

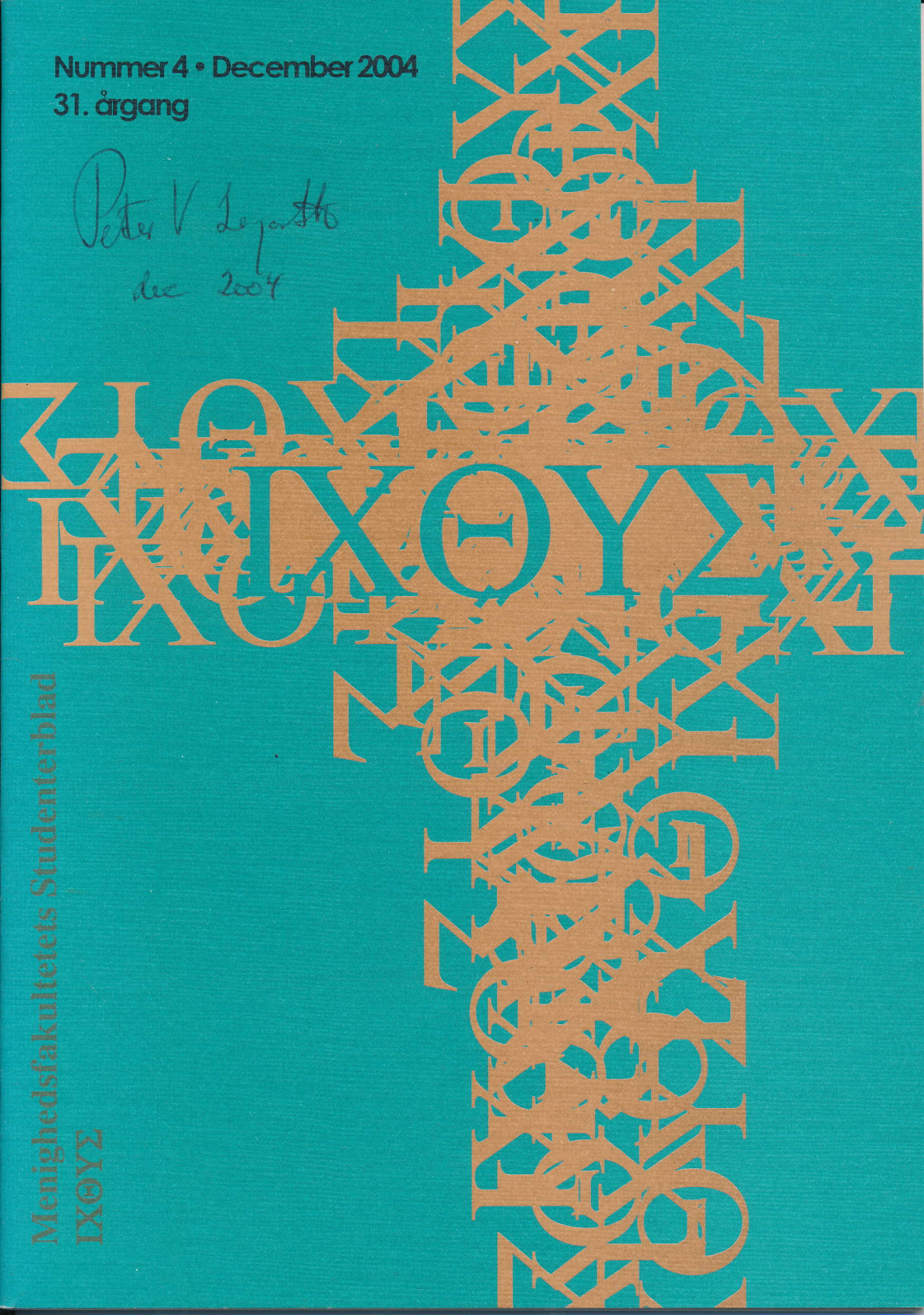
Nummer 4 • December 2004

31. årgang

Peter V. Lopez
dec 2004

Menighedsfakultetets Studenterblad

IXΘΥΣ





IXΘΥΣ

Menighedsfakultetets studenterblad. Udgives af Studenterrådet ved MF

Redaktionen

Stud.theol. Jeppe Bach Nikolajsen (ansv. red.), Dybedalen 1, 6.tv., 8210 Århus V, 86-192434, jeppebach@post.au.dk

Stud.theol. Søren O. Christensen, Willemoesgade 82, st.mf., 8200 Århus N, 86-166327, sorenoc@tiscali.dk

Stud.theol. Jacob Bank Møller, Kalendervej 28, 8210 Århus V, 86-153402, jacobbankm@get2net.dk

Stud.theol. Jakob Wilms Nielsen, Oslogade 14, st.th., 8200 Århus N, 86-168777, jwn@stud.menighedsfakultetet.dk

