

Jesus i det 21. århundrets kirke og teologi i lys av Joseph Ratzinger/pave Benedikt XVI's Jesus-trilogi¹

Av biskop dr. Rudolf Voderholzer

Rudolf Voderholzer (født 1959) er romersk-katolsk biskop av Regensburg i Bayern fra 2013 og tidligere universitetslærer i München og Freiburg (i Tyskland). Han har publisert en rekke arbeider innen dogmatikk og nyere teologihistorie. Voderholzer er ikke regnet blant de progressive tyske biskopene i samtidens kirkedebatt.

Jeg vil ta for meg det temaet jeg har fått oppgitt, ut fra synsvinkelen Joseph Ratzinger/pave Benedikt XVI's teologi.² Som leder av det instituttet i Regensburg som er oppkalt etter ham, er jeg – sammen med mine medarbeidere – betrodd ansvaret med å ivareta hans teologiske verk på en god måte og å forberede publiseringen av det innenfor rammen av en komplett utgave.³

Konfesjon: «Tvang» eller åpning for sannheten?

Ikke på grunn av det nevnte, men av helt saklige grunner holder jeg publiseringen av hans Jesus-trilogi (2007–2012; som JRGS 6 i 2013; sidehenvisningene som her i teksten er angitt i parentes, gjelder utgaven fra 2007ff.) – for den hittil «største kristologiske begivenheten» (i betydningen refleksjon over Kristus-hendelsen) i det ennå relativt unge 21. århundret: En pave offentliggjør under sitt borgerlige navn Joseph Ratzinger en bok på det høyeste vitenskapelige og åndelige nivå. Og i dette ser han den mest betydningsfulle realiseringen av sin pavetjeneste.⁴ Jeg vil legge fram for dere et par aspekter av dette verket. Det utgjør et ekstraordinært viktig bidrag både for den teologiske forskningen og for kirkens liv.

Som så å si en kontrast henleder jeg først deres oppmerksomhet på en annen aktuell publikasjon: Det dreier seg om «Das Neue Testament jüdisch erklärt» (Det nye testamentet jødisk forklart), et verk som opprinnelig kom ut i USA i 2011, og som allerede nå foreligger i 2. opplag på tysk, utgitt av Deutsche Bibelgesellschaft (Det tyske bibelselskap) (Stuttgart 2022). Vi vet alle, og det er vi takknemlige for, at den nye interessen for Jesu person og skikkelse hos jødiske forfattere i det 20. århundret også har fått oss til å oppdage mye nytt ved Jesus. Navn som David Flusser, Schalom Ben-Chorin, Pinchas Lapide og mange andre må nevnes. De har på en ny måte lært oss å bli klar over Jesu jødiske bakgrunn og den nytestamentlige tidshistorien, noe som riktignok alltid har vært kjent, men også ofte glemt, fornektet og bekjempet i nasjonal-socialismens onde tid. De har minnet oss om å tenke over kontinuiteten i

¹ Foredrag av biskop dr. Rudolf Voderholzer, Regensburg, den 12. august 2022 på den IX. Økumeniske bekjennelseskongressen i Loccum.

² Jeg går i noen avsnitt tilbake til tidligere publikasjoner: Betragtninger over «implisitt dogmatikk» i tilknytning til kapittel to og tre, i: Helmut Hoving/Michael Schulz (utg.), Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes, Freiburg 2007, 25–37. “Schriftauslegung im Widerstreit.” Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.) und die Exegese, i: Gerhard Ludwig Müller (utg.), Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI., Regensburg 2007, 54–84.

³ Av de planlagte 16 bind av Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften (forkortet JRGS) er det per august 2022 utgitt 14 bind på Verlag Herder Freiburg. Det som står igjen, er bind 15 (Aus meinem Leben. Autobiographische Schriften) og bind 16 (Gesamt-Register und Bibliographie).

⁴ Jf. Thomas Söding (utg.), Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches, Freiburg 2007. „Das Jesus-Buch Benedikts XVI. ist ein Ereignis“ (11).

frelsheshistorien og den spenningsfylte enheten mellom Det gamle og nye testamente.

De jødiske synsmåtene har riktignok sine grenser der det til sist dreier seg om be-
kjennelsen og spørsmålet hvem denne Jesus fra Nasaret nå egentlig var og er.
«Hvem sier folk at Menneskesønnen er?» (Matt 16,13). «Hvem sier dere at jeg er?»
(Matt 16,15). Slik spør Jesus sine disipler.

Og her er etter min vurdering verkets hermeneutiske grunninnretning, slik den er for-
mulert i forordet til den evangeliske utgiveren, problematisk, men nemlig også signifi-
kant for bestemte innstillinger og hermeneutiske forhåndsavgjørelser: «Jødisk bibelvi-
tenskap og kristen bibelvitenskap møtes i dag på et persons- og saksnivå som er fritt
for konfesjonell tvang. Den vitenskapelige metodikken i bibeleksegesen går etter
hvert på tvers av konfesjonene. Forskjeller i utlegningen går ikke lenger langs en reli-
gions grenser, men har saklig betingede årsaker som har sin forklaring i ulike filolo-
giske eller historiske erkjennelser på tvers av religionsfellesskapene.⁵ Spørsmålet om
det virkelig ikke lenger finnes noen «konfesjonelle» forskjeller i den kristne eksege-
sen mellom katolikker og protestanter, lar vi ligge. For her brukes begrepet «konfe-
sjon» i en mye videre betydning. Skjelningen mellom «interreligiøs dialog» og «øku-
mene», altså de økumeniske bestrebelsene på å gjenvinne kirkelig enhet på grunn-
lag av den felles Kristus-bekjennelsen, går tapt. Selv om jødedommen for oss kristne
ikke er som en hvilken som helst religion blant mange andre, men Israel snarere er
vår mor, er Det nye testamentet med sin spesifikke Kristus-bekjennelse og den med-
følgende Kristus-relasjonen, gitt i dåpen, omstridt mellom jøder og kristne. Ja, dette
er det «skjellsettende kristelige». «Fri fra konfesjonell tvang»? Konfesjonen, bekjen-
nelsen, skulle være en lenke som angivelig hindrer oss i å komme på sporet av sann-
heten. Troen som står i veien for sannheten! Denne oppfatningen har fått stor utbre-
delse innenfor rammen av den relativismen vi finner i den pluralistiske religionsteo-
rien. Den blir ikke, som her, satt i omløp av bare Deutsche Bibelgesellschaft – som
tross alt er en kirkelig organisasjon! – men kan av og til påtreffes på det katolsk-teolo-
giske området også. For meg synes dette å være en av de store utfordringene som vi
må ta inn over oss.⁶ Evangelisten Johannes sier som kjent om sitt verk: «Jesus
gjorde også mange andre tegn for øynene på disiplene, tegn som det ikke er skrevet
om i denne boken. Men disse er skrevet ned for at dere skal tro at Jesus er Messias,
Guds Sønn, og for at dere ved troen skal ha liv i hans navn.» Kan man virkelig vente
å komme på sporet av sannheten hvis man betrakter denne uttrykkelige bekjennel-
sesorienteringer i Det nye testamentet som «konfesjonell tvang»? Jesus-bøkene til

