meget mere om Melanchthons senere udgave i *Confessio Augustana Variata*.²¹ Videre gives netop zwingliannerne skylden for, at der i det hele taget har ind-

19. Dingel 1996, 141 ff.; se også Dingel 1994. I David Chytræus' *Historia der Augsbürgischen Confession* (1576) var Luther ikke bare initiativtager til reformationen, han var også hovedpersonen i dens konfessionalisering, dvs. skabelsen af det centrale lutherske dokument: *Confessio Augustana*. Det er den samme betydning, som tilskrives Luther i *Konkordieformlens Apologi* (af Tim. Kirchner, Nik. Selnecker og Martin Chemnitz), hvis Luther (og *Konkordiebogens* fremhævelse af ham) blev angrebet, var det ikke bare et angreb på Luther som person, men derimod Skriften selv, der blev angrebet, fordi Luther (og *Confessio Augustana!*) var eneste adækvate udlægning af Skriften.

20. Dette er i sig selv karakteristisk for udviklingen i den lutherske teologi efter *Konkordiebogen*, hvor CAs katolicitet (og dermed sandhed) også forsøges påvist ud fra romerske kilder, særligt sigende er Johann Gerhards firebindsværk *Confessio catholica, in qua doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiae Augustanae confessioni addictae profitentur, ex Romano-catholicorum scriptorum suffragiis confirmatur* (1634-37). Se Hägglund 1997.

21. For *Confessio Tetrapolitana* og Bucers standpunkt se Dreyer 2018.

sneget sig vildfarelser vedrørende nadveren; en typisk luthersk trope, som blev forstærket i løbet af det 17. århundrede.²² I den korte forklaring til nadveren, hvis hovedpointe er Kristus som tilstedeværende virkelighed, understreges det, at det er Kristi magt, der udvirker alt i nadveren. Artiklen tager sit udgangspunkt i Luther, oplister hovedstridsspørgsmålet og afviser, uden navns nævnelse, derimod ved indholdsangivelser de to hovedansvarlige for den modstridende og forkastede lære. Det drejer sig om Zwingli (særligt imod hans *Fidei ratio*, artikel 7) og Calvin i den såkaldte *Consensus Tigurinus*, artiklerne 25-26.²³ I den lange forklaring tager formlen også direkte afstand fra filippistiske teologer, “som roser seg av Den augsburgske bekjennelse” (Konkordieboken, 482). Dette gælder øjensynligt fx Niels Hemmingsen og den danske position, der meget bevidst synes at have spillet på uklarheden om udgaven af *Confessio Augustana* ved sjældent at angive tilnavnene, altså *Invariata* eller *Variata*. På denne måde kunne filippistiske teologer bryste sig af *Confessio Augustanas* autoritet, men altså “under dække”, når de måske snarere tænkte på Melanchthons calvinisk modererede udgave fra 1540 end på den originale fra rigsdagen i 1530.

Kaster vi blikket lidt fremad i *Konkordieformlens Solida Declaratio*²⁴, går argumentationen nu fra *Confessio Augustana* til Luther, som kaldes “den fornemste lærer av Den augsburgske bekjennelse”, og herfra igen til belæg fra Bibelen, Melanchthons *Apologi* for CA fra 1530 og derfra til en række detaljspørgsmål om fx elementernes karakter uden for nadverens *usus* og kritik af nyere teologer: Theodore Beza og beslutninger fra Tridentinerkonciliet. Til grund for argumentationen lægges også en række kirkefædre, hvis udsagn i den oprindelige udgave enten forelå som bilag til selve *Konkordiebogen*,

22. Konkordieboken, Epitomé, 403 f. I Dreyer 2020, 288-291, behandles, hvordan Hans Tausen kom i miskredit hos en teolog som Hans Poulsen Resen (den ledende danske teolog efter Hemmingsen), og Tausen pga. sit nadversyn ved reformationsfesten i 1617 blev kategoriseret som zwinglianer.

23. Dette var Calvins bud på et enighedsdokument i protestantismen og vandt opbakning fra Heinrich Bullinger m.fl. samt en lang række byer og lande i Schweiz, det sydtyske område, Frankrig, England og Skotland. Melanchthon var positivt stemt over for dette dokument, og ville ikke længere skrive imod Calvin, idet Calvin heri fastholdt en (åndelig) realpræsens, og dermed overvandt Zwinglis forståelse af nadveren som symbol eller mindeakt. *Consensus Tigurinus* blev stærkt kritiseret af den ovennævnte Joachim Westphal og gnesiolutheranerne, som hermed mente, at calvinisterne havde bevist sig selv som sakramenterere (hvilket alle afvigende positioner også kaldes i *Konkordieformlens* nadverartikler). Se Campi og Reich 2009.

24. Konkordieboken, 481-502; den efterfølgende art. 8 om Kristi person hører med til nadverartiklen, da den begrundet ubikvitetslæren, som *Konkordieformlen* tilslutter sig.

et *catalogus testimoniorum*, eller i andre tidlige udgaver var direkte oplistet i teksten (BSLK, 1611-1652).

Konkordieformlens systematiske problemstillinger

Konkordieformlens øvrige artikler er bygget op på samme måde, som den ovenfor resumerede nadverartikel med en artikel i hhv. 1. del (*Epitomé*), “den korte forklaring”, der er ældst (1576), med oprids af de artikler, man er uenige om og en længere i 2. del, den egentlige formel fra 1577 (*Solida Decleratio*). Denne korte forklaring har også sin egen fortale, der forklarer relationen mellem Skrift og bekendelse (disse er “korte begreber” for det samme) og nødvendigheden af en “gentagelse og forklaring” af *Confessio Augustana*. I 2. del (*Solida Decleratio*) gentages de 12 artikler med en “grundig forklaring” af de samme artikler. De 12 artikler er sammenfaldende med hensyn til disponering og indhold, og (tydeligst i *Epitomé*) opbygget i *affirmativa* og *negativa* (i forhold til de 12 *status controversiae*, der i kraft af formlens optagelse i *Konkordiebogen* også bliver *status confessionis* for den lutherske kirke). De negative dele af artiklerne, fordømmelserne, viser hen på formlens politiske øjemed, nemlig dens fastholdelse af en sand lære inden for et bestemt spektrum af variation som forudsætning for at kunne bevare en protestantisk enhed og dermed protestantismen som sådan (Dingel 1996, 630 jf. Wenz 1996, bd. 2, 539).

Derfor er fx artiklen om retfærdiggørelsen (artikel 3), som med CAs artikel 4, af særlig betydning. Af de 12 artikler fremhæver forfatterne selv denne, som *Solida Decleratio* citerer med tilslutning til Melanchthons *Apologi* (jf. denne 4,2-4) som “hovedpunktet i hele den kristne lære”.²⁵ I *Konkordieformlen* er artiklen primært vendt imod Andreas Osianders (1498-1552) habituelle retfærdiggørelseslære og lignende påstande om en reel omskabelse af menneskenaturen ved indgydelse af Guds kærlighed.²⁶ Den kan dog, og skal dog, også kunne forstås uden modpolen i Osianders udlægning, hvilket er en vigtig pointe for alle *Konkordieformlens* artikler (Wenz 1996, bd. 2, 601).

25. Her finder vi altså det klassiske materialprincip i lutherdommen; det hermeneutiske princip i lutherdommen, og i den gængse lutherske fortolkning hermeneutisk nøgle til også bekendelsernes fortolkning, jf. fx Nørgaard-Højens udlægning af *Confessio Augustana* artikel 4, Nørgaard-Højen 2004, 225f.

26. Ved denne summariske gennemgang af indholdet i *Konkordieformlen* følger jeg i grove træk Molland 1976, 225. Se også Gassmann og Hendrix 2017, 78 ff. for en lignende kort gennemgang. I Wenz 1996, bd. 2, gives 541-750 en udførlig gennemgang af Konkordieformlens teologiske problemstillinger set i forhold til den samtidige kirkehistorie.

Forinden har formlens artikel 1 behandlet arvesynden, hvis formål først og fremmest er afvisningen af Matthias Flacius' syndslære.²⁷ I overensstemmelse med Luther og hans teologiske opgør følger derpå en afvisning af den romerske (semi)pelagianisme. På denne vis aftegnes den sande lære – og rummet inden for hvilket, denne kan udtrykkes teologisk. Det fremgår klart af den videre argumentation: Flacius havde angrebet den påståede synergisme hos de filippistiske teologer, hvilket førte ham til afvisningen af en forståelse af arvesynden som en slags *accidens*. Denne definition var en filippistisk yderposition, som sås hos en filippistisk teolog som Viktorin Stigel (1524-1569). I stedet anså Flacius og hans disciple mennesket som så grundlæggende fordærvet, at arvesynden, i fald man skal forstå det ud fra aristoteliske termer som filippisterne yndede, snarere var en substans.²⁸ Typisk for Andreaes og *Konkordiebogens* i virkeligheden relativt kompromissøgende linje, blev både Stigels og Flacius' position afvist. Arvesynden er ifølge *Konkordieformlen* ikke bare – fremgår det af artikel 1's affirmative del – “en ubetydelig fordervelse”, men “en dyb fordervelse” af Guds gode skabning, og af en karakter, der “ikke kan fattes med fornuften”. Synden kan først fjernes helt “gennem døden, i opstandelsen”. Sidstnævnte er et godt eksempel på Andreaes og formlens brug af både Luther og Melanchthon; for som det fremgår af den såkaldte lange forklaring til artiklerne, er dette en udlægning af Melanchthons forklaring af arvesynden i *Apologien* (2,2-50), som igen er en fortolkning af Luthers lære om den daglige dødelse og døden som den endegyldige dåb. I Andreaes korte forklaring (*Epitomé*) i artiklen, der behandler vranglæren om synd, fremgår det, at synden ikke blot er en væsensgenskab, eller at menneskets natur oprindeligt og i nogle henseender er ren (pelagianismens position). Ej heller er synden en plet, fejl eller sygdom (Zwingli), eller en ydre forhindring for de gode åndelige kræfter (altså Stigels position), ligesom den “manikæiske” opfattelse, at arvesynden i egentlig forstand “er det fordervede menneskes substans, natur og væsen” også afvises. Det sidste skal også forstås som en afvisning af Flacius – hvorpå artiklen fortsætter med en tolkning af Luther. Når Luther talte om arvesynden som “natursynd” eller “personsynd”, betød det ikke, at menneskets natur var identisk med arvesynden; nej, Luther skelnede mellem menneskets skabte natur, arvesynden og de synder, som er gerningssynder,

27. For Flacius' lære, se Dingel 2000.

28. Det er dog karakteristisk, at *Konkordieformlens* forfattere for at kunne skelne præcist mellem fordærvelsens natur og den fordervede natur i mennesket benytter sig af den aristoteliske terminologi – om end under påberåbelse af Augustin og kirkefædrene. Wenz 1996, bd. 2, 547 f.

der ikke er af menneskets natur (Konkordieboken, 390ff).²⁹ Det er ikke sikkert, at dette på et søm rammer Luthers syndslære; men på den måde er *Konkordieformlen* i sig selv en interessant kilde til slut-1500-tallets tolkning af Luther. Vi kunne i lyset af datidens stridende tolkninger af Luther kalde Andreae og konkordieforfatterernes læsning for en pragmatisk Luther-fortolkning. Det er tydeligt hen imod slutningen af samme artikel 1, idet artiklen lægger afstand fra de selv-samme begreber, man just har defineret arvesynden med: "De latinske ordene 'substantia' og 'accidens' findes ikke i Den hellige Skrift og er dessuten ukjente for den vanlige mann". Dette er et sigende eksempel på, hvordan forfatterne bag formlen, balancerede Luthers og Melanchthons udsagn i den bredest mulige forståelse af, hvad der efter deres opfattelse udgjorde sand kristendom.

Går vi videre til artikel 2, er denne i tråd med ovennævnte rettet mod synergismen og påstanden om menneskets medvirken ved omvendelsen. Artikel 3 behandler som sagt retfærdiggørelsen, der med henvisning til Luther og Paulus anses som det centrale i kristendommen, uden hvilken de ængstede samvittigheder ville fortvivle. I artikel 4 om de gode gerninger er kritikken vendt mod især Georg Major (1502-1574), foregangsmanden i den heraf benævnte majoristiske strid. Den drejer sig om hvorvidt gode gerninger er nødvendige for saligheden (som Major blev taget til indtægt for, men ikke mente: derimod at de var nødvendige for at bevare troen) (Wenz 1996, bd. 2, 479). Modsat var Nicolaus von Amsdorfs (1483-1565) synspunkt, at de gode gerninger var direkte skadelige og forvirrende for frelsesvissheden. Den 5. artikel beskriver forholdet mellem lov og evangelium og kritiserer antinomismen, altså den opfattelse, at lovens tid skulle være endt, og at Guds lov derfor ikke længere skulle være en del af forkyndelsen. Denne position indtog Johann Agricola (1499-1566), og den blev mødt med stor modstand af Luther selv; diskussionen sluttede dog kun midlertidigt, fordi den på mange måder gentoges i striden mellem filippister og gnesiolutheranere. Artiklen præciserer, at der må skelnes mellem dem uden at adskille loven og evangeliet; de står i et differentieret forhold, hvor evangeliet i sig selv er selve den rette skelnen mellem lov og evangelium (Wenz 1996, bd. 2, 628). Den efterfølgende artikel 6 fortsætter dette emne ved at beskrive den rette forståelse af lovens tredje brug, hvor *Konkordieformlen* afviser, at loven gøres overflødig hos den genfødte; mennesket er stadig fordærvet, selvom et kristent menneske gør gode gerninger.

Artikel 7 behandler som nævnt nadveren og kritiserer flere former for vildfarelser, men særligt den zwinglianske og calvinske, der

29. Til Luthers skelnen jf. WA 51, 354 og WA 46, 49.

polemisk kaldes for “nadver-symbolister”. Det var her konkordieforfatterne alt om at gøre at understrege bogstaveligheden i indstiftelsesordene, hvad der ifølge dem var den egentlige mening af CAs nadverartikel. Derfor retter fordømmelsen sig også først og fremmest mod dem, der afviser den faktuelle betydning af den sande, væsensmæssige tilstedeværelse af Kristi legeme og blod i nadveren, hvorfor også de uværdige modtager dem (hvorved en betoning af kun åndelig realpræsens afvises) (Wenz 1996, bd. 2, 663ff). Den efterfølgende 8. artikel hænger sammen med denne i spørgsmålet om Kristi to naturer, og ser hos calvinisterne misforståelse, der går ud på, at Jesus blot kaldes for menneskelig og vice versa. Det er i virkeligheden striden om det, der sidenhen polemisk blev betegnet *extra calvinisticum*, dvs., at Kristi natur som uendelig og guddommelig ikke kan rummes af menneskets endelige natur, også selvom de i Jesus er forenet i et menneskeligt legeme. *Konkordieformlen* er i virkeligheden et forsvar mod dette calviniske angrebspunkt, nemlig at lutheranerne i kraft af nadverlæren og påstanden om ubikviteten “delte” Kristi natur. Det skulle være tilfældet, når Kristus, jævnfør lutheranernes nadverlære både kunne være i Himlen (guddommelig) og på jorden (menneskelig) og dermed legemligt tilstede (realpræsenter) i nadverens indstiftede elementer. Forfatterne afviser dette med en forståelse for Luthers brug af rumlige kategorier og Kristi “Am-Ort-Sein” i argumentationen for Kristi nærvær i nadveren (qua Kristi allestedsnærvær og multilokalitet), og at dette ikke skulle forstås som begrænsninger af Gud i tid og sted (Wenz 1996, bd. 2, 677). Mod calvinisterne (og på samme vis Zwingli) er påstanden om Kristi realpræsens i nadveren (elementerne) ifølge formen ikke det samme som nestorianisme, hvad *Konkordieformlen* til lutheranerens forsvar også kan vise, at Luther selv har forklaret.³⁰

Artikel 9 om Kristi nedfart til dødsriget hænger indholdsmæssigt sammen med den foregående artikel, og er i sammenligning med de øvrige betragtelig kortere. Problemet med at forstå nedfarten (og underforstået dens virkelighed), henvises til den lektie, der kan drages fra Luther om at begribe dette i troen. Den 10. artikel drejer sig om *adiafora*-striden, som brød ud med Melanchthons kompromissøgende kurs fra 1548. Her indtager *Konkordieformlen* en ret forsonlig holdning i tråd med *Confessio Augustanas* artikel 7, at det ikke overalt er nødvendigt at have de samme ceremonier i kirkerne. Uenighed om kirkeskikke, altså ritualer, forordninger og ceremoniers konkrete praksis, skal ikke opløse enigheden i troen. Den 11. artikel er deri-

30. Her henvises bl.a. til Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* i WA 50, 548 ff. og 587 ff.

mod mere kontroversiel, da det er en fuldtonet afvisning af Calvins lære om prædestinationen; formlen skelner her nøjeregnende mellem Guds *præscientia* og *prædestinatio*, og kritiserer stærkt den deterministiske trend i calvinsk teologi. Videre understreges derfor, at Gud vil, at alle skal frelles, og Gud og hans udvælgelse har ikke skylden for, at nogen går fortabt, det ligger derimod i menneskers egen ondskab: "Vi skal ikke prøve å utforske forutbestemmelsen i Guds hemmelige råd, men søke den i Ordet, der den er åpenbart", står der i *Epitomé*.³¹ Selvom Guds råd er skjult for mennesket, har Gud altså ikke kun åbenbaret sig begrænset i Jesus Kristus, men fuldstændigt. Det åbenbarede ord vidner derfor også fuldstændigt om Guds beslutning om i Kristus at frelse menneskene (Wenz 1996, bd. 2, 728). Endelig er den 12. og sidste artikel en gendrivelse af anabaptisternes lære (i flere henseender end dåben), schwenkfeldianernes spiritualistiske forståelse af kristendommen (benævnt efter Kaspar Schwenkfeld, der igen var inspireret af Zwingli og Karlstadt), de nye arianere (Michel Servet) og andre antitrinitariske teologers lære.