Stud.theol. Arne Hougaard Pedersen, Bymosevej 125, 8210 Århus V, 87-370733, pastorplys@hotmail.com

Lay-out og sats

Søren Overby Christensen

Adresse

IXΘΥΣ, Menighedsfakultetet, Katrinebjergvej 75, 8200 Århus N, 86-166300

ichthys@menighedsfakultetet.dk

www.teologi.dk

Tryk

Svend Åge Tolstrup, Frihedsvej 60, 6700 Esbjerg, 75-133182

Oplag: 355

Deadline

1. februar; 15. april; 1. september; 1. november

IXΘΥΣ, Menighedsfakultetets studenterblad, ønsker at være et bibeltro teologisk tidsskrift, der udkommer fire gange årligt, og som primært henvender sig til teologiske studenter.

Enhver er velkommen til at indsende artikler og debatindlæg for optagelse i bladet, dog er redaktionen ikke forpligtet til at bringe alt, ligesom den forbeholder sig retten til at forkorte. Anonyme og pseudonyme artikler og indlæg kan bringes, dog skal redaktionen have navn og adresse. Artikler og indlæg fra Menighedsfakultetets studenter prioriteres.

Artikler tilsigtes en længde på ca. 10 A4-sider, debatindlæg 3-5 A4-sider (3200 anslag (inkl. mellemrum) pr. side).

Det foretrækkes at artikler foreligger i Microsoft Word format. Andet er også velkomment.

Redaktionen er ikke ansvarlig for de i artikler og debatindlæggene anførte synspunkter, ligesom de ikke nødvendigvis er udtryk for redaktionens mening. Relevante artikler optages i f.lg. indeks: Elenchus Bibliographicus Bibliicus; Internationale Zeitschriftenshcau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete; New Testament Abstracts og Old Testament Abstracts. Endvidere uploades artiklerne på internettet på vores webside (se adresse ovenfor).

Omslag

Henrik Würtz (grafisk designer)

Copyright

IXΘΥΣ 2004

Paulus-forskning for newbies

Velkommen til et nyt nummer af *IXΘΥΣ*. Denne gang et temanummer om det nye Paulus-perspektiv. I den første artikel giver Timo Laato en fin forskningshistorisk oversigt, mens Aage Pilgaard i spændende artikel behandler temaet *Guds retfærdighed* i Romerbrevet. Dette års sidste nummer af *IXΘΥΣ* danner således optakt til det forestående teolkursus, hvor Don A. Carson vil behandle selv samme tema. Jeg håber, at du vil fornøje dig med læsningen.

FORSKNINGSMODE

Nytestamentlig forskning har de sidste 30 år særligt beskæftiget sig med menighedsdannelse i socialantropologisk lys (G. Theissen og W.A. Meeks), med græsk-hellenistiske træk ved Paulus' litterære praksis og tankeverden (H.D. Betz og A.J. Malherbe) og endelig med en ny og ret omfattende Paulus-forståelse (K. Stendahl og E.P. Sanders). Denne sidste strømning i den nytestamentlige forskning har James D.G. Dunn omtalt som *The New Perspective on Paul* og Terence Donaldson som et paradigmeskift. Det er ikke forkert at tale om en kopernikansk vending i forhold til den reformatoriske Paulus-forståelse. Ikke bare internationalt, men også nationalt bliver dette nye perspektiv på Paulus slået op som den nye spændende forskning, der er kommet for at blive. Det gælder Kristeligt Dagblad, Præsteforeningens Blad, Dansk teologisk Tidsskrift, stiftskonventer, Teologisk Forening, overbygningseminarer, forskerseminarer osv. osv. Så hvorfor ikke kigge nærmere på dette fænomen i *IXΘΥΣ*? Følgende bliver en kortfattet indføring i det nye Paulus-perspektiv og forhåbentlig et springbræt til dette nummers artikler og boganmeldelser – *ohne*

Fussnoten und Anhang som konventionen byder.

FORSKNINGSHISTORIE

Fra Montefiore, Moore og Schoeps ...

I begyndelsen af 1900-tallet protesterer en række eksperter i antik jødedom – såsom G.F. Moore og jødiske forskere som C.G. Montefiore og H.J. Schoeps – mod det billede af jødedommen, som man konstitueret har læst ud af Paulus' breve. De reagerer mod billedet af antik jødedom som kold og kalkulerende legalisme, hvor frelsen skal fortjenes ved gode gerninger. I stedet tegner de et billede af en antik jødedom, som lægger vægt på Guds nåde og barmhjertighed over for pagtsfolket, og hvor loven ikke bliver opfattet som en tung og uopfyldelig byrde, men som et overkommeligt privilegium. De gængse anklager mod jødedommen stemmer altså meget dårligt med virkeligheden. Et væsentligt spørgsmål står derfor tilbage: Misforstår Paulus jødedommen?