⁵ Wolfgang Kraus, Michael Tilly, Axel Töllner, Vorwort der Herausgeber, i: Das Neue Testament jüdisch erklärt, Stuttgart ²2022, XII–XV, her XIV.

⁶ I min lille innføring i fundamentalteologien setter jeg opp følgende tese: «Det pluralistiske paradigmet viser seg imidlertid ved nærmere ettersyn å være det motsatte av hva det hevder å være. Lansert som det eneste mulige alternativet til eksklusivisme og inklusivisme er dette i virkeligheten en super-inkludivisme som eksklusivt gjør krav på sannhet. Alle religioner blir inn- og underordnet en abstrakt, konstruert religionsforståelse. Som en selvfølge utgår fra denne Guds universale frelsesvilje og mulighet for alles frelse. (Men hvor kjenner man Gud fra? – Jo, nettopp bare fra den konkrete forkynnelsen av det kristne evangeliet)» (Rudolf Voderholzer, Fundamentaltheologie/Ökumenische Theologie, Paderborn 2001, 85). Kardinal Ratzinger kaller dette «Diktatur des Relativismus» (Missa pro eligendo Romano Pontifice 18. April 2005).

den nå avdøde pave Benedikt XVI vil ikke minst svare nøyaktig på dette. De er båret av overbevisningen om at «det ikke er troens Kristus [...] som er en myte. Den såkalte historiske Jesus er en mytologisk skikkelse. På en eiendommelig måte er den oppfunnet av forskjellige fortolkere.»⁷

«Skriftutlegning i motstrid»

Allerede i 1988 provoserte kardinal Ratzinger, daværende prefekt for troskongregasjonen, den bibelvitenskapelige fagverdenen da han innledet sin «Erasmus-Lecture» i New York, «Schriftauslegung im Widerstreit» (skriftutlegning i motstrid), med å hen vise til at i Solovjovs Kurze Erzählung vom Antichrist (Solovjovs korte fortelling om antikrist) anbefaler Jesu motspiller i endetiden seg med sin teologiske dokortittel fra universitetet i Tübingen.⁸ I 1997 tok Ratzinger igjen opp denne henvisningen da han knyttet tanker i forbindelse med åpningen av siste fase i forberedelsen til jubileumsåret 2000 sammen med teologiske betraktninger over Jesu fristelseshistorie.⁹ Som pave brukte han med små forandringer dette foredraget som andre kapittel i sin Jesus-bok (jf. 53–74, særlig 64). Spesielt avsnittet om den andre av fristelsene, hos Matteus og Lukas strukturert som en strid mellom to skriftlærde om den rette skriftutlegningen, ble skjerpet: «Av angivelige resultater fra den vitenskapelige eksegese er de aller verste bøkene egnet til å ødelegge Jesu skikkelse, for å demontere troen, blitt satt sammen» (64).

Antikrist som anti-Peter

Begrepet «antikrist», som paven via Solovjovs fortelling innfører på dette stedet, er et nyskapt ord i Det nye testamentet. Det har der to betydningsdimensjoner som ikke må atskilles, men likevel holdes fra hverandre.¹⁰ Tar man det greske «anti» i betydningen «i stedet for», er antikrist den som setter seg i stedet for Kristus (jf. også Mark 13,22; Matt 24,24). I denne betydningen holdt Luther pavedømmet for å være antikrist fordi den autoriteten det angivelig hadde tiltatt seg, kom mellom de troende og deres sanne Herre. Den antakelig eldste betydningen er den som forutsettes i 1 Joh: Der er «anti» å forstå i betydningen «mot». Antikrist i denne betydningsdimensjonen er den som innenfor det kristne trosfellesskapet bestrider den kirkekonstituerende Kristus-bekjennelsen (jf. Matt 16,18; Rom 10,9; 1 Kor 12,3). Dette er altså noen som sier at Jesus ikke er Kristus, Jesus ikke er Herren, Jesus ikke er Guds Sønn (jf. 1 Joh 2, 18–22 osv.). På vegne av kirken formulerte Peter dens bekjennelse i kraft av å være bemyndiget til det av Far (jf. Matt 16,17). I den grad denne bekjennelsen blir motsagt, kan man også, på hermeneutikkens nivå, snakke om antikrist som «anti-Peter».¹¹

⁷ Joseph Ratzinger, Die Neuevangelisierung, i: JRGS 8, 1233–1244, her: 1242.

⁸ Joseph Ratzinger (utg.), Schriftauslegung im Widerstreit (=QD 117), Freiburg 1989, 15 [JRGS 9, 790-819].

⁹ Bl.a. i: Unterwegs zu Christus, Augsburg 2003, 79–102.

¹⁰ Jf. Karlheinz Müller, Art. Antichrist. I. I AT, Frühjudentum und NT, i: LThK³, Bd. 1, 744f.

¹¹ I et foredrag med tittelen «Probleme von Glaubens- und Sittenlehre im europäischen Kontext» fra 1991 heter det hos Ratzinger i en utlegning av 1 Joh 2,18 og 22: «Johannes kaller da de som forneker at Jesus er Kristus, antikrister; kanskje er dette egentlig opphavet til dette ordet antikrist: å være mot Jesus som Kristus, å frakjenne ham Kristus-predikatet» (Christus und Kirche. Aktuelle Probleme der Theologie – Konsequenzen für die Kathedese, i: JRGS 9, 979–996, her: 980).