Den danske situation før Konkordieformlen

Melanchthons indrømmelser over for romerkirken og kejseren i Leipzig-interimet i 1548 blev mødt med bekymring i Danmark. De danske teologiske professorer fandt dem i strid med troens artikler, dvs. Melanchthons indrømmelser fandtes at gå over grænsen for, hvad der kunne regnes for *adialora*. I det hele taget mødte danskerne, ganske i overensstemmelse med Christian III's personlige tilgang, de interne lutherske diskussioner med skepsis. De danske teologer afviste tidligt flere af de fremsatte påstande, som *Konkordieformlen* sidenhen tog afstand fra. Det gjaldt særligt Melanchthons holdning, at kirkeskikke var *adialora* i Leipzig-interimet i 1548-49 – indrømmelser, som også Hans Tausen, lokal reformator af første generation, syntes bekymret over.³² Der var også dansk kritik i 1552 af Andreas Osiander og hans habituelle retfærdiggørelseslære. Et andet af tidens store stridsspørgs-

31. Konkordieboken, 416, jf. Sol.Decl., 535. Her kan bemærkes en slående enighed med den langt tidligere danske *Kirkeordinans*. Heri hedder det, i en oplysning af de vigtigste punkter for sognepræsternes forkyndelse, at de "see seg wel fore naar de tale om Guds euige forsiun ... vdi huilcke article menniskelig skiel [fornuft] lader seg ocsaa lettelig forarge". Lausten 1989, 160.

32. Jf. svar fra Melanchthon 10. maj 1549 på (tabt) brev fra Hans Tausen, hvori Melanchthon beroliger Tausen om, (underforstået) trods interimet, ikke at have foretaget ændringer i gudstjeneste og ritus i Wittenberg. MBW nr. 5529.

mål var den omtalte majoristiske strid. Dette fremprovokerede en afvisning fra selveste den danske konge, Christian III, som tilskrev Georg Major sin udtrykte kritik. Et af de mildest behandlede stridspunkter i *Konkordieformlen* er spørgsmålet om Kristi nedfart til dødsriget, som ikke var et spørgsmål, der optog danskerne – i al fald var de tilbageholdende over for at kritisere den hamborgske superintendent Johan Æpins afvigende synspunkter herom i 1550.³³

Et andet *locus classicus*, som forenede lutheranerne på tværs af den øvrige polemik, var kritikken af anabaptisterne. I Danmark blev anabaptismens problem aktuelt, da et par spiritualistiske prædikanter (kaldet Corb og Adrian Hollænder) i midten af 1540'erne dukkede op i København. I 1553 udstedtes et kongebrev, som indskærpede udøvelse af forhør over for håndværkere og andre udlændinge, hvem der kunne befrygtes at have anabaptistiske eller sakramenteriske synspunkter. I disse sager blev religiøse flygtninge afkrævet, at de ville kunne overholde *Kirkeordinansen*.³⁴ Her ser vi, at den danske kirke allerede på dette tidspunkt synes at have en konfessionel målestok – nemlig selve kirkens “grundlov”, *Kirkeordinansen* fra 1537, som Wittenberg-teologen Johannes Bugenhagen (1485-1558) havde været sidste og afgørende redaktør på. Denne ordinans var således ikke kun en formel ydre forordning fra kirken, men også anset som vedrørende de indre forhold: teologien og dermed i praksis kirkens konfession.

Kirkeordinansen rummer en mulighed for denne tolkning, idet Bugenhagen i forordet skelner mellem Guds og kongens ordinans, hvor Guds ordinans er i overensstemmelse med Jesus som “wor eeniste lærer og mester saa well som wor eeniste frelser og och wisse salighed” (Lausten 1989, 150f). Ikke helt ulig *Konkordiebogens* søgen efter autoritet hos Luther, begynder den danske kirkeordinans’ forord med en henvisning til dens godkendelse af Luther selv: *Kirkeordinansen* var blevet sendt “ti verduge Fader Docter Morthen Luther, ved huilcken Gud aff syn mildhed oc barmhertighed (y disse siste tiider) haffuer send igien Christi helige och rene Euangelium”. Luther kontrollerede den “oc dømde henne [: ordinansen] god og rette att være”; først

33. Kornerup 1959, 128; kilderne i Dänisches Bibliothec V, 64-150; VI, 185-212; VII, 149-170 og i Lis Jacobsen 1925-26, bd. 5, 251 ff. og 258 ff.

34. Det mest sigende eksempel var, da calvinsk-inspirerede flygtninge fra Mary Tudors modreformation i England ankom til Danmark i 1553. Deres anfører var den polske teolog Jan Łaski. Der blev ført forhandlinger både i Kolding og København; imidlertid var uenighederne om nadveren for store. Forhandlingslederen i København, den ledende superintendent Peder Palladius, tilbød flygtningene, at de kunne blive, hvis de tilsluttede sig *Kirkeordinansens* bestemmelser. Sommer 2019 (29) gør opmærksom på, at Łaski ikke var anabaptist, og mener at afvisningen af deres ophold i Danmark skal begrundes i deres afvigende syn på forholdet mellem kirke og øvrighed. Mere udførligt beskrevet hos Lausten 1987b, 211-223.

dernæst følger argumentationen om Guds ordinans, som er lig med Jesu lære, der igen defineres som evangeliet. Endelig skal kongens ordinans (de ydre rammer for kirken) tjene Guds ordinans (Lausten 1989. 152ff; 155f).

Kirkehistorikeren Thorkild Lyby har gjort opmærksom på det ahistoriske i at ville sætte konfessionelle etiketter på 1500-tallets aktører og dokumenter – det hører først til tiden efter *Konkordiebogen* i århundredets slutning; og i al fald den danske reformations egne mænd anså sig sandsynligvis alle som elever af Luther og Melanchthon. De kaldte sig selv for “evangeliske”, og deres lære var i overensstemmelse med denne brede betegnelse, da de også benyttede sig af “forkert” konfessionelt materiale af Zwingli, Calvin og andre. Tendensen var dog umiskendeligt reformatorisk.³⁵ Der er også en tydelig melanchthoniansk³⁶ tendens hos fx Peder Palladius og en umiskendelig filippistisk, og til tider calvinisk inspiration hos Niels Hemmingsen.³⁷ Og har Hemmingsen forstået *Kirkeordinansens* “konfessions”-forpligtelse i samme forstand, som jeg her har tolket den, kan det ses som en naturlig forlængelse, når Hemmingsen gentagne gange identificerer den danske og norske kirke med den wittenbergske, hvis bekendelsesgrundlag er det samme som den sachsiske kirkes: De tre oldkirkelige bekendelser, *Luthers Lille Katekismus*, *Confessio Augustana* og *Corpus Doctrinae Ecclesiarum Saxonicarum*, også kaldet *Corpus Doctrinae Misnicum (Meissen)*; et andet sted fremhæver han *Corpus Doctrinae Philippicum*, en samling af filippistiske læreskrifter som den danske kirkes bekendelse.

Hemmingsen og den danske bekendelse

Hemmingsen var den danske *primus theologicus*, da han fremhævede fornævnte *Corpus Doctrinae Philippicum* som den danske kirkes bekendelse. Det gjorde han i en fortale til værket *Commentaria in omnes epistola apostolorum* fra 1571, som han tilegnede Frederik II; hvad

35. Dette er holdningen i Thorkild Lybys disputats Lyby 1993. Mens Lyby holder på ordet “evangelisk” som historisk korrekt for den tidlige periode, anvender jeg flere steder i mine egne fremstillinger definitionen “reformatorisk” som en samlebetegnelse for de tidlige danske reformatorers forskellige grader af humanistisk hhv. luthersk teologi, fx Dreyer 2020, konklusionen, 303 ff.

36. Dvs. teologisk anknytning til den tidlige Melanchthon frem for den senere såvel som Melanchthon-eleverne af anden generation, der kategoriseres som filippister.

37. For Peder Palladius’ teologi se Ertner 1988. For Hemmingsen, se nedenfor, ellers generelt Sommer 2019, Lausten 2013.

indholdet af fortalen angik, var der tale om en lille reformationshistorie. I dette skrift gjorde Hemmingsen en dyd ud af at forklare den danske kirkes position som den oprindelige og wittenbergske. Martin Schwarz Lausten skriver, at dette “mini-bekendelsesskrift ... selvsagt ikke [er] henvendt til kongen, men til udlandet” (Lausten 2013, 107). Hemmingsen tog afstand fra calvinismens lære om prædestinationen, mens nadveren i Danmark opretholdes efter Skriftens lydende og uden strid – det var naturligvis henvendt til de pågående diskussioner syd for grænsen, som ledte frem til *Konkordieformlen*. Hemmingsen var endnu mere tydelig i sin tilslutning til det filippistiske parti, al den stund han fastholdt, at den danske kirkes praksis var identisk med den wittenbergske, også angående det, der ville kunne henregnes til *adiafora*; han fordømte heller ikke eksplicit calviniske ceremonier.³⁸ Hemmingsen var også teologen bag en række af de forklaringer og tilføjelser, der blev tilføjet til den danske bekendelsespørfølje i løbet af årtierne efter den danske *Kirkeordinans* fra 1537/39 og hans lære i nyere kirkehistoriske undersøgelser anerkendt som regeringens officielle teologi.³⁹

Allerede under Christian III's regering havde en række kongebreve advaret mod gendøbere og i 1555 direkte mod påvirkning fra radikale reformationsteologer og den schweiziske teologi (Sommer 2019, 30. Brevet i *Danske Kirkelove*, bd. 1, nr. 472). I 1557 forfattede Hemmingsen den såkaldte *Tabella de Coena Domini*, som kunne stadfæste den korrekte nadverforståelse i den danske kirke – og understrege oppositionen til fx kirken i Bremen, hvor Christian III havde ment, at den nadverlære, som Albrecht Hardenberg (1510-1574) havde fremført, var tættere på Calvin end på Luther. Tabellen afviste forståelsen af nadverens elementer som tegn (Karlstadt, Zwingli m.fl.), en anabaptistisk og romersk forståelse, mens den calviniske forståelse af en åndelig realpræsens blev omtalt som en position, nogle lærde var uenige i. Imidlertid nævnte Hemmingsen ingen navne her, og tabellen sluttede med den sande forståelse, som er den, der findes i *Confessio Augustana* – udgaven dog uomtalt, hvorved den danske kirke var åben for i det mindste en filippistisk tolkning af nadveren.⁴⁰

38. Niels Hemmingsen. *Commentaria in omnes epistola apostolorum, Pauli, Petri, Judæ, Johannis, Jacobi et in eam, quæ ad Hebræos inscribetur*. Leipzig 1571, her citeret efter Lausten 2013's gennemgang, 105-109.

39. Fx Sommer 2019, men særlig tydeligt Angel 2022, 31-69.

40. Tabellen i H.F. Rørdam 1886, 78-86. Se også Lausten 2013, 115 ff. (illustration s. 120 med optryk af den eneste samtidige udgave, der er bevaret – fundet i den sachske kurfyrst Augustus arkiv i Dresden). Lausten påpeger endvidere, at de senere så vigtige lutherske markører i *Konkordieformlen* om ubikviteten, *manuducatio oralis* og *indignorum* lades uomtalt i Hemmingsens beskrivelse af den sande, lutherske position efter *Confessio Augustana*.

Til fyrstemødet i Naumburg i 1561, som er omtalt tidligere, fik Frederik II Niels Hemmingsen til at skrive en ny latinsk udgave af den danske kirkeordinans med titlen *Confessio et Ordinatio Ecclesiarum Danicarum* (1561, udg. Kornerup 1953). Teksten var i mange henseender en nybearbejdelse af den foreliggende latinske ordinans, men titlen understreger, hvordan denne over for de tyske, protestantiske fyrster skulle præsenteres (Frederik II deltog ikke selv personligt) som den danske kirkes *confessio*. Heri møder vi fx i nadverartiklen en art blandingsform af CA *Invariata* og *Variata*, ligesom bekendelsen udtrykte Danmarks forbindelse med alle protestanter, selvom opfattelserne (altså teologien) på visse punkter kunne afvige (Angel 2022, 41; *Confessio et Ordinatio*, 4; 56f.; 52).

Det samme var tilfældet, da Hemmingsen i 1569 blev bedt om at skrive de såkaldte *Fremmedartikler*, der kunne bruges til eksaminaton af fremmedes religion. På daværende tidspunkt var der på grund af kejserens fremfærd i Holland et vist pres af calviniske flygtninge på Danmark. Heri nævner Hemmingsen ikke *Corpus Philippicum*, men kun *Confessio Augustana*. Igen er det dog uklart, hvilken udgave af CA, der er tale om – og dette på et tidspunkt, hvor det var blevet almindeligt i Tyskland at skelne mellem udgaverne. *Fremmedartiklerne* har tydelig karakter af en art bekendelsesskrift med 25 artikler om troens centrale påstande.⁴¹ De tilrejsende nederlænderes ankomst til København og Malmø havde ført til en frygt for, at der iblandt dem kunne være sakramenterere eller gendøbere, mens calvinisme ikke var noget, der optog kongens efterlysning af et dokument fra Det Teologiske Fakultet til efterprøvelse af sådanne afvigelser fra rigets lære.⁴² Resultatet var *Fremmedartiklerne* (jf. indledning i Rørdam 1867-68). Ifølge den korte indledning slutter artiklerne sig til “den hellige Kirckis Symbola, den Apostoliske, Niceniske, oc Ambrosij” samt “den Ausborgiske bekiendelse”, der som sagt ikke bestemmes nærmere (Rørdam 1867-68, 236): tydeligvis er artiklerne her på linje med Hemmingsens *Confessio et Ordinatio* fra 1561, hvor det samme var tilfældet. Retfærdiggørelse er forensisk forstået og hænger sammen helliggørelse (som sanativ og effektiv), men er ikke sammenfaldende (artikel 9-11). Artikel 7 om lovens brug har ligeledes et sådant filip-pistisk *touch* med sit krav om samtykke om tre brug (“nyttig i trende maader”), og artikel 16 om nadveren, hvor de fremmede afkræves, at “tro Herrens Legeme, som er giffuit for oss, oc hans Blod, som er

41. Artiklerne er optrykt hos Rørdam 1867-1868, 234-243.

42. Dette var helt på linje med et kongebrev af 29. september 1555, der foranlediget af Jan Łaski-sagen i 1553, genbekræftede det tidligere udstedte generelle forbud i et kongebrev (nævnt ovenfor) fra 1553 mod gendøbere, sakramenterere og andre sværmere. Kornerup 1959, 130.

vdgydit for oss, til Syndernis forladelse at være sandelige og visselige tilstæde vdi hans Naderis Sacrament” (240). Der er ikke en bestemmelse af, hvordan Kristus er tilstede, i elementerne eller i handlingen (hvilket er hovedforskellen i artikel 10 mellem CA, *Invariata* og *Variata*). Faktisk står der i den efterfølgende sætning *Fremmedartiklernes* artikel 16, at troen er det afgørende moment i modtagelsen af syndernes forladelse. Den manglende udspecificering af, hvor og hvordan Kristus er tilstede, synes at åbne for, at også CA *Variatas* tale om, at Kristi legeme og blod “exhibeantur” (præsenteres/fremvises) for dem, der spiser Herrens nadver med brød og vin, rummes i den danske definition. Der ydermere brillerer med fraværet af en fordømmelse af dem, der lærer anderledes om nadveren. Igen peger det på CA *Variata*, der netop udelader fordømmelsen af anderledes lære om nadveren. Det gøres i *Fremmedartiklerne* til et krav, at den danske kirkeskik efterfølges i nadverens afholdelse. Denne og andre formuleringer fortæller os, at *Kirkeordinansen*, som regulerede ritualer og praksis, var tæt sammenspunden med selve den sande kristendom i riget. *Fremmedartiklerne* blev optrykt på flere sprog: dansk, latin og tysk, og blev genoptrykt i løbet af det efterfølgende århundrede (1615 og 1643). I 1618 blev de udlagt af landets ledende biskop, Hans Poulsen Resen, som en del af den danske kirkes bekendelse.⁴³

Når vi betragter disse forskellige aktstykker, da er den nærliggende konklusion, at Danmark ved Frederik II i 1580 afviste at tilslutte sig *Konkordiebogen*, fordi den danske konfession allerede var fastlagt og defineret igennem de foreliggende danske kirkeretslige dokumenter. Med andre ord var *Kirkeordinansen* (og måske det for udenlandske læsere rettede: *Confessio et Ordinatio Ecclesiarum Danicarum*), *Nadverstabellen* og *Fremmedartiklerne* rigets de facto konkordiebog, idet de på minimal vis åbnede for maksimal protestantisk teologisk divergens inden for en wittenbergske defineret ramme.