... over Stendahl ...

Krister Stendahl fortsætter arbejdet, men med sin banebrydende forelæsning *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West* fra 1963 og med bogen *Paul Among Jews and Gentiles* fra 1976 når han et andet resultat. Det er ikke Paulus, der misforstår jødedommen, men protestantismen, der misforstår Paulus. Paulus bliver læst gennem et protestantisk tolkningsfilter. Han forstås i lyset af Luthers kamp for at finde en nådig Gud, og der indlæses katolicisme i hans modstandere. Han bliver således forstået på augustinsk-lutherske og ikke på egne præmisser. Hverken Paulus eller antikkens jøder er, som



Luther, forpint af introspektive samvittighedskvaler. Retfærdiggørelse af tro handler derfor ikke om at sætte mennesker fri fra frelse ved egne anspændte anstrengelser. Retfærdiggørelse af tro handler i stedet om et opgør med jødedommens hang til at trække etniske grænser.

... til Sanders

Det store gennembrud kommer med E.P. Sanders' *Paul and Palestinian Judaism* fra 1977. Denne bog har så stor gennemslagskraft, at man ofte vælger at henlægge fremkomsten af det nye Paulus-perspektiv til dette år. I bogen giver Sanders en fremstilling af udviklingen i synet på den jødiske religion og anlægger selv et mere positivt syn på denne. Gennem et omfattende studium af den rabbiniske, apokryfe, pseudepigrafiske og qumranitiske litteratur påviser han, at den traditionelle forestilling om antik jødedom (*Second Temple Judaism*) som en legalistisk religion, hvor man skal gøre sig fortjent til Guds nåde, er udtryk for en misforståelse. Alene IV Ezra medgives at falde ind under den traditionelle stereotyp. Ikke kun paulinsk kristendom, men også antik jødedom er en nådesreligion.

FØLGERNE HOS SANDERS

Alt dette får hos Sanders en række vidtgående konsekvenser for forståelsen af Paulus' teologi. Da udfoldelsesmulighederne her er begrænsede, holder jeg mig til følgende tre forhold:

i) Forståelsen af jødedom

Jødedommens religiøse mønster er ikke legalisme, men pagtsnomisme (*covenantal nomism*). Grundtanken er, at Gud i sin nåde har udvalgt og sluttet en pagt med jøderne. Her er lovgerninger ikke en betingelse for at komme ind i pagten (*getting in*), men for at forblive i den (*staying in*). Jøden frelses

altså ikke ved lovgerninger, men af nåde, og derfor er jødedom ikke udtryk for gerningsretfærdighed, som det så ofte er blevet hævdet. Paulus ønsker ikke at skabe en ny religion, men ønsker at forblive inden for jødedommen. Han mener ikke, at jødedommen er grundlæggende forfæjlet, men ønsker at etablere den sande jødedom, hvor hedninger har adgang til Guds frelse på lige fod med jøder.

ii) Forståelsen af loven

Paulus siger i Fil 3, at han er uangribelig ifølge loven. Loven er altså ikke umulig at opfylde. Den *kan* føre til retfærdighed. Men denne retfærdighed regner Paulus nu for et tab på grund af det langt større gode at kende Kristus. Kristus-retfærdigheden er altså at foretrække frem for lovretfærdigheden. Ikke fordi retfærdigheden ved loven er mangelfuld, men den er bare ikke Kristus. Eller med andre ord: Hvad der hos Paulus er galt med loven, er at den ikke er Kristus. Paulus gør op med loven af to årsager: For det første fordi retfærdighed ved loven ikke sikrer ikke-jøder adgang til Gud på lige vilkår med jøder, og for det andet fordi loven ikke fører til, hvad han kalder, participation med Kristus. Participation med Kristus er et udtryk for, at den troende bliver én person med Kristus, dør med ham fra synden og får del i løftet om opstandelse.

iii) Forståelsen af retfærdiggørelseslæren

Retfærdiggørelseslæren, som den almindeligvis er kendt, er ikke nytestamentlig, men en reformatorisk konstruktion. Retfærdiggørelseslærens centrale funktion er nemlig ikke soteriologisk, men ekklesiologisk og missional. Ekklesiologisk fordi den modarbejder etniske splittelser i menigheden, og missional fordi den åbner op for ikke-jøders adgang til Gud. Jøderne bryster sig af loven, fædrenes traditioner og deres religiøse iver.

I stedet skal de lige så vel som hedningerne alene være stolt af Kristus. Retfærdiggørelse ved loven er knyttet til jødisk etnicitet, men retfærdiggørelse af tro på Kristus er åben for jøder såvel som ikke-jøder.