Det er i alle fall denne betydningen Solovjov først mener å hentyde til.¹² Den russiske teosofen har med dette, som Ludolf Müller bemerker, først og fremst David Friedrich Strauß (1808 –1874) og hans lærer Ferdinand Christian Baur (1792–1860) i synsfeltet. Med sitt forsøk på å gjøre Jesus-overleveringen rent mytologisk og det nytestamentlige bildet av Jesus til kristelige ideer i historisk betinget innpakning¹³ hadde Strauß ført Jesu-liv-forskningen til et radikalt sluttunkt. I det 19. århundrets Russland ble Tübingen brakt i vanry som hyperkritisk og trosødeleggende teologi.¹⁴

Det samme året som *Erzählung vom Antichrist* kom (1899/1900), holdt Adolph von Harnack sine forelesninger om «das Wesen des Christentums» (kristendommens vesen) i Berlin. Disse skulle siden bli av avgjørende betydning for den videre kristologiske debatten. Harnack bestrider på sitt vis det kristologiske dogmet i det han innskrenker Jesu virke til alene og utelukkende å gjelde forkynnelsen av Far og dermed eliminerer Jesu egen skikkelse ut av den nytestamentlige teologien. Harnack var overbevist om at den tidlige kirken under innflytelse av gresk filosofi hadde «guddommeliggjort» den religiøse skikkelsen Jesus av Nasaret (helleniseringstenen) og med dette forfalsket hans budskap.

En systematisk kristologi må befatte seg med både den såkalte Jesu-liv-forskningen og Harnack og hans epigoner fordi disse med historisk og teologisk grunngeving bestrider nettopp det som er fundamentalt for kirkens tro og enhver videre teologi: Jesus er Kristus, Jesus er Herren, Jesus er Guds Sønn.

De teologiske posisjonene som på mange måter forneker eller i det minste stiller spørsmålsteget ved kirkens tro på Jesus som Kristus, er også i pavens Jesus-bok uttrykkelig, eller enda mer indirekte, medfølgende samtalepartnere (jf. til Harnack på sidene 32, 108 f., 143, 154). Gjennom dette får Jesus-boken en viss apologetisk grunntone. At paven ved dette ikke argumenterer mot stråmenn, vil den som kjenner samtidens teologiske diskusjoner, overalt kunne finne bekreftet. Hvem ville vel bestride at forestillingen om troen på Jesu guddom som en senere kirkelig konstruksjon er utbredt også i «den alminnelige bevisstheten» innen kristenheten? (jf.11). Men det er riktignok i mindre grad representantene for bibelvitenskapene eller tilhengere av en Jesu-liv-forskning i streng forstand, utdatert siden Albert Schweizer, som viser seg å være arvtakere etter David Friedrich Strauß eller Adolph von Harnacks epigoner. Dette gjelder heller nokså mange av Ratzingers kolleger fra den systematiske teologien. I en underlig avhengighet av utdaterte eksegetiske posisjoner og på grunnlag av bestemte filosofiske og forhåndsinnfattede utgangspunkter bringer de med god breddevirkning de gamle forestillingene ut blant folk. Man må ikke overse at for eksempel Hans Küngs bestselger «Christ sein» (Å være kristen) fra 1974 med den kristologiske overhøyhetstittelen «Sachwalter Gottes und der Menschen» (Guds og menneskenes sakfører)¹⁵ vil hente Jesus ut fra «skyggen som Guds Sønn» og befri kirkens tro fra den angivelig sterke og fremmedgjørende, hellenistiske påvirkningen. I samme

¹² Jf. Wladimir Solowjew, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, übersetzt und erläutert von Ludolf Müller, Donauwörth 92002.

¹³ Jf. David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet, 2 bind, Tübingen 1835–36.

¹⁴ Jf. Solovjov, 108.

¹⁵ Hans Küng, *Christ sein*, München 1974, 283 f.

retning peker publikasjonene til Karl-Heinz Ohlig fra Saarbrücken.¹⁶ I 2004 kom den tyske oversettelsen av nederlenderen H.M. Kruiters «Christologie» (kristologi) ut på Patmos forlag med tittelen «Kein zweiter Gott» (Ingen annen Gud). Undertittelen «Jesus und das Ende des kirchlichen Dogmas» (Jesus og slutten på det kirkelige dogmet) fjerner her enhver tvil. I dag må man rett og slett ta eksegetene i forsvar – det var jo full forståelse mellom Ratzinger/Benedikt XVI og mange representanter for det bibelvitenskapelige lauget! – og provokativt videreføre Solovjov: Antikrist ville vel i dag ta doktorgraden i dogmatikk!

Det er ikke bibelvitenskapen og den seriøse anvendelsen av de historiske metodene som har skyld i denne miseren. I eksegesen som i dogmatikken er det ofte de ureflekterte forutinntatte, filosofiske posisjonene som er problematiske. Disse flyter så inn i de antatt sikrede, vitenskapelig-teologiske resultatene. Ratzinger hadde kritisk tatt for seg denne forutinntattheten allerede i «Schriftauslegung im Widerstreit», det foredraget som er nevnt i starten. Kanskje var han inspirert av et dictum fra Karl Barth: «Etter mitt syn burde de historisk-kritiske være mer kritiske!» Man kunne tilføye «mer selvkritiske», først og fremst når det gjelder sine hermeneutisk forhåndsgitte retningslinjer!¹⁷

«Kritikk av kritikken»

Utgangspunkt for Ratzingers foredrag fra 1988, der det hermeneutiske grunnlaget for hans senere Jesus-bok reflekteres, er det som etter hans mening bare er en selektiv resepsjon av åpenbaringskonstitusjonen «Dei Verbum». På den ene siden var konsillets betingelsesløst godkjente anvendelse av de historiske metodene blitt praktisert, på den andre manglet en inkorporering i en åpenbaringstilpasset hermeneutikk. Den ureflekterte sammenblanding av historiske metoder og slike åpenbaringskritiske forutsetninger som er styrt av bestemte filosofier, fører ofte til en pluralisme av forvirrende hypoteser. Disse truer kirkens tro, og de gjør ikke minst troens folk usikre.