I et svar på et brev fra den hessiske landgreve, Wilhelm IV, i 1581, hvori landgreven havde ytret sig om Jakob Andreaes og “ubikviti-

43. Det skete bl.a. i forbindelse ved mindefesten for Luthers død i februar 1618, hvor borgere i København af fremmed konfession, blev sammenkaldt for at sværge offentligt på *Fremmedartiklerne*. Senere samme år udlagde Resen artiklerne for Sjællands præster på Skt. Hans-landemodet. I 1619 indførtes for præsterne (1625 for professorerne) en skreven konfessionsforpligtelse, at ville elske og fastholde Bibelen, og den lære, som var fremlagt i *Luthers Lille Katekismus*, CA 1530 med *Apolo-gien* “og vor Kirkes øvrige Bøger”, det være sig derfor også *Kirkeordinansen* og *Fremmedartiklerne*. Jf. Kornerup 1968, 160 f. I Resens synodalberetninger i juni 1618 sammenlignes englen i Åb 14,6 med Luther; de fire (døds-)engle nævnt Åb 9,15 med Karlstadt/Müntzer, Zwingli (“Calvinistarum pater”), Servet og Loyola. Disse figurerer giver associationer til *Konkordieformlens* artikel 12, der har næsten samme oplistning.

sterne”, dvs. tilhængere af *Konkordieformlens* lære om Kristi allestedsnærvær i nadveren, skriver Frederik II, at “wir mitt demselbigen Buch [*Konkordiebogen*] nichts wollen zu schaffen haben”. I stedet ville Frederik blive ved den ordning, som hans far, Christian III, havde indstiftet, hans “Kirchen Ordinantz”. Ordlyden peger på, at det er *Kirkeordinansen* fra 1537/39, der her er henvist til. Den heri “verfasten reinen Lehre” skulle ifølge Frederik II være retningsgivende og bestemmende for hans regering. Kongen beskriver i samme brev, hvordan han var gået personligt i brechen for *Kirkeordinansen* som den danske kirkes lærekorpus og derfor brændte de tilsendte eksemplarer af *Konkordiebogen*:

Die beiden gedruckten Exemplaria, so trefflich schon vnd herlich eingebunden, vns vnsere freundliche liebe Schwester, die Churfurstin zu Sachssen [Anna] etc., vnlangst zugeschickt ... auff ein gutt Schorsteinfeur gebracht vnd verbrandt⁴⁴

Episoden blev allerede i samtiden gengivet sådan, at Frederik II havde opbrændt bogen for øjnene af gesandter fra Sachsen.⁴⁵ Handlingen var i overensstemmelse med den danske religions- og konfessionspolitik. Den danske “konfession” var således en juridisk-konfessionel ramme, der formåede at rumme både den retning, som blev til filippismen og reaktionen i form af den sidenhen benævnte lutherske ortodoksi. Samtidig imødekom en sådan, kan vi sige: konfessionel pragmatisme, som afvisningen af *Konkordiebogen* var udtryk for, i høj grad Frederik II’s udenrigspolitik med øje for alliancemuligheder inden for hele protestantismen, dvs. en panprotestantisk position, hvori filippismen kunne være fordelagtig.⁴⁶ Ifølge skandinavisten og militærhistorikeren Pauls Lockharts tese i *Frederik II and The Protestant Cause* (2004) var den danske udenrigspolitik (der dengang også var religionspolitik) mærket af kongens overhængende frygt for et storstilet katolsk angreb på den samlede protestantiske verden. Derfor søgte

44. Frederik II til Wilhelm IV, 8. feb. 1581, i Kornerup 1958, 222-224 og i Feddersen 1925, 276 f.

45. Carsten Bach-Nielsen (1999) har påvist en kilde, der sandsynliggør, at Frederik II brændte *Konkordiebogen* for øjnene af de sachsiske udsendinge og argumenteret for denne handlings samklang med den danske politiske position.

46. Frederik II nærmede sig allerede i 1560 Elizabeth af England. Da spanske tropper gik ind i Nederlandene i 1566, førte det til et hollandsk flygtningepres på Danmark og derfor behovet for en kontrol af tolerabel protestantisme (d.e. *Fremmedartiklerne* 1569). Bartholomæusnatten 24./25. august 1572 styrkede derfor de danske ønsker for en panprotestantisk alliance, mens det omvendt bestyrkede det lutherske Sachsen i, at den habsburgske kejsermagt var værd at alliere sig med. Angel 2022, 42.

han bevidst at etablere en sådan panprotestantisk alliance fremfor at ville lade sig binde til *Konkordiebogen* og dermed resterne af lutheranernes schmalkaldiske forbund (Lockhart 2010).⁴⁷ I den forstand var afvisningen en beskyttelse af et selvstændigt dansk *corpus doctrinae*⁴⁸ og dermed en allianceåben position, både hvad angik teologien og religionspolitikken, sidstnævnte i form af udenrigspolitikken over kejseren (Kornerup 1958, 233).⁴⁹ Hvad der igen var i tråd med forgængeren Christian III's koncentration om wittenbergsk enighed i læren og siden 1544 i en ikke-udfordrende position over for kejserriget i syd.⁵⁰ Eller som *Fremmedartiklernes* fortale definerer enhedsbestræbelsen, der således opretholdtes også efter *Konkordiebogen* forandrede den teologiske situation: At kunne holde fast i læren "som vdi wor kiere Herre Faders ... Regering och til thenne dag vdi wor tid wanfethid [uanfægtet] haffuer werit" (Rørdam 1867-68, 234).

Konklusion

Jeg har i denne artikel vist, hvordan *Konkordieformlen* indførte en autoritetsstruktur i lutherdommen, hvor *Confessio Augustana* i sin uforandrede udgave blev normerende for skriftudlægningen. *Confessio Augustana* kunne validere både Skriftens og Luthers udsagn og/eller blive bekræftet af samme. Dermed førte konkordieteologien lutherdommen ind på et konfessionelt spor, der var et anderledes konfessionsargumentatorisk spor end den mere åbne danske bekendelsesdannelse. Denne bestod af en række forskellige dokumenter,

47. Lockhart anser Frederik II's politik som fejlslagen, fordi det ikke lykkedes at opbygge en panprotestantisk alliance; men anskuet smallere og med øje for den teologhistoriske udvikling var Frederik II's religionspolitik medvirkende årsag til, at det teologiske og videnskabelige liv i Danmark i de første årtier af det 16. århundrede kunne udfolde sig mere frit end ved eksempelvis universiteterne i de lande, hvor *Konkordieformel* og *-bog* blev normgivende og juridisk forpligtende for teologerne.

48. Hvad Sommer 2019 (45) formentlig også mener med sit udtryk om "a local variant of Lutheranism".

49. Hos Kornerup er en række af brevene mellem Frederik II og Elizabeth I fremgår det, at Frederik II ikke vil tolerere reformer eller diskussioner af den danske kirkeordinans.

50. Den danske politik havde siden traktaten i Speyer i 1544 bygget på et fredeligt- og ikke-konfrontatorisk forhold til naboen i syd. Ligesom Frederik I i sin tid bortgiftede sin datter, Dorothea, til den tidligere højmaster i Den Tyske Orden, men efter Prøjsens lutherske reformation nu evangeliske hertug Albrecht for sådan at få nye allierede, forsøgte Christian III at arrangere et ægteskab mellem Frederik (II) og datteren af kejser Karl V's bror, Ferdinand, der blev kejser efter Karl V. Lausten 1977, 201-220.

deriblandt den praktiske kirkeordning i *Kirkeordinansen*, og var den danske kirkes de facto *corpus doctrinae*. Således ville en dansk tilslutning til *Konkordiebogen* risikere at forstyrre såvel udenrigspolitikken (pga. konteksten) som den kirkelige ordning (pga. teologien), som havde været fremherskende og karakteristisk for Christian III's og Frederik II's regeringsperioder. Da Frederik II derfor smed *Konkordiebogen* på en god skorstensild på Antvorskov Slot i 1580, var det altså i overensstemmelse med den danske konfessionelle status, lige så vel som det var en demonstration udadtil af rigets konservative kirke- og udenrigspolitik. Det gav Danmark et anderledes pragmatisk standpunkt end de lutherske stater mod syd, ligesom Danmark på *Konkordiebogens* tid vedblivende var åben over for forhandlinger med reformerte fyrster. Og da religionspolitik og udenrigspolitik på denne tid var sammenspundne størrelser, taler meget for, at det var ønsket om at fastholde på den ene side kontinuitet og på den anden side en vis strategisk pragmatisme i stats- og kirkestyret, der lå bag den danske afvisning af *Konkordiebogen* i 1580.

Litteratur

- Angel, Sivert. 2022. "The Saxon-Danish Controversy over Niels Hemmingsen: The Beginning of Lutheran Orthodoxy in Denmark-Norway?" I *Frühneuzeitliches Luthertum. Interdisziplinäre Studien*, red. Sascha Salatowsky, Joar Haga og Jan-Luca Albrecht, 31-69. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Appold, Kenneth G. 2004. *Orthodoxie als Konsensbildung: Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bach-Nielsen, Carsten. 1999. "En rigtig pinlig historie. Frederik II og Konkordiebogen – endnu engang". I *Ordet og livet. Festskrift til Christian Thodberg*, red. Carsten Bach-Nielsen, Troels Nørager og Peter Thyssen, 104-120. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Barnekow, Kjell. 1940. *Niels Hemmingsens teologiska åskådning. En dogme-historisk studie*. Lund: Gleerup.
- Barton, Peter F. 1981. "Matthias Flacius Illyricus". I *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 4, red. Martin Greschat, 277-293. Stuttgart/Berlin: W. Kohlhammer.
- Bergmann, Lorenz. 1927. *Kirkehistorie I-II*. 4. udg. København: P. Haase og Søns Forlag.

- Campi, Emidio og Ruedi Reich. 2009. *Consensus Tigurinus: Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden – Wertung – Bedeutung*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Deetjen, Werner-Ulrich. 1980. "Concordia Concors – Concordia Discors. Zum Ringen um das Konkordienwerk im Süden und mittleren Westen Deutschlands". I *Bekennntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, red. Martin Brecht og Reinhard Schwarz, 303-349. Stuttgart: Calver Verlag.
- Dingel, Irene. 1994. "Ablehnung und Aneignung. Die Bewertung der Autorität Martin Luthers in den Auseinandersetzungen um die Konkordienformel". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105, 35-57.
- Dingel, Irene. 1996. *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dingel, Irene. 2000. "Flacius als Schüler Luthers und Melanchthons", I: Gerhard Graf, Hans-Peter Hasse m.fl. (red.). *Vestigia pietatis: Studien zur Geschichte der Frömmigkeit in Thüringen und Sachsen*, FS Ernst Kock. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 77-93
- Dingel, Irene. 2014. "Luthers Authority in The Late Reformation and Protestant Orthodoxy". I *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, red. Robert Kolb, Irene Dingel og L'ubomír Batka, 525-539. Oxford: Oxford University Press.
- Dreyer, Rasmus H.C. 2017. "The Changing face of Lutheranism in post-Reformation Denmark". I *Medicine, Natural Philosophy and Religion in Post-Reformation Scandinavia*, red. Ole Peter Grell og Andrew Cunningham, 38-59. . London/New York: Routledge.
- Dreyer, Rasmus H.C. 2018. "Confessio Tetrapolitana. En augsburgsk bekendelse mellem Luther og Zwingli". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 81/3: 205-238.
- Dreyer, Rasmus H.C. 2020. *Hans Tausen mellem Luther og Zwingli. Studier i Hans Tausens teologi og den tidlige danske reformation*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Ertner, Jørgen. 1988. *Peder Palladius' lutherske teologi*. København: Akademisk Forlag.
- Fedderson, Ernst. 1925. *Schleswig-Holstein und die Lutherische Konkordie. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Kirchenlehre*. Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 1/XV. Kiel: Im Selbstverlag des Vereins.

- Frandsen, Henrik. 2013. *Hemmingius in the same world as Perkinsius and Arminius*. Præstø: Grafisk Werk.
- Fremmedartiklerne*, 1867-1868. *Kirkehistoriske Samlinger* 2/IV, red. Holger Frederik Rørdam, 231-243.
- Gassmann, Günther og Scott Hendrix. 2004. *För Kristi skull. Introduktion til de lutherska bekännelserna*. Skellefteå: Artos 2017.
- Hemmingsen, Niels. 1571. *Commentaria in omnes epistola apostolorum, Pauli, Petri, Judæ, Johannis, Jacobi et in eam, quæ ad Hebræos inscribetur*. Leipzig.
- Hägglund, Bengt 1997. "Polemik och dialog: en studie i Johann Gerhards 'Confessio catholica'". I *Teologi för tanken og troen*. Festskrift i anledning av Aksel Valen-Sendstads 65-års-dag 7. maj 1997, red. Karin Christensen, Asger Chr. Højlund og Nils Olav Breivik, 135-146. Århus: Kolon.
- Jacobsen, Lis (red.) 1925-26. *Peder Palladius' danske Skrifter*. Bd. 5. København: Thiele 1925-26.
- Lausten, Martin Schwarz. 1977. *Religion og politik. Studier i Christian III's forhold til det tyske rige i tiden 1544-1559*. København: Akademisk Forlag.
- Lausten, Martin Schwarz. 1987a. *Danmarks Kirkehistorie*. København: Gyldendal.
- Lausten, Martin Schwarz. 1987b. *Biskop Peder Palladius og kirken 1537-1560*. København: Akademisk Forlag.
- Lausten, Martin Schwarz (red.). 1989. *Kirkeordinansen 1537/39. Tekstudgave med indledning og noter*. København: Akademisk Forlag.
- Lausten, Martin Schwarz. 2013. *Niels Hemmingsen. Storhed og fald*. København: Anis.
- Lockhart, Paul. 2010. *Frederik II and The Protestant Cause. Denmark's Role in the Wars of Religion, 1559-1596*. Northern World 10. Leiden: Brill.
- Lyby, Thorkild. 1993. *Vi evangeliske. Studier over samspillet mellem udenrigspolitik og kirkepolitik på Frederik I's tid*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Kaufmann, Thomas. 2016. "What is Lutheran Confessional Culture?". I *Religion as an Agent of Change: Crusades – Reformation – Pietism*, red. Per Ingesman, 127-148. Leiden: Brill.
- Koch, Ernst. 1990a. "Konkordienbuch". I *Theologische Realenzyklopädie*, red. Gerhard Müller, Bd. 19, 472-476. Berlin: De Gruyter.