FORSVAR FOR TRADITIONEL PAULUS-FORSTÅELSE

Det må være åbenlyst for enhver, at denne forståelse af Paulus er på alvorlig kollisionskurs med luthersk teologi. At hævde, at den lutherske retfærdiggørelseslære har rødder i Galaterbrevet og Romerbrevet, er fx intet mindre end anakronistisk. Det nye Paulus-perspektiv åbner en afgrund mellem paulinsk og evangelisk-luthersk kristendom. Omskrivningen af den traditionelle forståelse af Paulus har imidlertid mødt vægtig og stor modstand. Personligt glæder jeg mig til at høre, hvordan Don A. Carson på teolkurset i januar vil tage livtag med disse store og betydningsfulde problemkomplekser. Indtil da: God læselyst.

Stud.theol. Jeppe B. Nikolajsen (ansv. red.)



Artikler

Guds retfærdighed ifølge Romerbrevet

Af Aage Pilgaard

Resumé: »Over for forskydningen i nyere Paulusforskning fra det soteriologiske til det sociale fremhæves Damaskusbegivenheden med dens kristologisk-soteriologiske indhold som grundlæggende kontekst for Paulus' teologi og apostolat. Guds retfærdighed er kristologisk og soteriologisk bestemt (Rom 1,16-17), dets rolle i Rom. skyldes ikke blot situationen, men er en følge af Paulus' grundforståelse af Guds Kristusprojekt, som Paulus udfolder i Rom. med "Guds retfærdighed" som tematisk nøglebegreb.«

Det såkaldte "paradigmeskifte" i Paulusforskningen, der blev indvarslet – skulle det vise sig – med E.P. Sanders bog, "Paul and Palestinian Judaism" (1977) og fulgt op af blandt andre J.D.G. Dunn, H. Räisänen og herhjemme af T. Engberg-Pedersen¹, indebærer en forskydning af tyngdepunktet i Paulus' teologi fra det soteriologiske til det ekklesiologiske med vægt på det problem, der ligger i forholdet mellem jøde- og hedningekristne: forholdet mellem jøde- og hedningekristne drejede sig i sin kerne ikke om soteriologi, men om fællesskab og identitet; jødedommen, som Paulus kom fra, var nemlig ikke en gernings/fortjeneste religion, men en nådereligion, ligesom Kristusbudskabet er det. Det var som led i løsnin-gen af jøde-hedninge konflikten, at Paulus

tog emnet retfærdiggørelse op. Det centrale i Paulus' teologi ligger imidlertid i tanken om forløsning og forvandling med inkorporation i Kristus. I den forbindelse betones, at ved en vægtning af de forskellige temaer i Paulus' teologi må man tage hensyn til, at denne forligger for os i breve, der er lejlighedsskrifter og i kraft af selve deres form dialogiske. Det er i grove træk den forskningssituation, man skriver ind i, når man i dag beskæftiger sig med Paulus. Da forskningshistorien behandles andetsteds i dette nummer, begrænser jeg mig til en behandling af temaet "Guds retfærdighed" i Romerbrevet med hovedvægt på Rom 1,16-17. Min position i forhold til den nuværende forskningssituation vil indirekte fremgå af denne behandling.

DEN GRUNDLÆGGENDE KONTEKST OG DENS BETYDNING FOR PAULUS' TEOLOGI: DAMASKUSBEGIVENHEDEN.

I vore dage har spørgsmålet om de nytestamentlige teksters kontekst med rette fået stor opmærksomhed. I den forbindelse vil jeg pege på Damaskusbegivenheden som den grundlæggende kontekst for Paulus' teologi. I den nyere Paulusforskning har der i analysen af Damaskusbegivenheden været fokuseret på, om begivenheden kan karakteriseres som en omvendelse, eller om den ikke i stedet bør forstås som en kaldelse (såle-

¹ Se hertil T. Engberg-Pedersen (red.), Den nye Paulus og hans betydning, København 2003.

des K. Stendahl, J.D.G. Dunn² m.fl.). Opstillingen af omvendelse/kaldelse som alternativer er efter min opfattelse udtryk for en grundlæggende fejltolkning af Damaskusbegivenhedens betydning for Paulus. En kort, saglig karakteristik af Damaskusbegivenheden må tværtimod fremhæve, at denne begivenhed for Paulus havde karakter af en kaldelse, der involverede en omvendelse. Denne forståelse kan støtte sig på især Gal 1,13-16a og Fil 3,4-11.