Ratzinger går med dette videre fra en analyse av nokså åpenbare mangler i det ytre til de grunnleggende filosofiske problemene. Han støtter seg først og fremst på Reiner Blanks avhandling om Martin Dibelius og Rudolf Bultmann.¹⁸ Denne ble forfattet hos den reformerte eksegeten Bo Reicke og offentliggjort i 1981. Ratzinger er seg bevisst at de to forfatterne som Blank tar opp, er utdatert i mye, men hevder likevel at den framstillingen han knytter til dem, paradigmatisk og som eksempel, gir anledning til å få opp vesentlige problemstillinger. Med Thomas Söding hadde i sin tid også en

¹⁶ Jf. hans bidrag i Frankfurter Allgemeine Zeitung fra 7. Mai 2007: Wie man in die Bibel hineinruft. [<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/wie-man-in-die-bibel-hineinruft-1438973.html>. Lastet ned den 11. august 2022] jf. også: Karl-Heinz Ohlig, Der Papst schreibt ein theologisches Buch. Soll er das? i: „Jesus von Nazareth“ kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, Berlin: LIT-Verlag 2007, 41–47.

¹⁷ Karl Barth, Der Römerbrief (Zweite Bearbeitung), Zollikon-Zürich 1954, XII. Ratzinger: «Det dreier seg ikke om å flykte fra kritikken, men om en mer kritisk kritikk som ser betingelsene for og grensene i det den gjør, slik at 'forstand' lærer å bli overstyrt av 'fornuft', og at denne igjen åpner seg for lyset fra logos» [JRGS 9, 786].

¹⁸ Reiner Blank, Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann (= bind XIV av Theologische Dissertationen, utgitt av Bo Reicke), Basel 1981.

ekseget bekreftet at Ratzingers innspill til tross for all sin provoserende skarphet fortjente å bli tatt alvorlig også av bibelvitenskapen.¹⁹

Problematikken knyttet til ordets angivelige prioritet framfor hendelsen

Både Dibelius og Bultmann går ut fra at prekenen har forrang framfor hendelsen: I begynnelsen står det forkynte ordet som alt utvikler seg ut fra. I sin analyse sier Ratzinger, i tilslutning til Blank, at hos Bultmann er denne tesen drevet så langt at for ham kan bare ordet være opprinnelig; «ordet frambringer scene.»²⁰ Av dette følger at enhver bevitnet hendelse allerede i utgangspunktet må ha en sekundær, mytisk utforming.²¹

Problematikken knyttet til kontinuitet og diskontinuitet

Et annet konstitutivt element som siden Dibelius og Bultmann har vært direkte bestemmende for den moderne eksegesen, er den forutsatte «diskontinuitets idé»: Brudd mellom overleveringen fra før og etter påske, mellom Jesus før påske og den framvoksende kirken, «i alle faser av overleveringen er det diskontinuitet som gjelder – til et punkt der Reiner Blank kunne fastslå: 'Bultmann intenderte mangel på sammenheng for enhver pris'.»²²

Problematikken knyttet til det enkles angivelige prioritet over det komplekse

Også den tredje forutsetningen som Blank analyserer, og som Ratzinger anfører, kan ofte ubevisst være førende for eksegetisk arbeid. Denne kan ved første blick virke helt plausibel, men det dreier seg også her om en saksfremmed, ideologisk antakelse som snart leder til vilkårlighet og villfarelse: «Jo mer teologisk reflektert og krevende et utsagn er, desto yngre er det, og jo enklere noe er, desto mer kan man regne med at det er opphavelig.»²³ Om man ser bort fra at det på ingen måte er innlysende hvorfor ikke også den komplekse virkeligheten skulle kunne være i begynnelsen, er kriterier som sier at noe kan tilordnes kategorien mer eller mindre «utviklet», på ingen måte så åpenbare og uomstridte de kanskje kan synes som. «Hvordan man bedømmer dette, avhenger vesentlig av eksegetens egne teologiske vurderinger; her er det stort rom for det vilkårlige.»²⁴

Reductio historiae in philisophiam

Mest graverende virker de filosofiske forutsetningene som gjelder den antatte lukketheten i den moderne naturvitenskapens verdensbilde, og som kommer i konkurranse med det antatt mytiske verdensbildet i Skriften. «Det [...] som kan framstå som direkte meddelt fra det guddommelige, kan bare være en myte der man kan finne de

¹⁹ Jf. Thomas Söding, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes, i: Frank Meier-Hamidi/Ferdinand Schumacher (utg.), Der Theologe Joseph Ratzinger (=QD 222), Freiburg 2007, 12–55, her: 37.

²⁰ Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit, 25 [JRGS 9, 800] med henvisning til Blank, Analyse und Kritik, 97.

²¹ Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit, 25 [JRGS 9, 800].

²² Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit, 26 [JRGS 9, 800 f.], med henvisning til Blank, Analyse und Kritik, 154.

²³ Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit, 26 [JRGS 9, 801]; i fotnote 16 tar Ratzinger først opp tilsvarende avsnitt hos Reiner Blank, men nevner så et konkret eksempel fra en tekst av Lorinne Oberlinner som anvender nettopp dette kriteriet.

²⁴ Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit, 27 [JRGS 9, 802].

utviklingslovene som ligger bak. Ut fra denne grunnleggende overbevisningen leser Bultmann Bibelen – og med ham størstedelen av den moderne eksegesen.»²⁵ Men hvis man nå er sikker på at det ikke kan ha vært slik som det er skildret i Bibelen, får den eksegetiske tolkningen oppgaven med å forklare hvordan en slik framstilling kan ha oppstått. Og da finnes de metodene som ikke bare forklarer hvordan noe er kommet i stand, men det blir sågar med sikkerhet vist hvordan det i virkeligheten «egentlig» må ha vært. Ratzinger sier at det for så vidt «foreligger en *reductio historiae ad philosophiam* i den moderne eksegesen, en tilbakeføring av historien til og gjennom filosofi.»²⁶ I en ganske lignende betydning analyserte Ratzinger i forhåndsbetraktninger til jubileumsåret 2000 grensene for en bestemt eksegese som stiller spørsmål ved Guds åpenbaring i Jesus Kristus, og som utgir disse utsagnene for å være resultat av strengt vitenskapelig metodebruk. Men det han virkelig finner bekreftet, er bare en allerede forutinntatt deistisk posisjon: «Den forutsatte ideen om hva Jesus ikke kan være (Guds Sønn) og hva han burde være, blir i seg selv tolkningsinstrumenter. Disse lar til sist som en følge av historisk strenghet bare det komme fram som i virkeligheten ikke er annet enn resultat av filosofiske forutsetninger.»²⁷

På sin side gjør Ratzinger nå de beskrevne aksiomene til gjenstand for kritikk. Både i ordets primat framfor hendelsen, i diskontinuitetspostulatet og i den antakelsen at det komplekse a priori må være det yngste, ser Ratzinger forutsetninger som er fremmede for teksten. Disse skaper en vidåpen dør for det vilkårlige, og som falske forutsetninger står de i veien for en virkelig forståelse.