- Koch, Ernst 1990b. "Konkordienformel". I *Theologische Realenzyklopädie*, red. Gerhard Müller, Bd. 19, 476-483. Berlin: De Gruyter.
- Kolb, Robert 1999. *Martin Luther as Prophet, Teacher, Hero: Images of the Reformer, 1520-1620*. Grand Rapids: Baker Books.
- Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter. Ny norsk oversættelse* v/Jens Olav Mæland (red.). 1985. Oslo: Lunde forlag.
- Konkordienformel, Die i: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. 2014. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014 (BSLK), 1165-1610.
- Kornerup, Bjørn (red.) 1953. *Confessio et Ordinatio Ecclesiarum Danicarum Anno MDLXI Conscriptae*. København: Gad.
- Kornerup, Bjørn 1958. "Danmark og Konkordiebogen". *Kirkehistoriske Samlinger* 7/III-2, 222-224.
- Kornerup, Bjørn 1959. *Den danske Kirkes Historie*. Bd. 4. København: Gyldendal.
- Kornerup, Bjørn 1968. *Hans Poulsen Resen II* (v/Vello Helk). København: Gad.
- Madsen, Erik Munch 1946. *Niels Hemmingsens Etik. En idéhistorisk Studie*. København: Gad.
- Molland, Einar 1976. *Kristne kirker og trossamfund*, dansk udgave v/P.G. Lindhardt. København: Gad.
- Nørgaard-Højen, Peder 2004. *Den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter. Kommentar*. 2. udg. København: Anis.
- Rørdam, Holger Frederik 1868-69. *Kjøbenhavns Universitets Historie*. Bd. 4. København: Den danske historiske Forening.
- Rørdam, Holger Frederik (red.) 1883. *Danske Kirkelove*. Bd. 2. København: Selskabet for Danmarks Kirkehistorie.
- Rørdam, Holger Frederik (red.) 1886. *Aktstykker og Breve. Tillæg til Universitetets Historie fra 1537 til 1621*. København: Den danske historiske Forening.
- Salatowsky, Sascha 2022. "Frühneuzeitliches Luthertum. Anmerkungen zum Wandel einer Konfessionsbeschreibung". I *Frühneuzeitliches Luthertum. Interdisziplinäre Studien*, red. Sascha Salatowsky, Joar Haga og Jan-Luca Albrecht, 9-29. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Sommer, Mattias Skat. 2019. *Envisioning the Christian Society. The Social Thought of Niels Hemmingsen as a Theologica Contribution to Ordering*

Sixteenth-Century Denmark, PhD Dissertation. Aarhus: Aarhus University, Faculty of Arts

Wenz, Günter. 1996. *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Bd. 2. Berlin/New York: De Gruyter.

Forkortelser

BSLK: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. 2014. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014

MBW: Melancthon, Philipp. *Melancthons Briefwechsel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1977 ff.

TRE: *Theologische Realenzyklopädie*. 20 bd. Berlin: Walter de Gruyter, 1977-1990.

WA: Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 73 bd. Weimar: Herman Böhlau Nachfolger, 1883-2009.

Den Nikænske Bekendelse og homoousien

– en kommunikationsteologisk udlægning

Lektor, dr.theol. Carsten Pallesen,
Københavns Universitet

Abstract: This article discusses the Nicene Creed with special regard to the concept of *homoousios* (*consubstantiation*), which Jean-Luc Nancy recently has claimed to be *the* defining moment of Western philosophy and the self-deconstructive dynamic of Christianity. While Adolf Martin Ritter, Pier Franco Beatrice, Christopher Stead, Heinrich Dörrie, Eberhard Jüngel, Thomas F. Torrance, and others provide theological and historical accounts of the Nicene Creed, this article explores a possible contemporary philosophical interpretation of the Nicene *homoousios* as the concept of the “concept” in Georg Wilhelm Friedrich Hegel’s *Science of Logic*. Michael Theunissen’s social philosophical reconstruction of the Hegelian “concept” as a theory of *communicative freedom* articulates the strong identity of the self and the other as two distinct moments implied in the Johannine word: “for God is love” (1 John 4, 7). The *homoousios* should be construed as the unity of freedom and love beyond indifference (*Gleichgültigkeit*) and dominance (*Herrschaft*) in Hegel’s critical account of metaphysics. *Homoousios*, then, is the normative ideal and signature of modernity, which in Hegel’s philosophy of the Spirit indicates the movement of the concept from substance to subjectivity as the self-movement of divine love.

Keywords: *homoousios* – deconstruction – The Nicene Creed – subjectivity – communicative freedom – G.W.F. Hegel

Den følgende indledende dogmehistoriske redegørelse for *homoousios*-begrebet skal begrunde tesen om, at *homoousios* er en kommunikativ transformation eller dekonstruktion af det græske begreb for substans (*ousia* = væsen), som var kernen i al antik tænkning. Således indvarsler *homoousios* den strid om metafysikken, der har stået i centrum for det tyvende århundredes hermeneutik, teologi og religionsfilosofi. I det følgende undersøges *homoousios* som en åben figur, der ifølge den franske filosof Jean-Luc Nancy er Vestens signatur.

Denne tese kvalificeres gennem den tyske filosof Michael Theunissens fortolkning af Georg Wilhelm Friedrich Hegels begrebslogik. Begrebslogikken bærer ifølge Theunissen på en teologisk motiveret etisk bestemt teori om kommunikativ frihed, hvor andetheden, nærmere bestemt den andens frihed, er konstituerende for subjektiviteten

(Theunissen 1978, 433-471). *Homoousios* kan følgelig udfoldes som “begrebets begreb” i en moderne Hegel-inspireret religionsfilosofi.

Den således beskrevne vending fra essens (*ousia*) til relation (*homo-ousia*) har i vid udstrækning været udgangspunktet for treenighedslærens renæssance i den dialektiske og post-dialektiske teologi. En vifte af teologer fra Øst til Vest, fra Karl Barth til Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, John Zizioulas, Eberhard Jüngel, Wolfhart Pannenberg og Jürgen Moltmann har genopdaget treenighedslæren for nogles vedkommende ud fra Hegels åndsfilosofi (Emery og Levering 2011, 8). På den baggrund er Hegels rekonstruktion af kristendommens begrebslogiske infrastruktur et centralt holdepunkt for spørgsmålet om den Nikænske Bekendelses aktualitet, der kun kan afgøres gennem en systematisk rekonstruktion, der igen kun kan være et bud på den mest produktive nutidige udlægning. Umiddelbart er denne interesse motiveret af den nøglerolle Jean-Luc Nancy tildeler homoousien, og som han kalder “hjertet i kristendommen”.

Homoousios – indledende bestemmelser

Med Nikænum (N) – eller den Nikæno-konstantinopolitanske Bekendelse (NC) – fra det fjerde århundrede (325/381) indføres begrebet *homoousios* for at udtrykke forholdet mellem de guddommelige personer i treenigheden.¹

Om Sønnens forhold til Faderen siges det i den anden trosartikel: “... én Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Søn, som er født af Faderen før alle tider, Gud af Gud, lys af lys, sand Gud af sand Gud, født ikke skabt, *af samme væsen som* Faderen, ved hvem alt er skabt ...”.² I NC siges det samme med andre ord om Åndens forhold til Faderen og Sønnen. Således kan *homoousios* betragtes som det begreb, der afgrænser legitime udsagn om det guddommelige selvforhold fra illegitime. I det fjerde oldkirkelige bekendelsesskrift, Symbolum Chalcedonense, bruges termen *homoousion* to gange om Jesus Kristus, Sønnen, “[...] i guddommeligheden *af samme væsen* som Faderen og i menneskeligheden *af samme væsen* som vi, i alle ting ligesom vi dog uden synd’ (Hebr 4,15) [...]” (Nørgaard-Højen 2000, 19).

Homoousios er her ikke et begreb i gængse antikke betydninger, men et metabegreb, der ombesætter allerede kendte begreber og fore-

1. “Nikænum” bruges i det følgende på linje med Thomas F. Torrance (1995) som fællesbetegnelse for både N og NC som slutstenen på den forudgående proces blandt de nikænske fædre.

2. Nørgaard-Højen 2000, 15 (kursiv tilføjet her og i det følgende citat).

stillinger. Hvordan dette nærmere skal forstås, er forbundet med vanskeligheder, bl.a. sproglige. *Homoousi* er en fordanskning af det sammensatte tillægsord *homo-ousios*, hvis grundbetydning ifølge Christopher Stead er “extremely elusive” (Stead 1977, 242) og afledt af “the elastic term *ousia*” (Stead 1977, 214). *Homoousios* betegner *væsensenheden* mellem Faderen og Sønnen til forskel fra det *væsenlignende* (*homoiousios*) eller slet og ret fra lighed, *homoios* (Ritter 1978, 709).

Når homoousien i det følgende skrives i bestemt form ental er det ikke for at hypostasere *homoousios* som en fjerde person (hypostase) på linje med Fader, Søn og Ånd, men for at fremhæve og karakterisere *relationen* mellem disse som den definerende distinktion, hvormed Nikænum kvalificerer de indre trinitariske relationer og bevægelser: *skabe, føde, udgå, modtage*. Med moderne begreber kan homoousien betragtes som kristendommens *differentiale* og således lægge op til en differential-dogmatik, der ifølge Niklas Luhmann ville være et alternativ til moderne opfattelser af dogmatik som fundamentalteologi.³

Vanskeligheden ved at fastlægge homoousien som et stabilt begreb understreges af moderne opslagsværker. I det 38 bind store opslagsværk *Theologisches Realenzyklopädie* leder man forgæves efter *homoousios*. Homoousien behandles her under “Arianismus” (Ritter 1978, 705-719). Ifølge artiklen “Homoousios” i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* – en halv spalte klemt inde mellem “Homöismus” (2 spalter) og “Homosexualität” (7 spalter) – er adjektivet *homoousios* formentlig overtaget af de nikænske fædre fra gnostiske og manikæiske tekster og fra den filosofiske sprogbrug hos Plotin (Brennecke 1998-2005, 1882-83).

Ordets oprindelse og betydning er ifølge Brennecke fra første færd kontroversiel. Først fra anden halvdel af det fjerde århundrede vandt *homoousios* status som den nikænske teologis kernebegreb. *Homoousios* fastslår væsens-*enheden* mellem Fader og Søn overfor *homoiousios*: den af Origenes inspirerede og senere arianske udlægning, som kun anerkender en udvendig *lighed* mellem Fader og Søn, men ikke en inderlig *enhed*.

3. Luhmann 2000, 345-346. Differentiale betegner en styringsanordning i forhjulstrukne køretøjer, der tillader, at hjulene kører med forskellige hastigheder, når bilen drejer. Med begrebet “differentialdogmatik” spiller Luhmann også på differentialregning og algoritmematematik, som er grundlaget for digitaliseringsteknologier. Dogmatik som “differentiale” ville medreflektere dogmernes anden side: andre dogmer eller ingen dogmer (s.st.).

Homoousios mellem teologi og filosofi

Homoousios afgrænser sig fra primært to alternative muligheder for at bestemme forholdet mellem Fader, Søn (og Ånd), nemlig henholdsvis 1) som en *rangorden* (Ritter 1978, 714) ud fra forudsætningen af en vertikal orden, "Gott – Logos – Geist – Engel – Menschen" (Ritter 1978, 697) og 2) som en adskillelse mellem Faderen som den eneste uskabte og Sønnen som skabningens højeste punkt og dermed ikke *af samme væsen* som Faderen (Ritter 1978, 700-702). Mens arianismen vandt betydelig resonans og udgjorde forgrunden for den nikænske læredannelse, lå den platoniserende rangorden overalt som den mere grundlæggende udfordring for den tidlige kirke.

Nikænum introducerer med *homoousien* et begreb, der ikke har terminologisk hjemmel i den bibelske og forudgående liturgiske sprogbrug, men redefinerer en række gængse ikke-bibelske begreber og forestillinger om Gud, sjælen og verden, som truede med at splitte kirken (arianisme og platonisme). Disse krævede en afklaring i en proces, som først blev endeligt fastlagt i den nikæno-konstantinopoli-tanske bekendelse i 381 og kun efter mange diskussioner og koncilier alment accepteret (Stead 1977, 242-266; Ritter 1978, 713; Torrance 1995, 116-145).

Over for platoniserende spekulationer imødegår *homoousien* på filosofiens niveau en forflygtigelse af den liturgiske og bibelske artikulation af Gud som en trestemmig kommunikation, som ifølge Carl Andresen er det oprindelige udgangspunkt for den efterfølgende begrebslige udformning af treenigheden og herunder af personbegrebet (*hypostase*) (Andresen 1961, 52). Således kan Nikænum tages op som en rehabilitering af det bibelske og liturgiske udgangspunkt for treenigheden, som var blevet trængt i baggrunden af platoniserende spekulationer, og som primært artikuleres i Salmernes Bog, det mest citerede skrift i Det ny Testamente og hjertet i den kristne gudstjeneste.⁴ "Trinitet" optræder således ifølge Günter Bader "... sobald die göttliche Stimme nicht nur ein-, sondern vielstimmig gedacht werden muss, und nicht nur vielstimmig nach aussen, sondern vielstimmig in sich" (Bader 2009, 387).⁵ Nikænum aftegner en vej fra den naive

4. For Gregor af Nyssa og Basilius af Caesarea spillede Salmernes Bog en hovedrolle. Se hertil Bader 2020, 19-25.

5. "...så snart den guddommelige stemme ikke blot skal tænkes en-, men fler-stemmig og ikke kun flerstemmig udadtil, men flerstemmig i sig selv." [tyske citater gengives i fodnoter i forfatterens egne oversættelser; citater på engelsk oversættes kun undtagelsesvist].

liturgiske og eksegetiske forståelse af treenigheden til den teologiske begrebsliggørelse heraf.⁶

I den senere teologiske refleksion over den indretrinitariske kommunikation bliver asymmetrien mellem Fader, Søn og Ånd og forskellen mellem personernes distinkte funktioner ikke ophævet af, at personerne, som de nikænske fædre betegner som *hypostaser* (Agamben 2011, 59-60), samtidig hævdes at være *af samme væsen*; tværtimod skærpes hypostasernes indre gensidige andethed og relative selvstændighed.

Nikænum er ifølge Torrance kirkens svar på den antikke græsk-romerske verdens gennemgående dualistiske tanke sæt (Torrance 1995, 273-76). Hos Origenes og i den aleksandriniske skole udgjorde det skarpe skel mellem den fysiske og den intelligible verden en intern teologisk udfordring (Torrance 1995, 275), som i det fjerde århundrede manifesterer sig i den arianisme, som blev den afgørende teologiske og politiske udfordring til kirkens og kristendommens enhed. Ifølge Torrance opfattede arianismen forholdet mellem Sønnen og Faderen ud fra den guddommelige vilje som et rent eksternt og moralsk bestemt forhold og således ikke som det indre selvforhold i den ene guddommelige væren (Torrance 1995, 277). Tilsvarende opfattede arianismen forholdet mellem Kristus og kirken som en ekstern og moralsk relation og følgelig kirken som "the voluntary association of like-minded people" (Torrance 1995, 277). Heroverfor hævdede den nikænske teologi med homoousi-begrebet det indre forhold mellem Faderen og den inkarnerede Søn som iboende Guds evige væren og ikke en ydre skabt eller moralsk relation (Torrance 1995, 278).

Homoousios varetager således ifølge tesen i nærværende artikel udlægningen af det guddommelige væsens sociale og kommunikative infrastruktur, som begrebet afgrænser fra en række antikke alternativer, og som i dag kan tages op under inspiration fra Hegels åndsfilosofi og nutidige teologiske, hermeneutiske, dekonstruktive og systemteoretiske begreber om sprog og kommunikation. De kappadokiske fædre, Gregor af Nazianz og Gregor af Nyssa, leverer således ifølge Agamben det teologiske paradigme for Hegels dialektik (Agamben 2011, 59).

6. Ifølge Ritter fuldbyrder homoousien et brud med den tidligere naive overtagelse af den antikke logos- og værenstænkning som fortolkning af det kristne kerygma (Ritter 1978, 709). Der kan således med vor tids begreber tales om en dekonstruktion af metafysikken, i hvilken homoousien avancerer fra at være en eksegetisk hjælpekonstruktion til at blive kristendommens og kirkens definerende distinktion både i Øst og Vest.

Kanoniseringen af *homoousios*

Vejen fra *ousia* til *homoousios* er, som det er fremgået, frugten af den teologiske udvikling i Østen i det fjerde århundrede. På koncilet i Konstantinopel i 381 blev Nikænum fra 325 udvidet og alment anerkendt som “one authentically ecumenical Confession of Faith” (Torrance 1995, 2, 336) og har siden været definerende for kirken før og efter det store skisma, kirkens spaltning i Øst og Vest i 1054 og før og efter Reformationen i Vesten.

I Nikænum fastslås Sønnens og Åndens sande guddommelighed på linje med Faderen med det hertil udviklede begreb om *homoousios*. Begrebet bliver hos Athanasius omgærdet med den største forsigtighed (Stead 1977, 260-66). *Homoousios*-begrebets før-kristne elastiske og undvigende karakter bevares og forstærkes ifølge Stead i den teologiske brug i Nikænum: “The notions of sameness and of substance are so extremely elusive that even if we could establish a clear conceptual scheme of possible meanings, it might fail to clarify the actual developments” (Stead 1977, 242). Den nikænske brug af *homoousios* er således ifølge Stead den mest undvigende og vage (*evasive*) (Stead 1977, 247-48) og synes at række fra en nærmest metonymisk berøring til en intim inderliggjort væsensenhed. Elasticiteten i Athanasius’ anvendelse af begrebet korrigerer ifølge Stead en rationalistisk fejllæsning af homoousien som et prædikat, der tilskrives et subjekt, men overser betoningen af “shared or communicated life and light and being” (Stead 1977, 266).