I Gal 1,16a karakteriserer Paulus begivenheden som en kaldelse til at forkynde Kristus for hedningefolkene. Men denne kaldelse havde som konsekvens, at han måtte opgave sin tidligere livsførelse i "jødedommen", som Paulus udtrykkeligt skriver (1,13). Paulus' tidligere liv i jødedommen var ifølge hans egne udsagn kendetegnet primært ved to ting: 1) ivrig forfølgelse af den gruppe, Paulus efter Damaskus kalder for intet mindre end "Guds menighed" og 2) stor iver for "de fædrene overleveringer". I den forstand har Damaskusbegivenheden virkelig karakter af en værdiomvending: minusværdien bliver til plusværdien og plusværdien til minusværdien. Det fremgår også tydeligt af Fil 3,4-11. I samme retning peger en sammenlæsning af Gal 1,15 og 1 Kor 15,8. Af det første sted fremgår det, at Paulus helt fra undfangelsen af Gud var bestemt til at være apostel for hedningefolkene. Denne bestemmelse bliver først til virkelighed med Damaskusbegivenheden, først da blev Paulus virkelig "født" til det, han var bestemt til. Derfor kan han også i 1 Kor 15,8 betegne sig selv som "det ufuldbårne foster", indtil bestemmelsen bliver til virkelighed. I øvrigt har vi også her modsætning

gen mellem forfølger og forkynder, altså en klar omvendelsestanke. At denne også i høj grad indbefatter en omvendelse på det kognitive plan, fremgår af 2 Kor 5,16: en omvendelse fra en "kødelig" Kristuserkendelse til en "åndelig" Kristuserkendelse.

Spørgsmålet er nu, om denne for Paulus omvendende kaldelsesbegivenhed også medfører en ny forståelse af Guds retfærdighed? Holder man sig til Paulus' egen karakteristik af, hvilken betydning mødet med Kristus havde for ham i Fil 3,4-11, så betød den, at det altafgørende for ham blev at "findes i Kristus", og konsekvensen heraf forklarer han således: "idet jeg ikke har min retfærdighed fra loven, men ved tro på Kristus, nemlig retfærdigheden fra Gud i kraft af troen." Paulus modstiller her retfærdighed "af/fra lov(en)" og retfærdighed "af/fra Gud". Den sidste er retfærdighed i kraft af troen, nemlig tro på Kristus. Dette sted viser efter min opfattelse, at Damaskusbegivenheden for Paulus kom til at betyde, at den plads loven tidligere havde haft i hans liv, den plads fik nu Kristus. Den plads, det drejer sig om, er pladsen for retfærdighed. Retfærdighed er altså her det centrale begreb for Paulus, idet spørgsmålet for Paulus er spørgsmålet om vejen til/midlet for denne retfærdighed, og her er der tale om et klart alternativ: enten loven eller Kristus. Før mødet med Kristus var vejen loven, men i og med mødet med Kristus blev vejen tro på Kristus som åbenbaringen af Guds retfærdighed. Paulus er i den forstand paradigmatisk på Kristusbegivenhedens betydning for jøden.

Denne betydning ligger på det eskatologisk-soteriologiske område, som det klart fremgår af Fil 3,10-11: Når Paulus har valgt troen på Kristus som vejen til retfærdighed, så er det med det mål "at kende ham (Kristus) og kraften af hans opstandelse og fællesska-

² K. Stendahl, Paul among Jews and Gentiles, Philadelphia 1976; J.D.G. Dunn, Jesus, Paul and the Law, London/Louisville 1990.

bet med hans lidelser, idet jeg ligedannes med hans død, om jeg kunne nå frem til opstandelsen fra de døde". Stedet viser for det første, at der for Paulus ikke er nogen modsætning mellem retfærdighedssprog og forvandlingsprog. Tværtimod: troen på Kristus medfører et eksistentielt fællesskab med den korsfæstede og opstandne Kristus (jf. Gal 2,20). For det andet viser stedet, at frelsen for Paulus indebærer opstandelse fra de døde. Den er for Paulus en følge af Jesu opstandelse, nemlig for så vidt som den demonstrerer Guds dødeopvækkende kraft (Rom 4,17.25b). I den forstand kan det siges, at Paulus tænker Kristi opstandelse ud fra en eskatologisk, apokalyptisk forståelseshorisont: Jesu opstandelse er begyndelsen til og den kraftfulde begrundelse for virkeliggørelsen af det eskatologisk-apokalyptiske håb om de dodes opstandelse og evigt liv. I apokalyptisk sammenhæng betyder det samtidig den endegyldige manifestation af Guds ret og retfærdighed. Inden for den apokalyptiske forståelseshorisont er der således en snæver sammenhæng mellem retfærdighed og forvandling, jf. Dan 12,3: "De indsigtfulde skal stråle som himmelhvælvingens stråleglans, og de, der førte mange til retfærdigheden, skal stråle som stjernerne for evigt og altid". På den baggrund finder jeg diskussionen om, hvorvidt det er retfærdighedstænkning eller forvandlingstænkning, der er i centrum hos Paulus, for ganske forfejlet.