Det er lett å gjennomskue ordets primat framfor hendelsen som en forhåndsgitt posisjon før skrifttolkningen i en protestantisk ord-og-preken-teologi. Det er der dette har sitt opphav. Følgene er at frelseshistorien blir uvirkelig, en doketisk kristologi og et syn på verden som er tømt for mening. Det er framfor alt også skapelsesdimensjonen som kommer ut av syne.

Med hensyn til det enkles primat foran det kompliserte får Ratzinger oss til å tenke over at åndshistorien jo kjenner et utall av eksempler på det motsatte. Der står det kompliserte og høye ved begynnelsen, og generasjoner av epigoner oversetter den opphøyde starten til det enklere og endog mer primitive.

Ratzingers utførlige drøftinger kulminerer i et opprop til selvkritikk hos brukere av den historisk-kritiske metoden: Hvis eksegeten skal håndtere sin metode på en ansvarlig måte, kan han «ikke nærme seg tekstutlegningen med en ferdig filosofi, ikke med diktaen fra et såkalt moderne eller 'naturvitenskapelig' verdensbilde som fastslår hva som får lov til å eksistere og ikke. Han kan ikke a priori utelukke at Gud med menneskeord kunne tale som seg selv inn i verden; han kan ikke utelukke at Gud virker som

²⁵ Schriftauslegung im Widerstreit, 33 [JRGS 9, 808].

²⁶ Schriftauslegung im Widerstreit, 33 [JRGS 9, 808].

²⁷ Joseph Ratzinger, Christus – der Erlöser aller Menschen. Die Einzigkeit und Universalität Christi und seiner Kirche, i: Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 55–78, her: 62 [JRGS 6, 994 f.].

seg selv i historien og kan tre inn i den, uansett hvor usannsynlig dette måtte fortone seg for eksegeten.»²⁸

Vi må her holde fast ved at forutsetningene med henblikk på en riktig forståelse av det nytestamentlige budskapet og, sentralt i dette, av skikkelsen Jesus fra Nasaret, ikke finnes på historievitenskapens nivå, men på filosofiens og systematikkens nivå, i en grunnleggende oppfatning av Gud, verden og historien. Igjen har Karl Barth observert dette riktig når han sier at Bultmann, selv om han opptrer som ekseget, argumenterer systematisk.

Nå kommer vi etter disse hermeneutiske mellomrefleksjonene tilbake til Ratzinger/pave Benedikt XVI's Jesus-bok.

Forkynnelsen av Guds rike som Jesu sentrale budskap

Mens kapittel to i første bind gjør kriteriologien klar for å bedømme frigjøringsteologien, er kapittel tre aktuelt ikke minst på grunn av den rette teologiske plasseringen av Jesu forkynnelse av Guds rike. Den tilhører de innsiktene i den historiske eksegesen som vil forbli gyldige – at i sentrum av Jesu forkynnelse stod proklamasjonen av Guds herredømme, ikke slikt som en egenforklaring i form av titler eller endog læresetninger. Denne skjelningen er ikke sjelden blitt satt opp som motsetninger mellom den historiske, jordiske Jesus og troens Jesus. Eller som hos Lessing mellom «Kristi religion» og «kristen religion». Ved å tale om motsetninger mellom «historiens Jesus» og en «kerygmatiske Kristus» forutsetter man at den enkle Jesus-skikkelsen etter påske ble teologisk oppladet og guddommeliggjort. Ratzinger/Benedikt XVI slutter seg prinsipielt til denne skjelningen: «Man kan si: Mens budskapet om Guds rike er aksene for Jesu preken før påske, danner kristologien sentrum for den apostoliske prekenen etter påske» (77). Visse representanter for den pluralistiske religionsteologien mente seg kallet av denne Jesu «regno-sentrikk», og gjennom den ville de overvinne kristosentrikken og teosentrikken (83). På denne måten framsto Jesu budskap som universaliserbart, uten samtidig å ha med seg de spesifikt jødisk-kristne kontekstene. Virkeliggjørelsen av et rettferdighetens og fredens, kjærlighetens og forsoningens rike syntes å stige fram som et perspektiv bortenfor skillene i de enkelte religionene. Men Ratzingers kritikk er tydelig og ligner den han retter mot frigjøringsteologien: «Hvem sier oss egentlig hva rettferdighet er? Hva som i en konkret situasjon tjener rettferdigheten? Hvordan fred skapes? Ved nærmere ettersyn viser alt slikt seg som utopisk snakk uten reelt innhold – om man da ikke stilltiende forutsetter at alle skal anerkjenne det innholdet partidoktriner gir disse begrepene. Men først og fremst viser det at Gud er forsvunnet, det er bare mennesket som handler. Respekten for de religiøse 'overleveringene' er forsvunnet» (84). Kristosentrikk, teosentrikk og konsentrasjon om Guds rike er ulike dimensjoner av det samme, ikke alternativer som utelukker hverandre.

Jesus Kristus: «Autobasileia»

²⁸ Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit*, 36 [JRGS 9, 811]; kritikk til dette: Hubert Frankemölle, *Schriftauslegung im Widerstreit*, i: *Bibel und Kirche* 45 (1990) 200–204; Daniel Kosch, *Schriftauslegung als „Seele der Theologie“*. Exegese im Geist des Konzils, i: *FZPhTh* 38 (1991) 205–231, særlig 205–207.