Hvad der med den nikænske lære om *homoousios* siges om Sønnen “called for a corresponding formulation of the doctrine of the Spirit, and that is what was given succinct creedal expression at the Council of Constantinople” (Torrance 1995, 9). I det nikænske begreb om *homoousi* finder Athanasius nøglen til enheden i treenigheden (Torrance 1995, 302-313). Hermed udvikler Athanasius læren om den fuldstændige gensidige gennemtrængning eller “coindwelling relations between the Father, the Son and the Holy Spirit ... This carried with it a revised conception of *ousia* ...” (Torrance 1995, 10). Homoousien indebærer en *revision* af det gængse begreb om *ousia* (substantia), som var grundbegrebet i den filosofiske metafysik fra Platon og Aristoteles (se Stegmaier 1977). Homoousien indebærer således en dekonstruktion (eller *destruktion*) af *ousia*-metafysikken som grundlag for teologi, ontologi, epistemologi og logik.

I det følgende videreføres den begrebshistoriske bestemmelse af *homoousios* ud fra en moderne dekonstruktiv og hermeneutisk forståelsehorisont, som Nancy eksplicit har foreslået, og som nærværende bidrag udfolder ud fra en kommunikationsteoretisk fortolkning af

Hegels begrebslogik og dens teologiske baggrund hos Michael Theunissen. Dette greb skal afklare, i hvilken forstand homoousien er et "begreb" i Hegels betydning, der indeholder en uophævelig dynamisk andethed, som Theunissen kalder "Veränderung" (Theunissen 1978, 237-243), og hvorledes dette begreb om begrebet lader sig fastholde og udfolde hermeneutisk og kommunikativt.

Homoousiens aktualitet?

Homoousios tegner således omridset af en ny tankeform og virkelighedsforståelse, der kan tages op i lyset af Hegels tænkning og af paradigmer i vor egen tids tænkning og videnskab, herunder ikke mindst i teologien. I en vestlig protestantisk tradition har treenighedslæren eksempelvis hos tænkere som Melanchthon, Kant og Schleiermacher været trængt i baggrunden som en med Kants udtryk "*fürs Praktische*" overflødig forestilling (Se Jüngel 2006, 24).

Med genopdagelsen af korsdødens betydning for gudsbegrebet i den reformatoriske teologi, som har fundet sted i det 20. århundredes protestantiske teologi, er treenighedslæren igen sat på dagsordenen, eksempelvis hos Eberhard Jüngel, der peger på treenighedslærens saglige og historiske oprindelse i "Wort vom Kreuz" (Jüngel 2006, 24). Treenigheden tages op som en udfoldelse af "ordet om korset" i en pointeret anti-metafysisk teologiforståelse på linje med samtidens filosofiske destruktion af metafysikken fra Hegel til Nietzsche og Heidegger. I kølvandet på navnlig Karl Barth har der siden 1950'erne været udfoldet en række systematiske rekonstruktioner af den oldkirkelige læreudvikling (Torrance 1995; Jüngel 2006), som understøttes af en vifte af teologihistoriske studier (Ritter 1978, Stead 1977, Dörrie 1976).⁷

Samtidig må treenighedsteologiens genkomst ses i lyset af en række paradigmeskift i filosofi, logik og videnskabsteori, hvor selvreferentielle metoder og teorier er blevet introduceret som eksempelvis kommunikationsteori, hermeneutik og systemteori. Orienteringen ud fra sprog, medier og kommunikation har transformeret traditionelle kriterier for logik og for teorier om Guds evige uforanderlige væren (Jüngel 2006, 23-34) og frilagt en ikke-metafysisk socialfilosofisk fortolkning af treenigheden som et kommunikativt fællesskab.

For disse nybrud har Hegel spillet en nøglerolle. I forlængelse af nyere udlægninger af Hegels logik og åndsfilosofi kan treenigheds-

7. Se i tillæg til Ritter og Stead også Dörrie 1976, 21-42.

læren tages op som det guddommelige selvforholds hermeneutik, hvor selv-forandring og andethed er konstituerende for selvet. I værket *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik* (1978) udfolder Michael Theunissen som nævnt spillet mellem selvet og den anden i selvforholdets hermeneutik i en socialfilosofisk teori om “kommunikativ frihed”, der har sit normative ideal i enheden af kærlighed og frihed, som manifesteres i den kristne åbenbaring. Inkarnationen som det absoluttes fremtræden i sin ekstreme andethed: gud-mennesket Jesus Kristus (Theunissen 1978, 37-62, 433-471; Grøn 2019, 47-61).⁸ Den kommunikative rekonstruktion af Hegel udelukker ifølge Theunissen en rehabilitering af den metafysiske teologi, som Hegels begrebslogik mistænkes for at medføre. Når den kristologiske forudsætning for begrebslogikken negligeres, hvad der snarere er reglen end undtagelsen, bliver logikken hverken filosofisk eller teologisk relevant.

Det hegelske *som*

Homoousien som formel for den guddommelige enhed i treenigheden kan anskues som modellen og det normative ideal for den menneskelige og sociale identitet, andethed og enhed i Hegels filosofi. Således forstået er *homoousios* kriterium for kritikken af forvrængede, ufrie selvforhold og fremmed-relationer, der med Hegel kan angives som beherskelse og ligestyldighed. Hegels logik udformer en gennemgribende fremstilling og kritik af Vestens metafysik som forskellige former for beherskelses- og ligestyldighedsrelationer ud fra en teori om kommunikativ frihed, hvormed Michael Theunissen som nævnt søger at oversætte den teologiske kerne i Hegels logik (Theunissen 1978, 42-46).

Homoousios indvarsler en selvreferentiel tankeform, der konkretiserer selvforholdet gennem selvets andet i en – med Paul Ricœur – empatisk betydning af *som* i det dobbelte kærlighedsbud “*som dig selv*” og omvendt: “*En selv som en anden*”:

Oneself as Another suggests from the outset that the selfhood of oneself implies otherness to such an intimate degree that one cannot be thought without the other, that instead one passes into the other, as we might say in Hegelian terms. To “as” I should like to attach a strong meaning,

8. For en diskussion af Theunissens udlægning af Hegels logik kan henvises til Fulda m.fl. 1980 og Wind 1998, 188-92, 280-83.

not only that of comparison (oneself similar to another) but indeed that of an implication (oneself inasmuch as being other) (Ricoeur 1992, 3).

At “den ene går over i den anden” er den hegelske grundtanke i det spørgsmål om selvet *som* en anden, som Ricoeur stiller i sin filosofiske hermeneutik. Spørgsmålet om selvet reflekteres gennem en flerhed af former for andethed, som kroppen, samvittighedens stemme og den anden person udgør i den fænomenologiske analyse.

Ricoeur-citatet angiver, hvorledes Hegels begrebslogik udgør et pejlemærke for den følgende nutidige udlægning af homoousien som begrebets “begreb”, der følger Michael Theunissens teologiske rekonstruktion af Hegels logik. Således forstået indikerer homoousien en bevægelse fra substans til subjekt, som Hegels åndsfilosofi programmatisk aftegner, dvs. bevægelsen fra *ousia* til *homoousios*. Åndens liv er således begrebets *bevægelse*. Fordoblingen i udtrykket “begrebets begreb” henviser til bestemmelsen af begrebet som sandhedens *bevægelse* af sig selv og i sig selv: “Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst” i Hegels *Die Phänomenologie des Geistes*.⁹ I Hegels logik udtrykkes sandhedens selvbevægelse i spillet mellem noget og noget andet som en for-andring af begge momenter, det samme såvel som det andet, i en “dobbelt fordobling”, som Theunissen betegner med kunstordet *Veränderung* fremfor blot *Veränderung* (Theunissen 1978, 237-243; se hertil Grønkjær 2021, 298).

Homoousios som kristendommens selv-dekonstruktion

Den nikænske trosbekendelses aktuelle mening kræver mod til at tænke videre med og ud over det allerede forelagte, det bogstavelige og historiske, for at genfinde ånden i bogstaven, som Luther gør gældende i sin kritik af treenighedslæren. Mens treenigheden på Arius’ tid var levendegørende ånd, var den på Luthers tid blevet et dræbende bogstav. På Arius’ tid var treenigheden uforståelig for de fleste og *derfor*, hævder Luther, var den levende ånd, mens treenigheden i dag er blevet “forståelig” for alle, hvorfor den ifølge Luther et blevet et dræbende bogstav, der skal gentænkes og reformuleres (Ebeling 1978, 83). For i dag at modvirke en trivialisering af homoousien skal den ifølge denne logik i en specifik forstand blive uforståelig på den måde, som Hegels begrebslogik er uforståelig, og som Gud i en vis forstand

9. “Sandheden er bevægelsen af sig selv i sig selv” (Hegel 1969, Bd 3, 47). Jf. Hugler 2002.

selv først må blive uforståelig for at kunne blive forstået på ny. Gud må først blive en dæmon, før han kan blive en Gud for os (Jünger 1982, 155-158). Det er den anstrengelse eller negativitet, Hegel kalder begrebets arbejde, som en vifte af teologer og filosoffer har taget op. En af disse er den franske filosof Jean-Luc Nancy:

It is well known that the heart of Christian theology is obviously Christology, that the heart of Christology is the doctrine of incarnation, and that the heart of the doctrine of incarnation is that of *homoousia*, consubstantiality, the identity or community of being and substance between the Father and the Son. This is what is completely unprecedented about Christianity (Nancy 2005, 219; 2008, 251).

Nancys tese kan forekomme ovovet i betragtning af, at *homoousios* oprindeligt blev betragtet med mistænksomhed som et fremmedlegeme uden fortilfælde eller belæg i kirkens liturgiske eller bibelske sprog.¹⁰ Ifølge Pier Franco Beatrice skal ordets før-kristne brug endog søges i hermetiske kilder som Hermes Trismeghistos. Dertil kommer, at ordet ifølge Euseb af Caesarea blev indføjet i Den nikænske Bekendelse på foranledning af Kejser Konstantin, der selv var glødende tilhænger af arianismen (Beatrice 2002, 264-269).

Homoousien er ikke desto mindre ifølge Nancy den afgørende teologiske arv fra det fjerde århundrede, der siden har udfoldet sig som Vestens særegne dynamik, og som er hjertet i dekonstruktionen: "My hypothesis is that the gesture of deconstruction ... is only possible within Christianity ..." (Nancy 2008, 148). Med denne tese åbner Nancy en diskussion om dekonstruktionens kristne herkomst og rækkevidde.¹¹ Dekonstruktionen eller kristendommen er ifølge Nancy intet mindre end Vestens signatur, der træder frem i Vestens afsked med kristendommen, som ifølge Nancy karakteriserer globaliserings situation.¹²

10. Betydningen og herkomsten af *homoousios* – et af de vigtigste ord i den kristne teologi – er fortsat omstridt i forskningen (Jf. Beatrice 2002, 243).

11. Med begrebet "dekonstruktion" henviser Nancy til en vending i filosofien i det tyvende århundrede, der knytter til ved Luthers prægning af begrebet *destructio* og ved navne som Pascal, Hegel, Kierkegaard, Marx, Heidegger og Derrida (Nancy 2008, 142). Ifølge Jacques Derrida er dekonstruktionen en forskydning af Luthers *destructio* (Derrida 2005, 60). Hvis en dekonstruktion af kristendommen er mulig, ville den ifølge Derrida skulle begynde med at frigøre sig fra "a Christian tradition of *destructio*" (s.st.). Heroverfor peger Nancy på dekonstruktionens kristne mulighedsbetingelse.

12. Hvorfor Nancy her taler emphatisk om Vesten, når *homoousia* er en intellektuel arv, der blev overdraget fra Østen (det vil sige den græske kristendom), skal ikke ud-

Hermed tager Nancy indirekte afsæt i Hegels begreb *Aufhebung* (Nancy 2008, 143; 150).¹³ Mere direkte tager Nancy afsæt i kristendommens proklamatoriske struktur, det bibelske ord, som er mulighedsbetingelse og kriterium for kirken og dens lære (Nancy 2008, 150). Nancys tese om kristendommens selv-dekonstruktion ligger på linje med Rudolf Bultmanns afmytologisering af det kristne budskab. Ifølge Paul Ricœur er Bultmanns afmytologisering en ny brug af hermeneutikken “which is no longer *edification*, the construction of a spiritual meaning on the literal meaning, but a boring under the literal meaning, a *de-struction*, that is to say a de-construction” (Ricœur 2011, 384).¹⁴ I Ricœurs tekst identificeres den hermeneutiske “destruktion”, Luthers udtryk, som Heidegger viderefører, med udtrykket “de-konstruktion” som en parallel til Bultmanns afmytologisering. Begge underminerer en “opbyggelig” restaurationshermeneutik i en betydning, der kan henføres til Schleiermacher og den tyske historiske skoles hermeneutik: historismen (Se hertil Gadamer 1990, 201-246).

Proklamation og selv-destruktion

Den kristne selv-de(kon)struktion drives ifølge Nancy af det nytestamentlige budskab, proklamationen, som en særlig talehandling, hvor talens mening og sandhed ikke beror på en viden eller tanke, der kan identificeres uafhængigt af talen. Forkyndelsens indhold, *das Dass*, er den forkyndte Kristus, ikke *das Was*, dvs. den historiske Jesus (Møller 2019, 219). Således tager kristendommen ifølge Nancy sin begyndelse i åbenbaringen forstået som frilæggelse eller åbning og ikke eksempelvis i en lære, bestemte forestillinger, myter eller teorier om mennesket, Gud eller verden (Nancy 2008, 149; 156-57).

Evangeliet er ifølge Nancy intet andet end denne *åbning*, som både er kristendommens begyndelse og ende (Nancy 2008, 150). Det proklamerede er selve proklamationen, og “that someone lived his life in such a way that he proclaimed” (s.st.). De fire evangelier si-

foldes her. Ifølge Ritter er nikæneren biskop Ambrosius i Milano, Augustins lærer, den centrale forbindelse mellem Øst og Vest (Ritter 1978, 716).

13. Hegels begreb om “ophævelse” trækker på Luthers tyske oversættelse af det paulinske begreb *katargein* med dobbeltbetydningen “sætte ud af kraft” og “gøre gældende” (Rom 3,31). Troen *stadfæster, opfylder* og *ophæver* loven. Hegel bruger Luthers oversættelse som “foundation for his dialectics!”, jf. Agamben 2005, 99.

14. “Korsets dårskab” *dekonstruerer* mytologien, idet den frilægger den sande forargelse (Ricœur 2011, 386).

ger (næsten) “intet”, men er selve proklamationens skema (*das Dass*) eller “Evangl.”. Som Nancy skriver: “What is Christianity? It is the Evangl. What is the Evangl.? It is what is proclaimed, and not its texts” (ibid.). Det bemærkelsesværdige er ifølge Nancy “... the fact that this almost nothing, this bit of writing, is the *Aufhebung* of all prior *biblia* ...” (s.st.).

Den proklamatoriske kerne *dekonstruerer* nærmere bestemt sig selv som bestemte religiøse og moralske forestillinger, narrativer, hierarkier og strukturer, ja endog som et ord, der beskæres til “Evangl.” Således er kristendommen slet og ret *destruktion* af den opbyggelige udlægning af det bibelske ord under lovens fortegn, og i den forstand er kristendommen selv-dekonstruerende. Homoousiens funktion er ifølge Nancy at frilægge evangeliet fra og i den opbyggelige hermeneutik, som det er indlejret i. Homoousien må derfor nødvendigvis fremstå som en stødende og uforståelig anti-hermeneutik, der med Paulus (1 Kor 1-2) demarkeres som dårskab, paradoks, absurditet.

Homoousien kan udlægges som den kristne proklamationens “skema”, i en betydning, som Kant har præget, men som Ricœur i en forskudt form tager op i religionsfilosofien, eksempelvis i “Naming God”, hvor Navnets “skematisme” angiver reglen for den religiøse kommunikation, hvorved den afgrænser sig fra andre beslægtede, eksempelvis poetiske, etiske, politiske, filosofiske eller videnskabelige diskurser (Ricœur 1995, 233). Skematismen indikerer en særlig form for indirekte kommunikation, en talehandling, der taler uden at sige noget. Således åbenbares Guds navn for Moses, idet det samtidig unddrager sig.