Med henblik på Damaskusbegivenhedens betydning for Paulus' stillingtagen i striden om de hedningekristnes forhold til jødisk religion så fremgår det af såvel Fil 3,6ff. som af Gal 1,11ff., at retfærdiggørelsesteologien er central for Paulus. Det var den eksistentielt for ham selv som jøde, idet det at være jøde er at være konfronteret med spørgsmålet om Guds retfærdighed. Det var

den i relation til hans apostolat, idet han som apostel havde den opgave at kalde hedningefolkene ind som medlemmer af Guds folk, en kaldelse, der havde sin baggrund i Kristi død og opstandelse, idet denne eskatologisk-apokalyptiske begivenhed placerede Kristus og troen på ham på lovens sted.

Ud fra det apokalyptiske to-æon skema forstås Paulus således sin egen tid som en helt enestående tid, nemlig som den tid, hvor den nye æon i fundamental forstand har overvundet og afløst den gamle i kraft af Jesu død og opstandelse, idet Jesu død i kraft af dens sonende virkning vender den af Adam forårsagede situation om og således har en universel virkning (Rom 5,12-21; jf. 1Kor 15,21-22). Den uhørte måde, hvorpå Gud lod den nye æon overvinde den gamle, er for Paulus et udtryk for, at det gudsforhold, der for det jødiske folk havde sit centrum i loven, ikke var i stand til og efter Guds mening heller ikke skulle formidle overgangen til den nye æon, men det sørgede Gud selv for ved at lade sin søn blive menneske og stedfortrædende bære menneskers synd og død. Denne eskatologiske forståelse fandt Paulus bevidnet i Skriften, når den læses kristologisk (jf. 2 Kor 3,16). Dette eskatologisk-apokalyptiske perspektiv giver også Paulus' apostolat en helt enestående karakter: det er gennem Paulus' apostolat, at Gud gør den frelse til virkelighed, der ifølge profetiske udsagn også skal omfatte hedningefolkene. Paulus' apostolat er således eskatologisk-apokalyptisk kvalificeret, idet det har den funktion i den enestående tid, hvor den nye æon er brudt frem, at kalde hedningefolkene ind i den nye æon i tiden indtil den nye æons endelige åbenbaring i herlighed. De her anførte forhold udgør efter min opfattelse den grundlæggende kontekst for Paulus' virke som apostel (kompetens). Det

er herudfra hans virke som apostel skal forstås, også hans aktivitet som brevsriver.

DEN AKTUELLE KONTEKSTS BETYDNING FOR EN VURDERING AF PAULUS' TEOLOGI

De sidste par årtiers brevforskning har bragt os megen ny viden om brevgrenen og dens betydning som kommunikationsform³. Hvad der her er relevant, er på den ene side at erkende, at Paulus' breve som andre egentlige breve er **lejlighedsskrifter** og dermed led i en aktuel kommunikation mellem Paulus og (i de fleste tilfælde) de af ham grundlagte menigheder. Det betyder, at man bestandig må tage højde for, at det, Paulus skriver, ikke uden videre kan bruges som brik i en konstruktion af Paulus' teologi. En mulig strategi ved en sådan læsning ville være en spørgen efter forholdet mellem de paulinske breves performans-niveau (den aktuelle, af situationen medbestemte overfladetekst) og deres kompetens-niveau (den grundlæggende teologiske kompetens)⁴. En sådan strategi har den fordel, at den gør det muligt at søge efter en grundlæggende kohærens bag forskelle på tekstoverfladen. Uanset hvad man kan udlede af samtidens epistolografi til brug for en forståelse af Paulus' breve, så er **den grundlæggende kontekst for en forståelse af dem Paulus' apostolat**. De er en del af Paulus' virke som apostel. De hører hjemme i **den enestående tid, hvor Gud indlemmer hedningefolkene i sit folk**. Det er dette indlemmelsesprojekt, de tjener; i den forstand er de skrifter ind i og fra, hvad der for Paulus var en i hele verdenshistorien helt unik eskatologisk missionstid. Det gælder også for Romerbrevet.

ROMERBREVET I KONTEKSTEN AF PAULUS' APOSTOLAT

Det fremgår tydeligt af Romerbrevet, at Paulus skriver brevet på et tidspunkt, hvor han betragter sin apostelgerning i det østlige Middelhavsområde som ved at være afsluttet. Han mangler endnu at rejse til Jerusalem for til menigheden dér at aflevere den gave, man i de af Paulus grundlagte hedningekristne menigheder har indsamlet til menigheden i Jerusalem. Han vil derefter videre til Spanien, og hertil håber han at få støtte fra menigheden i Rom (Rom 15,18-29). I første omgang anmoder han dog om menighedens støtte i form af forbøn med henblik på hans besøg i Jerusalem (Rom 15,30-32).