En systematisk kristologi får oppgaven å begrunne hvordan den Kristus-bekjennelsen som kirken utviklet, ikke bare er uten motsetning til aksens virke før påske, men selv må anses for å være dens indre konsekvens. For å komme til rette med det faktum at den kirkelige bekjennelsen kunne komme til full utfoldelse først i lys av påskens tro på oppstandelsen, har man i den bibelske teologien utviklet skjelingen mellom «implisitt» og «eksplisitt» kristologi. Med «implisitt» kristologi mener man det kravet på guddommelighet som kunne avleses av Jesu ord og handlinger. I lys av påsken fikk dette «eksplisitt» uttrykk i kirkens tro i form av overhøyhetstitler som Kyrios, Guds Sønn, Frelser osv. Også Ratzinger tar i likhet med Pierre Grelot opp termen «implisitt kristologi» i sammenheng med lignelsen om den barmhjertige faren (248), men vil ellers ikke innlate seg på en systematisering av de historiske holdepunktene på basis av kriteriebestemte motspørsmål til den historiske Jesus. «Men med slike rekonstruksjoner forløfter vitenskapen seg» (350). Der han som på side 378 innenfor rammen av diskusjonen om ekte og «uekte» ord fra Menneskesønnen kommer inn på denne skjelingen, viser han som regel kritisk til at dette har sine begrensninger og ofte får uholdbare konsekvenser. Likevel ser han at det i for eksempel Bergprekenen finnes en «skjult» kristologi (120); hele Jesu forkynnelse bærer bud om sin egen hemmelighet, «kristologi» som «tale om Guds tilstedeværelse i hans egen væren og handling» (92).

Hans autoritet viser seg i hans omgang med Skriften. Han møter ikke Skriften som en utlegger blant mange andre, men med en fullmakt som følger av at han er opphavet (auctor) til den. Kretsen av de tolv er ingen bibelgruppe der de ulike, traderte utlegningene fra den rabbiniske tradisjonen blir gransket og avveid mot hverandre. Ikke noe sted støtter Jesus seg på den teologiske autoriteten i sitt folk. Det forholder seg heller slik: «Han stiller seg selv på linje med Gud, lovgiveren, han er ikke utleggeren, men Herren» (380). Nettopp Guds-rike-forkynnelsen er også i seg selv et element av implisitt kristologi. Dette for så vidt som på den ene siden det Guds herredømme Jesus proklamerte, ennå venter, slik at vi må be om at det må komme, på den andre at det allerede har brutt fram med ham selv. Paven slutter seg til den tolkningen som allerede Origenes la fram – at Jesus må forstås som *autobasileia*. Det er fritt oversatt «Guds rike i person» (79).

På et annet sted i sine små ekklesiologiske skisser «Zur Gemeinschaft gerufen» (Kalt til fellesskap) tilrår Ratzinger å omformulere det Loisy har sagt – at Jesus forkynte Guds rike, men at det var kirken som kom. Ratzinger: «Han selv er nemlig Guds nærhet. Hvor han er, er riket. Vi må da omformulere Loisy's ord: Riket ble lovet, og Jesus kom. Bare slik kan vi forstå paradokset mellom løfte og oppfyllelse rett».²⁹

Jesu Guds-rike-forkynnelse er i seg selv «skjult kristologi» (79). «Ved måten han taler om 'Guds rike' på, leder han menneskene til å tro på det fullstendig overveldende, at i ham er Gud selv til stede blant menneskene, at han er Guds nærvær. (79).

Med den kristologiske tolkningen av budskapet om Guds rike utelukker Ratzinger/Benedikt XVI den idealistiske tolkningen («Guds rike er inne i dere»), slik han også gjør med den overdrevent ekklesiologiske som setter Guds rike og kirken på lik linje.

²⁹ Joseph Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen*. Kirche heute verstehen, Freiburg 1991, 20 [JRG 8, 226].

Teosentrikken i Jesu forkynnelse står ikke i motsetning til kristologien, det er tvert imot slik at Jesu budskap om Far viser seg i form av kristologien. Flere ganger lar Ratzinger/Benedikt XVI oss så å si som argumentum ex negativo tenke over at man ikke ville ha utlevert en harmløs moralpredikant til romerne og latt ham korsfeste (jf. 350, 373). Med hensyn til fullmakten til å tilgi synder, slik den er bevitnet i Mark 2, 1–12, sier paven: «Det er nettopp dette å gjøre krav på å være Gud som fører til pasjonen. For så vidt peker Jesu fullmaktsord mot hans lidelse» (381).

For Ratzinger/Benedikt XVI bidrar også hans rekursjon til samtalen mellom rabbi Jacob Neusner og Jesus til en implisitt kristologi.³⁰ Til forskjell fra andre jødiske teologer som i nyere tid har beskjeftiget seg med Jesus-skikkelsen (f.eks. David Flusser, Schalom Ben-Chorin, Pinchas Lapide), men religionshistorisk stort sett lar Jesus gå opp i samtidens jødedom, legger Neusner for dagen en dyp bevissthet om Jesu krav på å være kalt og hans uhørte, i egentlig forstand guddommelige, autoritet. Det er nettopp en toratroende jøde som Neusner som erkjenner dette usammenlignbare og overveldende kravet, og som i avvisningens modus bekrefter det. La oss høre et utdrag av Ratzinger/pave Benedikt XVI's Jesus-bok som sammenfatter Neusners møte med Jesus:

«Det sentrale punktet blir, slik det forekommer meg, veldig fint synlig i en av de scenene Neusner framstiller i sin bok, og som gjør mest inntrykk. Neusner hadde – i sin indre dialog – fulgt Jesus hele dagen og trekker seg nå tilbake til bønn og torastudium sammen med jødene i en liten by for å drøfte det han hadde hørt – stadig med tenkt samtidighet ut over årtusenene – med den lokale rabbi. Rabbi siterer fra den babylonske Talmud: «'Rabbi Simlaj berettet: Moses fikk overlevert 613 forskrifter; 365 (forbud) tilsvarer solårets dager, og 248 (bud) tilsvarer beinene i mennesket. Deretter kom David til elleve [...] Deretter kom Jesaja til seks [...] Deretter kom Jesaja atter en gang til to [...] Deretter kom imidlertid Habakuk til ett, for det heter: 'Den rettferdige skal leve ved sin troskap (Habakuk 2,4)'. [med henvisning til Jacob Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus (en rabbi snakker med Jesus), München 2007, 113f.]