På den baggrund kan den religiøse kommunikation generelt beskrives som en dobbeltbundet tale. Dette gælder i særdeleshed ifølge Søren Kierkegaard for det bibelske ord, som han i *Frygt og Bæven* med henvisning til Bjergprædikenen karakteriserer som en ironi, der tjener til “at skjule det Bedre” (SKS, bd. 4, 199-200), og således foreslår han her at forstå Abrahams svar til Isaak, “Hans Svar til Isak har Ironiens Form, thi det er altid Ironi, naar jeg siger Noget, og dog ikke siger Noget” (SKS, bd. 4, 206).¹⁵

I forlængelse af det bibelske ords dobbeltbund, kan homoousien ud fra Niklas Luhmann tages op i en moderne kommunikationsteoretisk forståelse som den nikænske specifikation af religionens “kode”: transcendens/immanens, som Luhmann betragter som Sinaj-åbenbaringsens transformation af skriftløse, orale ritualbaserede religioner til en religion, der bygger på alfabetskriften, som han med henvis-

15. Se også denne figur i talen om “Synderinden”, der gør noget, ødsler, uden at gøre noget og således faster uden at faste (SKS, bd. 12, 270-269).

ning til blandt andre Jan Assmann tilskriver den “mosaiske distinktion”. (Luhmann 1989, 271 og 2000, 53-114).¹⁶ Ifølge Luhmann åbner religionens sondring mellem det dennesidige og det hinsidige et spillerum for “imaginære realitetsfordoblinger”, som adskiller sig fra den filosofiske fordobling af virkeligheden, som er overdraget fra den antikke filosofi, og som netop *ikke* er knyttet til skriften eller kommunikationen, men til ideer, mathemer, former og begreber, der netop har distanceret sig fra sproget som mellem menneskelig tale og kommunikation (Luhmann 2000, 63-64).

I den jødiske og kristne religion er Den hellige Skrift den eneste, ufejlbarlige og kommunikativt forpligtende spejling af virkeligheden. Skriftens ufejlbarlighed skærper spændingen mellem “bogstav og ånd” (2. Korinterbrev 3,6). Udvidelsen og begrænsningen af dette spillerum karakteriserer Luhmann som et *konspirativt* forhold mellem kommunikationens performative og dens konstative funktioner.

Den religiøse teksts kommunikative virkning, dens overbevisningskraft og evne til at danne den religiøse bevidsthed, beror ifølge Luhmann ikke på argumenterne (på det konstative, kognitive indhold), men på “einer Art konspirativen Verhältnis seiner performativen und seiner konstativen Funktionen [...] ‘Dekonstruktion’ ist nichts anders als ein Aufweis dieses Doppelspiels” (Luhmann 2000, 329).¹⁷

Det “konspirative” dobbeltspil identificerer Luhmann nærmere med Helligåndens funktion, “als ein Ergriffensein *und* als Beobachtung dieses Ergriffenseins, in einem aussergewöhnlichen Zustand der durch ihn ergriffenen Personen, der sich in wirren Reden (Zungereden) *und* in der öffentlichen Sichtbarkeit dieses Geschehens äussert” (Luhmann 2000, 329).¹⁸ Ånden skelner ikke mellem information (konstativ) og meddelelse (performativ): “Er kommuniziert in der Form der Unverständlichkeit der Kommunikation, die aber eben in

16. Koden giver mulighed for at kommunikere ubesværet om en ellers uigennemsigtig “empirisk” immanens. Den religiøse kommunikations uhæmmede karakter (f.eks. beretninger om undere og mirakler) ville dog miste sin alvor, hvis den ikke samtidig indefra var underlagt en ‘kunstig begrænsning’ i form af regler, riter, dogmer og tider, steder og roller (autoriserede shamaner, profeter og præster), som det ses i tidlige religionsformer, og som i den bibelske religion radikaliseres og generaliseres som verdensafkald og askese (Luhmann 1989, 271). Religionen uddifferentieres gennem et dobbeltspil af udvidelse og indskrænkning (ibid.).

17. “et slags konspirativt forhold mellem dens performative og konstative funktioner [...]. ‘Dekonstruktion’ er intet andet end påvisningen af dette dobbeltspil.”

18. “Som en grebthed *og* som iagttagelse af denne grebthed i en ekstraordinær tilstand hos de grebne personer, der ytrer sig i en dunkel tale (tungetale) *og* i denne hændelses offentlige synlighed.”

der Form der Unverständlichkeit als seine Gegenwart verständlich ist" (ibid.).¹⁹

Åndens konspirative aktivitet kan appliceres på den nikænske *homousios* som en på skriften forpligtet "imaginær realitetsfordobling", en begrebsdannelse, der i sig indeholder fordoblingen eller dobbeltbunden i form af præfikset "homo-", der destabiliserer *ousia*, identiteten af det samme, og tilsvarende dekonstruerer talen, sproget, kommunikationen som enten performative eller konstative talehandlinger til fordel for sprogets "svævende midte" (Gadamer 1990, 471 (460-478)).

Den "konspirative" læsning af Åndens fordoblinger hos Kierkegaard og Luhmann kan fastholdes med det antikke begreb om *parrhesia* i henholdsvis den filosofiske og kristne forståelse. Dette begreb, der ordret betyder "at sige alt", anvender Hegel i sin bestemmelse af det bibelske ord i dets forskellighed fra den græske filosofiske kontekst.

Begrebet og motivet er et grundtema i Michel Foucaults tænkning, herunder det fjerde bind i *Seksualitetens historie*, "Kødets bekendelser", der beskrives som en særlig kristen form for tale, der ikke skal forveksles med de antikke ikke-kristne former for *parrhesia* (Foucault 2018, 249-361). Den kristne tale er hverken konstativ eller performativ, men netop noget tredje, som Hegel benævner som en "uendelig parrhesi".

Bekendelse og *parrhesia*

I sine *Forelæsninger over historiefilosofien* karakteriserer Hegel kristendommen og den kristne proklamation under et med henvisning til Jesu saligprisninger som en "uendelig parrhesi": "Mit einer unendlichen Parrhesie steht Christus im jüdischen Volke auf".²⁰ Hegels karakteristik af den kristne diskurs, herunder bekendelsen, som "uendelig" falder i øjnene i betragtning af den rolle, den antikke *parrhesia* spiller. *Parrhesia*, "at sige alt", er ifølge Michel Foucault en antik retorisk og filosofisk genre, som var socialt og tidsmæssigt afgrænset til bestemte relationer og personer og således *endelig* (Foucault 1983). Som en hofnar ved hoffet blev denne diskurs kultiveret og domesticeret. Den kristne *parrhesia* karakteriseres heroverfor af Hegel som revolutionær "Man kann sagen, nirgends sei so revolutionär gesprochen

19. "den kommunikerer i form af kommunikationens uforståelighed, der imidlertid netop i form sin uforståelighed er forståelig som åndens nærvær".

20. "Med en uendelig parrhesie træder Kristus frem i det jødiske folk."

als in den Evangelien, denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges nicht zu Actendes gesetzt” (Hegel W12, 396).²¹

I sine studier af den kristne bekendelses- og bodspraksis, der udvikler sig i klosterlivet, og som kaldes *exagoreusis*, har Michel Foucault fremdraget den “ubeherskede” kristne parallel til den filosofiske *parresia*. Den kristne *exagoreusis* er en tidsubegrænset verbal selvransagelse og selvafhændelse, hvor munken i ord skal eksponere sjælens mindste bevægelser over for sin skriftefader, der som Guds stedfortræder overvåger, fortolker og bedømmer tankerne, der truer med at aflede opmærksomheden fra skaberens til det skabte (Foucault 2018, 133-145).

Således er kristendommen ifølge Foucault først og fremmest bestemt ved en umådeholden sandheds-produktion, en verbalisering af den enkeltes indre, der ikke kan beherskes af selvet. Sjælens bevægelser, de såkaldte *logismoi* (*cogitationes*), befinder sig under bevidsthedstærsklen uden for viljens kontrol og bevæger sig kviksvølgagtigt i alle retninger. Denne ukontrollerede tankestrøm er den indre slagmark, hvor Kristus kæmper med Djævelen om herredømmet over sjælen (Foucault 2007, 189).

Bekendelsen introducerer ifølge Foucault en ny modalitet af sandheden, som består i at gøre sandheden ved i ord at overdrage sjælens bevægelser til skriftefaderen med henblik på – men *uafhængigt* heraf – at komme til *lyset* (Gud). Bekendelsens verbale gøren (*facere*): “*veritatem facere, venire ad lucem*” (Joh 3,21; Sal 51, 8)²², som Augustin udfolder i “Bog X” i *Bekendelser* (Augustin 2017, 179-219).²³

Kommunikation om kommunikation

Dekonstruktionen af Vestens metafysik, som ifølge Nancy sætter sig igennem med kristendommen, hænger ifølge Werner Stegmaier sammen med den gennemgribende transformation af antikkens begreber og forestillinger, livs- og tankeformer, som sker i mødet med den bibelske åbenbaring, og som paradigmatisk fremgår af de første

21. “Man kan sige, at der intet andet sted er blevet talt så revolutionært som i evangelierne, da alt ellers gældende er blevet sat som noget ikke gældende ligegyldigt.”

22. “Den, der gør sandheden, kommer til lyset” (Joh 3,21).

23. Augustins udlægning af den kristne bekendelses formel “*facere veritatem*” er udgangspunktet for den tidlige Heideggers begreb om “fakticitet” som “fakticitetshermeneutik”, der er et forarbejde til hovedværket *Sein und Zeit*. For Heideggers og Derridas udlægninger af Den tiende Bog i Augustins *Bekendelser* kan henvises til Malabou 2005, 27-37.

fem afsnit i Den Første Bog i Augustins *Bekendelser* (Augustin 2017, 24-26, Stegmayer 2002, 271-284). Hermed stilles *kommunikationen* om kommunikationens mulighedsbetingelser i centrum for alle metafysiske spørgsmål: Sjælen, verden og Gud. Den indledende bøn og det efterfølgende spørgsmål: "Hvordan skal jeg påkalde min Gud?", artikulerer kommunikationens paradokser på en måde, som ifølge Stegmaier er paradigmatisk for receptionen af den antikke filosofiske arv hos de kristne teologer som Augustin (Stegmaier 2002, 275). Også den klassiske antikke retorik og dens politiske og filosofiske forudsætninger ombrydes i de første kristne århundrede, som det ses af Erich Auerbachs stilistiske analyser (Auerbach 1993).

Heri ligger endnu en aktuel tilskyndelse til at forfølge en kommunikationsfilosofisk udlægning af den Nikænske Bekendelse. Forskellen mellem de to store "imaginære realitetsfordoblinger", som ifølge Luhmann kendetegner den vestlige tradition: henholdsvis den antikke filosofiske (Platon) på den ene side og den alternative kommunikativt forpligtende og til skriften knyttede virkelighedsfordobling (Bibelen) på den anden (Luhmann 2000, 58-64) brydes i særdeleshed i den tidlige kristne læredannelse hos de nikænske fædre og hos Augustin.

Den kristne bekendelse begrænser sig ikke til de dokumenter, der som den Nikænske Bekendelse bærer dette navn, og som er blevet til i en religionspolitisk kontekst, men karakteriserer ifølge Michel Foucault kristendommen i alle dens former som den bekendende religion *par excellence*:

Christianity really is, at bottom, essentially, the religion of confession, to the extent that confession is the hinge of the regime of faith and the regime of confession of self, and, seen from this perspective, Christianity is underpinned by two regimes of truth (Foucault 2014, 81).²⁴

Ikke bare fordringen om at 'gøre sandheden, for at *komme* til lyset' (Joh 3,21) betoner sammenhængen mellem syndsbekendelse og lovprisningsbekendelse som en verbal aktivitet (Augustin 2017, 179-182). Evangeliernes proklamatoriske struktur hænger sammen med andre bibelske og kristne betydninger af bekendelse som bøn og påkaldelse som særlige former for kommunikation, der under et med Stegmaier kan karakteriseres som "kommunikation med en ubegribelig" (Stegmaier 2002, 272) eller med Luhmanns "Er kommuniziert in der Form der Unverständlichkeit der Kommunikation" (Luhmann 2000, 329).

24. I første bind af *Seksualitetens historie* karakteriserer Foucault det vestlige menneske som "et bekendende dyr" (Foucault 1978 70).

Motiveret af nutidige filosofiske paradigmer må en dogmehistorisk rekonstruktion videreføres med spørgsmålet om *homoousios*'s *hermeneutiske* betydning i den oldkirkelige kontekst (Torrance 1995, 125-132) og i nutidige perspektiver, der er "universelt" anlagte, som eksempelvis hermeneutikkens eller systemteoriens universalitetskrav, der vel at mærke *ikke* indebærer et krav om eksklusivitet (Luhmann 1983, 9). Således forudsættes det i nærværende bidrag, at den Nikænske Bekendelse er en lære, der påberåber sig universel sandhed og gyldighed, ikke blot historisk og kontekstuel mening. Universalitetskriteriet er (også) en arv fra Oplysningen og Kant, som videreføres i den moderne filosofiske hermeneutik, kritisk teori og i systemteorien som et kriterie for rationalitet og normativitet.

I det følgende vil den nikænske *homoousios* blive uddybet ud fra et teologihistorisk perspektiv for i det afsluttende afsnit at vende tilbage til de perspektiver, der tegner sig for en Hegel-inspireret udlægning af Nikænum som en form for metakommunikation, en kommunikation om kommunikationen, og således i Hegels terminologi som et "begreb om begrebet".

Religionspolitiske og teologiske demarkeringer

Introduktionen af begrebet *homoousios* i den kristne bekendelse og liturgi repræsenterer, som det er fremgået, en satsning, som de nikænske fædre i begyndelsen selv var betænkelige ved (Torrance 1995, 26-27), men ikke desto mindre fandt påkrævet på baggrund af kontroverser mellem forskellige tolkninger af Kristus. Disse repræsenteres ifølge Dörrie ved forskellige former for "kristen" platonisme (Dörrie 1976, 27-28, 38), gnosticisme og arianisme (Torrance 1995, 273). Hertil kom det religionspolitiske pres, som Kejser Konstantin udøvede for at promovere *homoousios* i de teologiske forhandlinger.

Ifølge Heinrich Dörrie trækker *homoousios* skellet mellem kristendom og den platonisme, der var den afgørende intellektuelle udfordring for de nikænske fædre i århundredet forud for den heraf afledte arianske strid. *Platonismen* som en samlebetegnelse for Platon, Plotin og nyplatonikerne identificeres af de kristne apologetikere som roden til en række kætterier: gnostisk dualisme og arianisme og en broget mangfoldighed af positioner. Fællesnævneren for disse er opfattelsen af virkeligheden som en *rangorden* af lavere og højere væsner, der fremgår af en emanation. Ud fra Gud, eller "det ene", udgår en række underordnede væsner. Logos (Sønnen) betragtes her som en underordnet guddom eller som (hos Arius) en ophøjet skabning (Dörrie

1976, 27). Udfordringen er, at emanationsteorien udvisker forskellen mellem skaber og skabning, og at den ikke tillader at hævde væsensenheden mellem Ånden, Sønnen og Faderen. Når skellet mellem skaber og skabning udviskes, giver det plads for en hierarkisering af universet og menneskene som henholdsvis legeme, sjæl og ånd f.eks. i gnostiske systemer. Heroverfor anvendes *homoousios* ifølge Stead tidligt af de kristne fædre som eksempelvis Irenæus imod alle former af emanationsteorier (platoniske, gnostiske, stoiske, pythagoræiske) med det formål at fastholde “the radical difference between the ultimate Creator and the world ...” (Stead 1977, 197).

Homoousien vinder således gradvist indpas som en korrektur af to andre gængse platoniske begreber, *homoion* (lighed) og *homoiousion*, hvormed selvforholdet i Gud beskrives som billede-urbillede, analogier og lighed, men ikke som væsensenhed: *homo-ousion*. Lighed, billede og analogi tænker det højeste og absolutte i *repræsentationer* – bestemte forestillinger og strukturer – men ikke som absolut enhed og identitet af det samme og det andet, af Faderen og Sønnen. Væsensenheden udgør en pædagogisk og teologisk vanskelighed: at tænke identiteten som forskel og enhed. Ifølge det platoniske lighedsaksiom bliver Gud repræsenteret gennem Søn, Fader og Ånd, men disse *er* ikke Gud selv. Homoousien hævder heroverfor den uafkortede væsensenhed mellem personerne (Faderen, Sønnen og Ånden) i Gud. Nikænum (N og NC) er på en gang et svar på praktisk teologiske læremæssige og kirkepolitiske udfordringer og udtryk for en teologisk begrebsafklaring. En anti-spekulativ spekulation, der fastholder åbenbaringen af Sønnen i mennesket Jesus Kristus som den eneste vej til Faderen.²⁵ Nikænum indebærer hermed ifølge Torrance ikke en metafysisk gudserkendelse, en skabelsesteologisk begrundelse, som det udtrykkes hos Athanasius: “It is more pious and more accurate to signify God from the Son and call him Father, than to name him from his works and call him unoriginated” (Torrance 1995, 6). Med begrebet *homoousios* tager Nikænum ifølge Dörrie brodden ud af platonismen og neutraliserer dermed de herfra udledte forsøg fra Origenes til Arius på at udtrykke Guds enhed og flerhed i former for *lighed* eksempelvis gennem modalisme og subordination. Heroverfor definerer *homoousios* det kristne alternativ til repræsentation, lighed og billede forstået som afglans og efterbillede. Homoousien er således

25. Spørgsmålet om Åndens *homoousi* med Faderen og Sønnen, som blev fastslået i NC, var udgangspunktet for striden om *filioque*, Åndens udgæn fra Faderen “og fra Sønnen” (*filioque*) (Nørgaard-Højen 2000, 17), der var en vestlig tilføjelse til NC, som pointerer Kristus som kongevejen til Gud, og som afstedkom det store skisma, der resulterede i Vestens definitive afsked med Østen (Torrance 1995, 340).

udsprunget af en begrebslig bearbejdelse af et grundlæggende teologisk problem, som den tidlige kirke stod overfor.