Med henblik på Romerbrevets struktur har man ofte påpeget det ejendommelige i, at det på den ene side indeholder ret konkret stof af brevmæssig karakter (1,1-17; 15,13-16,23) og på den anden side de tematiske udredninger i 1,18-15,12. Ser man imidlertid på 1,1-17 og 15,13-33, er det tydeligt, at spørgsmålet om **forholdet mellem jøder og hedninger i henseende til evangeliet står centralt i de mere brevsprægede afsnit**. Det gælder fremhævelsen af princippet "jøde først så græker" (1,17), og det gælder understregningen af de hedningekristnes forpligtethed over for den jøde kristne menighed i Jerusalem. De hedningekristne har nemlig fået del i de jøde kristnes åndelige goder (15,27). De to punkter står i sammenhæng med hinanden: princippet "jøde først" er en følge af Israels frelseshistoriske stilling (jf. 9,4-5), der på den anden side også åbner for fortsættelsen "så græker". Da denne åbning betegner hedningefolkernes delagtiggørelse i det jødiske folks åndelige goder, implicerer det et fællesskab mellem jøde- og hedningekristne, der for de hedningekristne må resultere i en fællesskabsfor-

³ Se S. Pedersen, Paulus som brevsriver, Frederiksberg 1997.

⁴ Se f.eks. J.C. Beker, Paul the Apostle, Edinburgh 1980.



pligtelse på det økonomiske område over for de materielt fattige jødekristne i Jerusalem.

Forholdet mellem jøder og hedninger står imidlertid centralt også i de mere tematiske prægede afsnit af brevet. Det gælder ikke blot i kapitlerne 9-11, men også i det forudgående afsnit 1,18-8,39. Den vægtning af forholdet mellem jøder og hedninger ved afslutningen på en fase i Paulus' apostelvirk-somhed viser efter min mening, at dette forhold var et fundamentalt spørgsmål for Paulus selv. Paulus' enestående projekt var forkyndelsen for hedningefolkene af forløsningen i Jesus Kristus for både jøder og hedninger med henblik på deres forening i Kristus. Når Paulus i Romerbrevet gør forholdet mellem jøder og hedninger i lyset af evangeliet til centralt tema, så skyldes det altså i første række Paulus' forståelse af, hvad hans kaldelse til apostel indebærer: han er af Gud udvalgt til at kommunikere Guds endetidige frelse ud til hedningefolkene med henblik på deres indlemmelse i det eskatologiske Guds folk. Det er derfor slet ikke usandsynligt, at det, Paulus skriver i Romerbrevet, vil han mundtligt fremlægge for menigheden i Jerusalem. Pointen er imidlertid, at han skriver det i et brev til menigheden i Rom med vægt på dens status som hedningekristen menighed (1,5-7). I den forstand kan Romerbrevet måske karakteriseres som et "økumenisk" dokument, fordi det gennem sit indhold vil bidrage til fællesskab mellem jøde- og hedningekristne. Når Paulus fremlægger det i brevform for menigheden i Rom, så er det ikke i første række for at forsvare sig mod anklager rettet imod ham. Det er først og fremmest en fremlæggelse af Guds eskatologisk-apokalyptiske frelsesprojekt og Paulus' rolle i det. I den forstand tjener brevet også det pragmatiske formål at bane vejen for Paulus' besøg i byen og for menighedens støtte

til Paulus' påtænkte missionsprojekt i Spanien. Det afgørende er imidlertid, at brevet kan karakteriseres som en fremlæggelse af Guds eskatologiske frelsesprojekt og Paulus' rolle i det. I det projekt spiller "Guds retfærdighed" for Paulus en vigtig rolle..

"GUDS EVANGELIUM" (ROM 1,1)

Skal man nå til en saglig forståelse af Paulus' tolkning af Guds retfærdighed i Romerbrevet, er det nødvendigt nøje at lægge mærke til dets forhold til Paulus' tolkning af evangeliebegrebet. Betegnelsen "Guds evangelium" anvender Paulus straks i brevets præskript (1,1). Derefter anvender han det igen i absolut form i det afsnit, vi traditionelt betegner som Romerbrevets tema (1,16-17), og som er hovedtekst for denne artikel. I præskriptets udsagn om evangeliet forekommer følgende bestemmelser: a) en frelseshistorisk/eskatologisk: Evangeliet er forud lovet ved Guds profeter, og disse løfter står at læse i hellige skrifter, b) en indholdsmæssig: Evangeliet handler om Guds søn, nemlig den Guds søn, der som menneske var af Davids slægt, men som blev godtgjort som Guds søn i vælde ifølge helligheds ånd ved opstandelse fra de døde. I forbindelse med denne indholdsbestemmelse er det afgørende for mig her to ting: (1) som menneske var Jesus af Davids slægt og således opfyldelse af frelsesløftet til Davids hus, (2) ved at opstå fra de døde bevidnede Gud imidlertid Jesus som sin søn. Det sidste sted viser, hvilken central betydning netop Jesu opstandelse har. Den er forstået i en eskatologisk-apokalyptisk horisont som den ny æons grundlæggende begyndelse, der medfører en forvandling fra forkrænkelighed til herlighed. Det er det tema, Paulus udførligt tager op i kap. 8. Han introducerer det i 5,2 og i 5,12-21 gør han klart, at det drejer sig om overgang fra tilhørsforhold til den gamle Adam til tilhørsforhold til Kristus