I Neusners bok kommer etter dette følgende dialog: «Og dette', spør mesteren, 'hadde Jesus, den lærde, å si?' Jeg: 'Ikke nøyaktig, men sånn omtrent.' Han: 'Hva var det han utelot?' Jeg: 'Ingen ting.' Han: 'Hva var det han føyde til?' Jeg: 'Seg selv.'» [med henvisning til Neusner, 114]. Dette er det sentrale punktet hvor den troende jøden Neusner blir skremt av Jesu budskap, og dette er den avgjørende grunnen til at han ikke vil følge Jesus, men forblir hos det 'evige Israel': Det sentrale ved Jesu jeg som gir alt en ny retning. Som belegg for denne 'tilføyelsen' siterer Neusner på dette stedet Jesu ord til den rike, unge mannen: 'Vil du være helhjertet, gå da bort og selg det du eier [...] Kom så og følg meg!' [med henvisning til Matt 19,21 og Neusner, 114]. Helhjertetheten, den helligheten som Toraen krever, å være hellig som Gud er det, (3 Mos 29,2; 11,44) består nå i å følge Jesus.³¹

Den måten Ratzinger lar en jødisk forfatter komme til orde på, er etter min mening både ærligere og mer vitenskapelig enn de som i begynnelsen ble nevnt i forbindelse med «Neues Testament jüdisch erklärt». Neusner utsetter seg for den fulle kraften i

³⁰ Jacob Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus, Freiburg 2007.

³¹ Joseph Ratzinger, Jesus von Nazareth I, 136 f. [JRGS 6, 217f.]

det nytestamentlige vitnesbyrdet. Han anerkjenner det, men til slutt nekter han å etterfølge det.

«Kopernikansk snuoperasjon» med henblikk på Jesus – i begynnelsen står det store og uttømmelige

På denne bakgrunnen ser man at to tolkningsmønstre fra historisk-kritisk side angående opphavet til den kristne troen, motsier hverandre. Disse støtter opp om en «ikke-identitet» av en historisk Jesus i motsetning til troens Kristus. Men den som fører kirkens tro utelukkende på kontoen «kirken etter påske», må tilskrive en egentlig anonym størrelse en kreativitet og genialitet som er uten enhver parallell i religionshistorien. På grunn av dette er det ifølge Ratzinger/pave Benedikt XVI rent historisk vesentlig mer plausibelt å se basis for kirkens tro i eksistensen av «Jesus i tiden før påske» (jf. 21, 350). «Det store, det nye og provoserende kommer nettopp fra Jesus. I troens og menighetens liv utfoldes dette, det blir ikke skapt der. Ja, menigheten ville ikke ha blitt til og ikke overlevd hvis en ekstraordinær virkelighet ikke hadde kommet forut for den» (373).

Romano Guardini, en av de viktigste personene Ratzinger går god for, har forlangt en «kopernikansk snuoperasjon» i denne sammenhengen. Guardini protesterer mot en grunnleggende antakelse i moderne religionskritikk – urettmessig påberoper den seg angivelig sikrede, eksegetiske forskningsresultater. Denne antakelsen går ut på at kirken i tiden etter påske skrittvis har stilisert den enkle, religiøst begavede Jesus opp til et guddommelig vesen. Ifølge Guardini er det heller omvendt: det apostoliske vitnesbyrdet kan aldri helt uttømmende uttrykke fylden i Kristus-hendelsen.

«Den Kristus som den seriøst troende mener, er den opprinnelige og virkelige. Apostolens forkynnelse leder til ham og trer alltid tilbake over fylden i gudmennesket. Apostlene sier aldri mer enn det den historiske Jesus var, de sier tvert imot alltid bare mindre. Derfor er det også slik at enhver som leser Det nye testamentet rett, bak hver setning vil føle en virkelighet stråle fram som overstiger ordene. Overfor den rasjonalistiske innstillingen må altså den ekte bibelske teologien foreta en rent ut 'kopernikansk snuoperasjon.' Dens vitenskapelige intensjon kan ikke ut fra angivelig overdrevne framstillinger være å hente ut en like mye antatt enkel, første realitet, men ut fra en rekke framstillinger, hver av dem gyldige, tydeliggjøre det opprinnelige store, selv om en i dette alltid vil svikte til tross for framskritt i fordykning.»³²

«Hellenisering» – nødvendige differensieringer

Det andre argumentet kan sammenfattes med stikkordet «hellenisering», men med dette må man være oppmerksom på en dobbel betydning. På den ene siden blir paven aldri trøtt av å observere det spesifikke ved kristendommen og Europas åndelige fundament nettopp i en syntese mellom bibelsk-frelshistorisk tenkning og gresk filosofi. Når man i denne sammenhengen taler om hellenisering, mener man i mindre grad overtakelse av konkret innhold og et preg av gresk tenkning. Det dreier seg konseptuelt mer om å velge rasjonalitetsprinsippet, noe som er betydningsfullt for

³² Romano Guardini, Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu. Mainz ³1991 [Første opplag Würzburg 1958], 85; jf. Josef Kreiml, Die Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube des Menschen. Eine Studie zum Werk Romano Guardinis (=MThS II/60), St. Ottilien 2002, 233.

misjonen. Etter dette er allerede den jødiske gudstroen, og dernest enda mer den kristne troen med sin misjonsglød, også presentert som bekreftbar sannhet ved hjelp av allmenngyldig fornuft, ikke bare som overlevering. Et ord av Tertullian som Ratzinger/pave Benedikt XVI ofte siterte, lyder slik: «Kristus kalte seg sannheten, ikke sedvanen.»³³

Men når Harnack taler om «hellenisering» i sammenheng med dogmeutviklingen, bruker han riktignok begrepet negativt i betydningen forfalskende utlevering av det bibelske budskapet til en ukritisk overtatt filosofi. Nettopp hva gudsbegrepet angår, har for eksempel Alois Grillmeier i striden med Hans Küng vist at den tidlige kristne dogmeutviklingen ikke – som Harnack og mange av hans epigoner hevdet og hevder – var uttrykk for en slik forfalskende hellenisering, men tvert imot betød den størst tenkbare avhellenisering.³⁴ Arius, som konsilet i Nikea vendte seg mot, var hellenist. Han kunne ut fra sine filosofiske forutsetninger ikke greie å tenke seg at den høyeste væren er en treenig Gud, differensiert i en skjelning mellom personer. Troen på den treenige Gud, slik Jesu forkynnelse og påskemysteriet åpenbarer ham, fører til en uhyre stor oppvurdering av relasjonaltet. Gud ikke bare har, han er fra evighet av relasjon. Det ene guddommelige vesenet fullbyrdes i en evig fullkommenhet i skjelningen mellom de «subsistente relasjonene» mellom Far, Sønn og Ånd.