Bekendelsen blev til på foranledning af indre og ydre krav om offentlig regnskabsaflæggelse. Her spiller det ifølge Dörrie en rolle, at bekendelsens form og indhold udviklede sig i konkurrence med platonismen om kejser Konstantins gunst for at blive rigets eneste religion. Konstantin, der selv var arianer, var mistænksom over for både kristendom og platonisme, men han var på udkig efter en religion, der kunne holde sammen på rigets dele (Dörrie 1976, 26).²⁶ Samtidens platonisme var i mindre grad, hvad vi i dag forstår som en "teori", men en dydslære eller livsform, der blev praktiseret i sektlignende skoler under ledelse af mestre som Plotin, Proklus eller Porfyrr. Platonismen havde en grundlæggende elitær og esoterisk karakter. Den var vanskelig at omsætte i konfessionelle og liturgiske *soundbites* for en politisk og populær offentlighed – modsat kunne Nikænum med sin knappe afrundede og umiddelbart appellerende form på en afgørende måde fungere som en sådan offentlig folkelig, teologisk og politisk regnskabsaflæggelse. Dengang og siden er Nikænum og homoousien blevet mistænkt for at være et knæfald for kejsermagten.²⁷

Begrebet *homoousios* var frugten af dybe og langvarige interne spændinger mellem forskellige kristne positioner på den ene side og behovet for at afklare forholdet til de dominerende åndelige magter på den anden. I det fjerde århundrede afløstes platonismen som nævnt af arianismen som kristendommens hovedudfordring. Homoousien, væsensenheden, afviser ifølge Dörrie det, der er kernepunktet og fællesnævneren i alle former for platonisme, nemlig værenshierarkiet, rangordenen. Over for platonismens hierarkiske model er den nikænske *homoousi* et strengt egalitært princip: Væsensenheden mellem personerne i Gud udelukker en rangorden mellem dem. Ligheden over for Gud (i Gud), som indskærpes med den bibelske sondring mellem skaber og skabning, træder i stedet for en rangorden, hvor det skabte kan og skal stræbe efter stigende perfektionering gennem forbilleder og læremestre.

Gregor af Nyssa, der er særligt optaget af Åndens væsensenhed med Faderen og virkede i sidste halvdel af det fjerde århundrede, satte en

26. Platonismen kom sig aldrig over at den led nederlag til den nikænske kristendom. Platonismens højborg, Akademiet, blev lukket af den østromerske kejser Justinian i 529.

27. Agamben gengiver Franz Overbecks karakteristik af Euseb af Caesarea som Konstantins "teologiske parykfrisør" (Agamben 2011, 10). Agamben har i en række studier frilagt spillet mellem *oikonomia* og *theologia* i den oldkirkelige læredannelse (Agamben 2011, 59). Mens Agamben fremhæver *oikonomia*, der går på frelseshistorien, som sin centrale (politiske) interesse, peger Nancy snarere på homoousien i den nikænske *theologia* som det filosofisk og teologisk afgørende.

ekstrem tolkning af homoousien ind imod arianeren Eunomios som “en, der har ladet sig lede på vildspor af Platon” (Dörrie 1976, 27). Hovedmodstanderen Platon, dvs. nyplatonismen, afløses som nævnt af kristne platonikere og kætterier, som apologeterne førte tilbage til Platon:

Wenn das Vorbild-Abbild-Schema in irgend einer Weise gilt, dann kann nur auf ein *homoion*, bestensfalls ein *homoiousion* geschlossen werden. Wer christlichen Platonismus sucht, kann ihn nur bei Haeretikern finden. Die Formel *homo-ousion* bezeichnet das Ende der christlichen Platonismus (Dörrie 1976, 27).²⁸

Homoousien er således ifølge Dörrie først og fremmest et internt opgør med “kristne platonikere” og med en vedblivende indre risiko for platonisk fordrejning.²⁹

Begrebets begreb

På baggrund af paradigmeskiftet i vor tids videnskabsteori og filosofi og den underliggende sammenhæng med den bevægelse fra *ousia*-metafysik til *homoousios*, som blev foreslået ovenfor, antager den nikænske *homoousios* karakter af et *begreb* i den betydning, der som nævnt er blevet præget af Hegel, og som udfoldes i anden del af *Die Wissenschaft der Logik* (Hegel W6, 243-573), som det afslutningsvist skal handle om. I *Vorlesungen über die Ästhetik* bemærker Hegel, at den nyere tids filosofi har negligeret begrebet som enheden af det absoluttes idé og dets fremtrædelse, nærmere bestemt det skønnes idé og dets konkrete manifestation og giver i den sammenhæng følgende definition af begrebet:

Freilich ist es in neuerer Zeit *keinem* Begriffe schlechter gegangen als dem Begriffe selber, dem *Begriffe* an und für sich; denn unter Begriff pflegt man gewöhnlich eine abstrakte Bestimmtheit und Einseitigkeit des Vorstellens oder des verständigen Denkens zu verstehen, mit wel-

28. “Når skemaet forbillede-afbillede i en eller anden form gøres gældende, kan der kun sluttes til et *homoion*, i bedste fald et *homoiousion*. Hvem der søger en kristen platonisme, kan kun finde den blandt kættere. Formlen *homo-ousion* betegner den kristne platonismes ende.”

29. Nikænum er således ifølge Jüngel en “hermeneutik” for det guddommelige selvforhold, der er åbenbart i skriftens vidnesbyrd med centrum i lidelseshistorien (Jüngel 2006, 25).

cher natürlich weder die Totalität des Wahren noch die in sich konkrete Schönheit denkend kann zum Bewusstsein gebracht werden. Denn die Schönheit [...] ist nicht solche Abstraktion des Verstandes, sondern der in sich selbst konkrete absolute Begriff und, bestimmter gefasst, die absolute Idee in ihrer sich selbst gemässen Erscheinung (Hegel W13, 127).³⁰

Begrebet om det skønne svarer til det absoluttes begreb i religionens sfære, der dannes ud fra den kristne åbenbaring som enheden af den absolutte idé og dens fremtrædelse i Jesus Kristus.

Således er Hegels begreb ifølge Theunissen en udlægning af den kristne åbenbaringsteologi (Theunissen 1978, 42-50). Begrebet udfolder nærmere bestemt den kristne hovedsætning, "Gud er kærlighed" (1 Joh 4,9), i begrebets element, som Theunissen – med og mod Hegel – rekonstruerer i en teori om *kommunikativ frihed*.³¹

I tilslutning til *begrebet*, der i Hegels *Logik* henhører under den subjektive logik, kan homoousien betragtes som en indvarsling af den moderne subjektivitetsfilosofi, der ifølge Hegel tager sin begyndelse med kristologien, der lader Gud træde frem i Sønnens individuelle selvbevidsthed, hvis væsenshed med Faderen *homoousi*-begrebet fastslår. Således fastslås det treenige fællesskab i Gud som den kommunikative friheds mulighedsbetingelse. Dette er, hvad Hegel ud fra enheden af den absolutte idé og dens fremtrædelse i verden sætter på begreb i den subjektive logik for hermed at overvinde abstraktionen i den gængse subjektifilosofi, der i stikord angives som beherskelse og ligeegyldighed. Beherskelse og ligeegyldighed identificeres som logiske strukturer i den religiøse forestillings og i forstandstænkningens abstraktioner, der skal nedbrydes i en begrebslig gentilegnelse, der fuldbyrder sagens egen gøren. Det således forståede begreb er det "frihedens rige", som Theunissen rekonstruerer som en socialfilosofisk teori om enheden af frihed og kærlighed, der folder sig ud af det johannæiske logos: "Gud er kærlighed". Med denne udlægning afviser Theunissen, at Hegels begreb skulle indebære en rehabilitering af en metafysisk teologi på ruinerne af den filosofiske metafysik. Foreningen af kærlighed og frihed skal heroverfor fastholdes som den enhed

30. "Intet begreb i den nyere tid er det gået værre end begrebet selv, *begrebet* i og for sig, for ved begrebet plejer man sædvanligvis at forstå en abstrakt bestemthed og ensidighed ved forestillingen eller forstandstænkningen, med hvilken naturligvis hverken totaliteten eller den i sig selv konkrete skønhed kan blive bragt tænkende til bevidsthed. Thi skønheden ... er ikke en sådan forstandsabstraktion, men derimod det i sig selv konkrete absolutte begreb og, nærmere bestemt, den absolutte ide i den dertilsvarende fremtrædelse."

31. For en fremstilling og diskussion af denne tese kan henvises til Grøn 2019, 47-61.

af teologi og kommunikationsfilosofi, som den nikænske bekendelse afstikker retningen for. Herudfra bliver homoousien en fordring til tanken om at overvinde selvforhold og forhold til 'det andet' som beherskelse og lige gyldighed (Hegel W6, 252). Således træder tanken ind i det ubeherskede, evangeliernes uendelige *parrhesia* (Hegel W12, 396) som frihedens element.

Beherskelse og lige gyldighed

Hegel udvikler sit eget *begreb om begrebet* gennem sin kritiske fremstilling af den traditionelle antikke og moderne metafysik, som udgør første del af *Logikken* (Hegel W5 og W6; Theunissen 1978, 17). I den såkaldte objektive logik råder lige gyldighed, nødvendighed og ufrie herredømmeforhold, som begrebslogikken, dvs. den subjektive logik, vikler sig ud af. Således er den subjektive logik ifølge Theunissen en ophævelse af henholdsvis værens- og væsens-logikken, der tilsammen udgør den objektive logik, og som bl.a. kendetegner den kantianske forstandstænkning og den religiøse forestillings objektivering af det absolutte, der ikke svarer til det absoluttes indhold. Heroverfor tager begrebets begreb form som frihedens rige (Hegel W6, 251). Begrebet er jeget eller selvbevidstheden, der først i frihedens rige kender sig selv. Hermed mener Hegel at kunne vise, at *selvbevidstheden* er grundbestemmelsen ved den åndelige virkelighed og frihed (Hegel W5, 27). Først i begrebets element er friheden realiseret som *selvbestemmelse*: "*Die subjektive Logik ist die Logik des Begriffs ... das freie selbständige, sich in sich bestimmende Subjektive oder vielmehr das Subjekt selbst ist*" (s.st. 62).³²

I disse formuleringer aftegnes bevægelsen fra substans til subjekt, som indledes i *Die Phänomenologie des Geistes* og fuldendes i *Die Wissenschaft der Logik* (Theunissen 1978, 13-14). Sætningens dialektiske bevægelse gennem mod-sætningen ophæver den formale semantik og logik (domssætningen, der siger noget om noget, eksempelvis: "solen er rød" eller "Gud er væren") i en sætningsform, som Hegel kalder den spekulative sætning, der er flydende, og som udtrykker friheds-ideen og dens kommunikative mulighedsbetingelser (Theunissen 1978, 69).

Den vanskeligst tilgængelige og ifølge Theunissen kun delvist vellykkede del af Hegels logik, den subjektive logik, bærer ikke desto

32. "Den *subjektive* logik er begrebets logik ... den frie selvstændige, der er den sig selv og i sig selv bestemmende subjektive eller snarere *subjektet* selv."

mindre på den afgørende teologiske indsigt i *andethedens* uomgængelige betydning for selvet. Denne gør Theunissen gældende i diskussionen med toneangivende moderne teorier om subjektet, i hvilke andetheden afsvækkes eller helt falder bort som et ligegyldigt eller blot behersket moment.

Begrebslogikken sigter heroverfor ifølge Theunissen mod “einen logischen Entwurf der im ‘Absoluten’ begründeten Kommunikation, die ihr Ideal – die Koinzidenz von Liebe und Freiheit – aus den Quellen des Evangelium schöpft” (Theunissen 1978, 61).³³ Den kommunikative rekonstruktion af det hegelske begreb er pointeret vendt imod en metafysisk teologi, i hvilken “det helt andet” elimineres (Theunissen 1978, 62). Hermed skal det som nævnt afværges, at Hegels kritik af ontologien, som er temaet i den objektive logik, kommer til at bane vej for, at den metafysiske teologi vender tilbage i begrebslogikken. Dette ville ifølge Theunissen være en modsigelse af den kritik af metafysikken, som er hele pointen med den objektive logiks kritiske fremstilling af den antikke og moderne metafysik, herunder subjektmetafysikken inklusiv Kants kritik af metafysikken.

Med sin teori om kommunikativ frihed som rekonstruktion af begrebslogikken ud fra Hegels henvisning til den nytestamentlige *etos* og som alternativ til en metafysisk teologi, aktualiserer Theunissen Hegels kritik af “ligegyldighed” og “herredømme”. Disse ufrige relationer kendetegner ikke bare den traditionelle metafysiks kognitive strukturer. De er det borgerlige samfunds mørke side i form af en uendelig forøgelse af afhængighed og nød, der løber parallelt med en uendelig forøgelse af rigdommen og kunne man tilføje af beherskelsen af naturen (Theunissen 1978, 478). Også i Karl Marx’ Hegel-inspirerede kritik af herredømme og ligegyldighed falder andetheden bort, ligesom det er tilfældet i klassiske liberale teorier om subjektet. Heroverfor har Hegels diagnose af det moderne samfunds patologier som henholdsvis beherskelse og ligegyldighed ifølge Theunissen sin blivende styrke og aktualitet i begrebet om *det andet* som det normative ideal, der transformerer den græske ontologi (Theunissen 1978, 42).

33. “Et logisk udkast af den kommunikation, der er begrundet i “det absolutte”, hvis ideal – sammenfaldet af kærlighed og frihed – trækker på evangeliernes kilde.”

Sammenfaldet af kærlighed og frihed i Kristus

Ledetråden for Hegels logik er ifølge Theunissen en teori om forholdet mellem selvvirkliggørelse, selvbestemmelse og andethed: "die Idee einer vollkommenen Einheit von Selbstbeziehung und Beziehung zum Anderen" (Theunissen 1978, 49).³⁴ Det sande selvforhold findes ifølge begrebslogikken kun i forholdet til den anden, og herudfra bestemmer Hegel sammenfaldet af frihed og kærlighed. Frihed er at være sig selv *hos* den anden og *kærlighed* er at være sig selv *i* den anden (Theunissen 1978, 49). Begrebslogikkens kritik retter sig imod en forståelse af enheden som en helhed, der lader selvet og den anden være momenter i en totalitet, der fremmedgør og andetgør sine momenter. Heroverfor skal enheden af selvforholdet og forholdet til den anden ikke tænkes som momenter af en totalitet, men som konkrete totaliteter forstået som frie anerkendelsesforhold. Dette forudsætter ifølge Theunissen, at totaliteten forstås paulinsk som Gud, der er "alt i alle" (Theunissen 1978 50). Kun i denne relation til det absolutte kan momenterne være totaliteter uden samtidig at blive totaliteter for hinanden, og uden at begrebet bliver nedskrevet til et fremmed- og andetgørende overgreb. Heroverfor skal begrebet tænkes som sandhedens frie og frigørende magt, der fremgår af den uopløselige sammenhæng mellem kommunikationsteori og teologi (Theunissen 1978, 50).

Ifølge Theunissen udfolder Hegel *ikke* selv de konkrete menneskelige og socialfilosofiske implikationer af kærlighed og solidaritet, som han gjorde mere direkte i sine tidlige skrifter, men alene den kærlighed, som Gud selv ifølge 1 Joh 4,7 er. Den guddommelige kærlighedsbevægelse, der åbenbares i Kristus, åbner imidlertid for de socialfilosofiske perspektiver, som Theunissen løfter frem i sin kommunikationsteoretiske rekonstruktion (Theunissen 1978, 43-44).

Kun dette kristologiske kærlighedsbegreb berettiger ifølge Theunissen Hegels omstridte udsagn, at "Das Wahre ist das Ganze" (Theunissen 1978, 71).³⁵ Begrebet bliver konkret, siger Hegel, i den af begrebet fornedrede og forsmåede individualitet, den inkarnerede Gud.³⁶ Således er kristologien logisk udtrykt begrebets begreb, hvori begrebet fatter sig selv i sin modsætning: Den konkrete individualitet. Herudfra rekonstruerer Theunissen Hegels begrebslogik som en universel og normativ teori om kommunikation og andethed, hvori sammenfaldet af anerkendelse, frihed og kærlighed holdes sammen i det absoluttes idé:

34. "ideen om en fuldkommen enhed af selvforhold og forhold til den anden."