Pavens Jesus-bok inneholder en «implisitt» dogmatisk kristologi. Han deduserer ikke troen ut fra forutsatte dogmatiske satser, men klarlegger kirkens tro på Jesus som Kristus ved hjelp av konkret skriftutlegning i lys av «regula fidei», som på sin side allerede har veiledet tilblivelsesprosessen til de nytestamentlige skriftene (jf. Joh 20,30).³⁵ «Homoousios («av samme vesen [som Far]») i Nikea-dogmet kommer i samsvar med dette ikke til uttrykk i første, men i siste kapittel, og på siste side blir perspektivet trukket på plass: «Dette ordet har ikke hellenisert troen, det har ikke belastet den med en fremmed filosofi, men nettopp holdt fast ved det som var nytt og annerledes når Jesus talte med sin Far» (407). Dogmet produserer ikke troen, men verner den mot arrogansen i en påstått vitenskapelig bedreviten. Som vi så i starten, viser antikrist med sin fornektelse av Kristus-bekjennelsen seg som Peters motspiller. Den lærde paven bekrefter med sin Jesus-bok det vitnesbyrdet hans urbilde Peter har overgitt til ham.

Det han skriver i de hermeneutiske innledningsbemerkningene til Jesus-boken, har han ofte, og ofte også tidligere, gitt umisforståelig uttrykk for. Et eksempel er hans

³³ «Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit », De virginibus velandis I (CChr II, 1209) (siteret i Einführung in das Christentum: JRGS 4, 139). I sin tiltredelsesforelesning i Bonn i 1959, med tittelen „Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen (nå i: JRGS 3, 289–210), understreker Ratzinger betydningen av den greske oversettelsen av Det gamle testamentet (Septuaginta) med den oversettelsen av Guds navn som har gjort Israels gudstro filosofisk kommuniserbar (jf. JRGS 3, 205).

³⁴ Jf. Alois Grillmeier, Jesus von Nazareth – «im Schatten des Gottessohnes»? Zum Gottes- und Christusbild, i: Hans Urs von Balthasar u.a., Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“, Mainz 1976, 60–82.

³⁵ På en måte kan man si: Dogmet kom før Skriften. En historisk analyse viser at de bærende elementene i Det nye testamentets skrifter, og så å si kjernen i utkrystalliseringsprosessen fram mot skrifttilblivelsen, er de credo-formlene NT inneholder. I tid og sak kommer de forut for Skriften. Schlier har som terminus technicus lansert «praesymbola» for disse credo-formlene (Heinrich Schlier, Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas, i: Schlier, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg 1955, 206–232, her: 216, anm. 17). Som viktigste praesymbola må nevnes: 1 Kor 15,3–5; Rom 10,9f; Luk 24,34; Fil 2,6–11; 1 Kor 8,6; 1 Tim 2, 4–6.

korte svar på spørsmålet «Was bedeutet Jesus für mich?» (Hva betyr Jesus for meg?) fra 1973: «Den kirkelige tradisjonen, der den historiske bevegelsen Jesus grunnla, inntil i dag har holdt seg livskraftig, gir meg samtidig tillit til den bibelske tradisjonen. Den tiltror jeg mer virkelighet enn forsøkene på å rekonstruere en kjemisk ren historisk Jesus ut fra den historiske fornuftens destillerkolbe. Jeg stoler på tradisjonen i hele dens bredde. Og jo mer rekonstruksjon jeg ser komme og gå, desto mer føler jeg meg bekreftet i denne tilliten. For meg blir det stadig mer tydelig at hermeneutikken fra Kalkedon er den eneste som ikke må tolke vekk noe, men kan ta imot alt.»³⁶

Dette er også av høyeste økumeniske rekkevidde: tydeligere kan nemlig ikke en pave gå imot mistanken om at hans embete er antikrist. I en tid der Jesus selv innen kirken blir holdt for å være alt mulig, eller når det sås tvil om troverdigheten og muligheten for å begrunne det bibelske vitnesbyrdet, setter paven et tegn. Et tegn som forbinder tro og fornuft, men også i høyeste grad utfordrer tro og fornuft. Det er ikke tilfeldig at første bind av Jesus-boken slutter med den kristologiske bekjennelsen fra Caesarea Philippi: «I bekjennelsen fra Nikea sier kirken sammen med Peter stadig på nytt til Jesus: 'Du er Messias, den levende Guds Sønn» (Matt 16,16) (407).³⁷

³⁶ Joseph Ratzinger, Antwort [auf die Frage: Wer ist Jesus von Nazareth – für mich?], i: Spaemann, Heinrich (utg.): Wer ist Jesus von Nazareth – für mich? 100 zeitgenössische Antworten, München 1973, 23–26; under samme tittel „Was bedeutet Jesus Christus für mich?“ i: Joseph Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München 1973, 137–140, 138 [nå i: JRGS 6, 868–871].

³⁷ Om få år, i 2025, skal vi i kirken feire 1700-årsjubileet for det første økumeniske konsilet. Vi burde bruke det til å gripe dypere i bekjennelsen til Jesus Kristus og til mer trofast å bekjenne vår tro på «én Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Sønn, født av Faderen før alle tider, Gud av Gud, lys av lys, sann Gud av sann Gud, født, ikke skapt, av samme vesen som Faderen.»

Artikkelen er hentet fra Diakrisis, 43 årg. nr. 3, sept. 2022

Til bruk etter tillatelse fra Volderholzer.

Oversatt fra tysk av Astrid Sagnes

Se også: [Internasjonal bekjennelseskonferanse \(fbb.nu\)](https://www.fbb.nu/)