35. "Det sande er det hele."

36. "... die von ihr verschmähte Einzelheit ist die Tiefe, in der der Begriff sich selbst erfasst und als Begriff gesetzt ist."

Wie die Kommunikationstheorie der Hegelschen Logik zu verstehen sei, verrät ihre theologische Fundierung, und umgekehrt lässt sich der kommunikations-theoretischen Absicht entnehmen, was da 'Theologie' heisst: Logos *des* Logos, der, nach dem Lieblingsjünger Hegels, Liebe *ist* (1. Joh 4,8 og 16) (Theunissen 1978, 50).³⁷

Denne bevægelse har altså ifølge Theunissen sin teologiske forudsætning i den johannæiske logoskristologi. Med den nikænske terminologi kan *homoousios* siges at angive skæringspunktet mellem forestillingens ufrie element og begrebets element, som er "frihedens rige" (Hegel W6, 251).³⁸ Treenighedslæren og kristologien bevæger sig i forestillingens element, som er religionens sfære, som Hegels religionsfilosofi og logik løfter op – eller *op-hæver* – i begrebets element, som er subjektets sfærer. Forestillingen destrueres således indefra af Ordets (kristologiens) egen infrastruktur forstået som den kommunikative frihed. Korset og opstandelsen artikulerer i forestillingens ufrie element overgangen til begrebets og kommunikationens element. *Homoousios* er begrebets bevægelse fra forestilling til begreb, fra *ousia* til *hommousios*, fra substans til subjekt. Begrebet "likviderer" (gør flydende) substansens objektiverede forestillinger. Begrebets bevægelse manifesterer sig som den indre gensidige udveksling mellem personer i treenigheden, som Nikænum beskriver, og som indadtil udtrykker sammenfaldet af kærlighed og frihed. Først i begrebets element er åbenbaringens indhold befriet fra beherskelsens og ligegyldighedens fremmedgørende logiske strukturer, som Hegel identificerer i såvel religionens forestillinger (*Vorstellung*) som i den kantianske forstandstænkning. Begrebslogikken udfolder således en åndsfilosofisk og teologisk bestemt kritik af religionen og forestillingen.

Den kommunikationsfilosofiske udlægning af *homoousios* er inspireret af Martin Luthers traktat om den kristne frihed, *De libertate christiana* (1520), som Günter Bader har taget op i artiklen "Absorption des Bösen?" (Bader 2013) Med henvisning til Theunissens tese om den kommunikative frihed udlægger Bader her de tre sociale og kropslige metaforer, som er traditionelle kristologiske og bibelske billeder, der holder sammen på Luthers teser og modteser: håndgemængtet (*duellum mirabile*), bryllupsmetaforen og "det underfulde bytte",

37. "Hvorledes den hegelske logiks kommunikationsteori skal forstås røber dens teologiske begrundelse og omvendt tillader dens kommunikationsteoretiske hensigt at udtrække, hvad der her kaldes 'teologi': Logos' logos, der ifølge Hegels yndlingsdiscipel er kærlighed."

38. For en fremstilling af forholdet mellem forestilling (*Vorstellung*) og begreb i Hegels religionsfilosofi, se Ricoeur 1982, 70-90.

udvekslingen mellem kreditor og debitor (commercium) (Bader 2013, 152). Gennem de tre formentlig mest universelle socialantropologiske relationer: striden, kærligheden og den økonomiske interaktion, udfolder Luther spillet mellem et kristenmenneskes henholdsvis indre og ydre relationer som en differentieret kommunikativ frihed, der har sit centrum i kristologiens fordoblinger af “fri herre” og “alles tjener”.

En kommunikativ frihed med etiske og socialontologiske implikationer, men uden af-differentiering af ydre og indre, herre og tjener, det åndelige og det verdslige, det menneskelige og det guddommelige. Disse distinktioner opretholdes kommunikativt, som det fremgår af Luthers sammenfatning:

Concludimus itaque, Christianum hominem non vivere in seipso, sed in Christo et proximo suo, aut Christianum non esse, in Christo per fidem, in proximo per charitatem: per fidem sursum rapitur supra se in deum, rursum per charitatem labitur infra se in proximum, manens tamen semper in deo et charitate eius, Sicut Christus Iohan. 1 dicit ‘Amen dico vobis, deinceps videbis coeleum apertum et Angelos dei ascendentes et descendentes super filium hominis (WA 7,69,12-18).³⁹

Konklusion

Homoousios artikulerer den iboende spænding mellem begrebet og forestillingen, som Hegel konkret udfolder eksempelvis i religionsfilosofien og æstetikken, hvor begrebet er enheden af ideen og dens konkrete tilsynekomst i åbenbaringen eller kunstværket. Begrebet foreligger således ikke på forhånd, men det udarbejdes, idet begrebet om det absolutte bestemmer sig selv i en form for dannelsesproces, hvori enheden af kærlighed og frihed realiseres. Det kender ikke på forhånd sig selv, eftersom det er subjektets egen udarbejdelse af sig selv. Det er Åndens frie gøren at finde, kende og anerkende sig selv i begrebet. I *die Phänomenologie des Geistes* er begrebets bevægelse forstået som “sandhedens bevægelse af sig selv i sig selv” (Hegel W3, 47). Begrebets bevægelse destruerer forestillinger, der ikke er teolo-

39. Dansk oversættelse ved Carl Frederik Wiwe: “Vi konkluderer altså, at et kristent menneske ikke lever i sig selv, men i Kristus og i sin næste, ellers er det ikke kristent, i Kristus ved troen, i næsten ved kærligheden: ved troen drages det opad over sig selv til Gud; tilbage igen gennem kærligheden glider det under sig selv til næsten, og bliver dog altid i Gud og i kærligheden, der hører ham til, som Kristus siger Joh. 1 [51]: “sandelig siger jeg Jer: dernæst skal du se Himmelen åben og Guds engle stige op og stige ned over Menneskesønnen.” (Luther 2011, 80-81).

gisk kvalificerede som sammenfaldet af kærlighed og frihed, og som ifølge Theunissen er uadskilleligt fra en universel teori om kommunikationen i Gud med Gud, der forudsætter, at personerne er forskellige (Theunissen 1978, 49). Bevægelsen fra Hegels *Fænomenologi* fuldbyrdes i *Logikken*. Det kommunikativt bestemte begreb om sandhed behersker ikke sin genstand som en forestilling, som subjektet gør sig eller har, men konkretiserer den idet den forandrer den tænkende og troende. På samme måde foreligger den nikænske homoousi heller ikke på forhånd som et selvgennemsigtigt begreb, i hvilket et bestemt indhold er opbevaret, som gængse leksikalske definitioner kræver.

Homoousios er som nævnt med Steads ord evasivt og elastisk, eftersom det er subjektet selv, der artikuleres heri som en erhvervet og modtaget selvbevidsthed. Selvom *homoousien* ikke er et selvstændigt opslagsord i *Die Theologische Realenzyklopädie*, er det ikke desto mindre den teologiske begrebskerne, der udtrykker, at den guddommelige substans (*ousia*) gør sig selv til subjekt. *Homoousios* er det hængsel, som den kristne gudstanke hænger på, og således er den kimen til den dekonstruktion og transformation af tænkningen, som foregribes i Hegels filosofi, og som udfoldes i det tyvende århundredes teologi og filosofi hos navne som Theunissen, Jünger, Ricœur, Luhmann og Nancy.

Dekonstruktionen af Vestens metafysik, som ifølge Nancy sætter sig igennem med kristendommen, hænger som nævnt ifølge Werner Stegmaier sammen med en gennemgribende transformation af antikens begreber og forestillinger, livs- og tankeformer (Stegmaier 2002, 276), som sker i mødet med den bibelske åbenbaring. Dette gennemtænkes systematisk hos de nikænske fædre og i Vesten hos Augustin og arven fra disse genoptages og videreføres hos Luther i opgøret med den aristoteliske skolastiks forsøg på at forene de to imaginære realitetsfordoblinger, som den vestlige tradition har fået overdraget fra henholdsvis Jerusalem og Athen. Her bliver det ikke bare muligt, men nødvendigt med Hegel at tænke sandheden som den guddommelige Ånds bevægelse, der modsvares af den menneskelige syndsbe-kendelse, en gøren: *veritatem facere* ("at gøre sandheden", Joh 3,21) i form af en uendelig selvransagelse og kommunikativ fremstilling af tanker, fristelser og begær, som finder en klassisk udformning i Den tiende Bog i Augustins *Bekendelser* (Augustin 2017, 179-219). Denne gøren tilskriver Augustin ikke selvet, men Ånden, der foregriber lysets komme: Kristus. Som syndsbe-kendelse hører bekendelsen uløseligt sammen med de indre trinitariske aktive og passive bevægelser, som den Nikænske Bekendelse artikulerer. Således er Nikænum Østens blivende forudsætning for den vestlige, augustinske syndsteologi, og udforskningen af det indre menneske, som her indleder et nyt afsnit

af teologiens historie. Bekendelsens sproglige form kan sammenfattes under overskriften “kommunikation med en ubegribelig” (Stegmaier 2002, 276-284). For så vidt som Gud har bundet sig til sit Ord, som er ham selv, og uden hvilket hans væsen som kærlighed ikke svarer til sin form, er Gud selv en kommunikativ virkelighed: uadskillig fra sin meddelelse eller åbenbaring af sig selv til den anden. En indsigt, der befordres af det tyvende århundredes vigtigste filosofiske vendinger.

Heri ligger et potentiale i en kommunikationsfilosofisk udlægning af Den nikænske Bekendelse, der med Luhmanns udtryk kan beskrives som en “konspirativ” virkelighedsfordobling, og som det bibelske alternativ til den metafysiske virkelighedsfordobling, der ikke er ‘konspirativ’ (Luhmann 2000, 63-64). Denne konspirative dobbeltbund i den vestlige treenighedslære understreges med tilføjelsen af *filioque*, der fastslår, at Ånden udgår fra Faderen “og fra Sønnen”. Tilføjelsen imødegår et tilbagefald til en platoniserende virkelighedsfordobling, som den homoousien ifølge Dörrie en gang for alle afgrænser sig fra.⁴⁰

Litteratur

- Andresen, Carl. 1961. “Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes.” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 52: 1-39.
- Agamben, Giorgio. 2005. *The Time That Remains. A commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2011. *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press.
- Auerbach, Erich. 1993. “Sermo humilis.” I Auerbach, *Literary Language and its Public*, 27-66. Princeton: Princeton University Press.
- Augustin, Aurelius. 2017. *Augustins bekendelser*. Oversat af Torben Damsholt. København: Visdoms Bøgerne.
- Bader, Günter. 2009. *Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters*. Tübingen: Mohr Siebeck.

40. Ifølge Jüngel havde bekendelsen til Helligåndens guddommelighed en analog funktion til hævdelser af væsensheden (*homoousios*) mellem Faderen og Sønnen: Helligånden “ex Patre Filioque procedit [et] cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur.” (Jüngel 2006, 26). “Og på Helligånden [...], som udgår fra Faderen og fra Sønnen, som tilbedes og æres tillige med Faderen og Sønnen [...]” (Nørgaard-Højen 2000 17).

- Bader, Günter. 2013. "Absorption des Bösen?" I *Rhetorik des Bösen/The Rhetoric of Evil*, red. Paul S. Fiddes og Jochen Schmidt, 143-164. Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 9. Würzburg.
- Bader, Günter. 2020. *Abyssus abyssum vocat. Zur Kritik der Resonanz*. Rheinbach: cmz-Verlag; i dansk oversættelse (2023): *Abyssus abyssum vocat Om kritikken af resonans* København: Tidskriftet Arken.
- Beatrice, Pier Franco. 2002. "The Word 'Homoousios' from Hellenism to Christianity." *Church History* 71/2: 243-272.
- Brennecke, Hans Christoph. 1998-2005. "Homoousios". I *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1882-1883. Tübingen: Mohr Siebeck,
- Derrida, Jacques. 2005. *Touching-Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press.
- Dörrie, Heinrich. 1976. "Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik". I *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.-23. September 1972*, red. Heinrich Dörrie, Uta Schramm og Margarete Altenburger, 21-42. Leiden: Brill.
- Ebeling, Gerhard. 1978. *Luther. En innføring i hans tenkning*. Norsk oversættelse af Svein Aage Christoffersen. Oslo: Norsk Gyldendal.
- Emery, Gilles, og Levering Matthew. 2011. "Introduction". I *The Oxford Handbook of The Trinity*, red. Gilles Emery og Matthew Levering, 1-11. Oxford: University Press.
- Foucault, Michel. 1978. *Seksualitetens historie I. Viljen til viden*. København: Rhodos.
- Foucault, Michel. 2014. *On the Government of the Living. Lectures at the Collège de France 1979-1980*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 2018. *Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2007. "Christianity and Confession". I Foucault, *The Politics of Truth*, 169-191. Los Angeles: Semiotext(e)..
- Foucault, Michel. 1983. *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia* (6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983) <https://web.archive.org/web/20100819203037/http://foucault.info/documents/parrhesia>.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Grøn, Arne. 2019. "Dialektik og dialogik." I *Filosofiske essays af Arne Grøn. Eksistentiel hermeneutik*, 47-61. København: Eksistensen Akademisk.

- Grønkjær, Niels. 2021. *Oplysning for de oplyste. En religionsfilosofisk introduktion til Hegel*. København: Eksistensen.
- Hegel, G.W.F. 1969. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= Hegel W).
- Huggler, Lise og Jørgen. 2002. "Substansen er subjekt. Hegels Fortale til *Phänomenologie des Geistes*. En kommentar." *Slagmark* 36: 91-125.
- Jüngel, Eberhard. 1982. *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen: J.C. B. Mohr.
- Jüngel, Eberhard. 2006. "Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung. Thesen zur trinitarischen Fassung der christlichen Rede von Gott." I *Der Lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*, red. Michael Welker og Miroslav Volf, 23-34. Güterloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kierkegaard, Søren. 1994. *Skrifter, bind 4*. København: Gad (= SKV).
- Luhmann, Niklas. 1983. *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luther, Martin. 2011. *Om er kristenmenneskes frihed og Åbent brev til pave Leo X*. Carl Frederik Wiwe og Systime A/S.
- Malabou, Catherine. 2005. "The Form of an 'I'" I *Augustine and Postmodernism: Confession and Circumfession* red. John D. Caputo og Michael J. Scanlon, 127-137. Bloomington: Indiana University Press.
- Møller, Maria Louise Odgaard. 2019. *The True Human Being. The figure of Jesus in K.E. Løgstrup's Thought*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nancy, Jean-Luc. 2008. "The Deconstruction of Christianity". I *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*, red. Jean-Luc Nancy, Gabriel Malenfant og Michael B. Smith, 139-157. New York: Fordham University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2005. *La Déclosion (Déconstruction du christianisme 1)*. Paris: Galilée.
- Nørgaard-Højen, Peder. 2000. *Den Danske Folkekirkes Bekendelsesskrifter. Tekst og oversættelse*. Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Ricœur, Paul. 1982. "The Status of *Vorstellung* in Hegel's Philosophy of Religion". I *Meaning Truth, God*, red. Leroy S. Rouner, 70-90.. Indiana: Notre Dame Press.
- Ricœur, Paul. 2011. "Preface to Bultmann". I Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, 377-396 London: Continuum.

- Ricœur Paul. 1992. "The Question about Selfhood?". I Ricœur, *Oneself as Another*, 1-25. Chicago: The University of Chicago Press..
- Ricœur, Paul. 1995. "Naming God". I Ricœur, *Figuring the Sacred*, 217-235. Minneapolis: Fortress Press.
- Ritter, Adolf Martin. 1978. "Arianismus". I *Theologisches Realenzyklopädie* Band 3, 690-719. Berlin/New York: De Gruyter.
- Stead, Christopher. 1977. *Divine Substance*. Oxford: Clarendon Press.
- Stegmaier, Werner. 2002. "Kommunikation mit einem Unbegreiflichen. Aktuelle Reflexionen zu den 'Bekenntnissen' des Aurelius Augustinus als neuer philosophische Ausdrucksform". I *Von Enoch bis Kafka. Festschrift für Karl E. Grötzinger*, red. Manfred Voigt, 271-284. Wiesbaden: Horrowitz Verlag.
- Stegmaier, Werner. 1977. *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friderich Frommann Verlag.
- Theunissen, Michael. 1978. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Theunissen, Michael, Fulda, Hans Friedrich, Horstmann, Rolf-Peter. 1980. *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine diskussion über Hegels 'Logik'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Torrance, Thomas F. 1995. *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*. Edinburgh: T&T Clark.
- Wind, H.C., 1998. *Anerkendelse Et tema i Hegels og moderne filosofi*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.