som den nye Adam. Endelig bestemmes også Paulus' rolle i forhold til evangeliet (1,1,5): Paulus er af Gud udvalgt til ved evangeliet at udvirke "troslydighed blandt alle folkene". Paulus indfører her de centrale begreber "tro" og "lydighed". Dermed gør han det straks fra brevets begyndelse klart, at det rette forhold til evangeliet er tro og lydighed. Dermed har Paulus introduceret to begreber, der kommer til at stå centralt i brevet. Her er det nok at slå fast, at de to begreber gensidigt definerer hinanden: det er den lydighed, der kvalificeres af troen (som tillid til Guds tilsagn), og den tro, hvis væsen er lydighed, det drejer sig om.

Indtil nu har Paulus præciseret evangeliets ophavsmand (Gud), dets indhold (Kristus) og Paulus' rolle i forhold til det. Det er først i 1,16-17, at han direkte tager evangeliets frelsesvirkning op, og det er i den forbindelse, han indfører begrebet "Guds retfærdighed".

EVANGELIET OG GUDS RETFÆRDIGHED (1,16-17)

1,16-17 forstås af de fleste eksegeter som angivende **Romerbrevets tema**. Den vurdering er jeg enig i. Der kan imidlertid være grund til at overveje, hvad begrebet "tema" angiver. Jeg forstår ved begrebet en angivelse af **brevets centrale anliggende i koncentreret form**. Dette anliggende er evangeliet, og det angår tre forhold ved evangeliet: for det første Paulus' personlige forhold til evangeliet, for det andet evangeliets kraft til frelse for enhver, der tror, og for det tredje: en begrundelse for evangeliets frelsende kraft for enhver, der tror, nemlig at evangeliet er det sted, hvor Guds retfærdighed åbenbares for troen.

PAULUS' PERSONLIGE FORHOLD TIL EVANGELIET

Paulus' understregning af, at han ikke skammer sig ved evangeliet, korresponderer med angivelsen af Paulus' apostolat i præskriptet. Præskriptet handlede om, at Paulus var kaldet, og hvad kaldelsen gik ud på. Første sætning i temaangivelsen handler om Paulus' forhold til denne kaldelse. Man har længe været opmærksom på, at Paulus' formulering minder om et Jesusord, der angår betydningen af et menneskes forhold til Jesus (Matt 10,32-33; Luk 12,8-9; Mark 8,38). Mens de to først anførte steder opererer med modsætningen "benede/fornægte", har Mark. kun det negative led, og det formuleres med verbet "skamme sig ved", altså det samme, som Paulus her anvender. Dermed præciserer Paulus to ting: for det første: det evangelium, hvis indhold han i præskriptet formulerede i tilknytning til gammel jødekristen tradition, bekender han sig til i eksistentiel forstand, og for det andet – og for Paulus en side af samme sag – dette evangelium er det bærende og motiverende indhold i hans apostolat. Dermed får Paulus indirekte markeret, at det evangelium, han forkynder, som indhold har det jødiske folks messias, den af profeter lovede og i hellige skrifter omtalte Davidssøn, nemlig den præeksistente Guds søn, der blev menneske, og hvem Gud oprejste fra de døde. Dermed har Paulus allerede sat den jødiske messias ind i et eskatologisk-apokalyptisk, universelt perspektiv. Jesus er som Davids søn samtidig den præeksistente Guds søn, hvem Gud bekender sig til ved at oprejse ham fra de døde. Dermed antyder allerede den Adam-Kristus-typologi, som Paulus indfører i 5,12-21.

EVANGELIET, FRELSEN OG TROEN

Herefter anfører Paulus dette evangeliums frelseskraft. Dette evangelium er "Guds

kraft". Dermed tænker Paulus især på Guds dødeoprejsende, levendegørende kraft. Den manifesterede sig i hans oprejsning af Jesus fra de døde (1,4; jf. 4,17-25), der grundlægger og indvarsler den eskatologisk-apokalyptiske forvandling med den nye æon. Den "kraft til frelse", der udgår fra evangeliet er altså i egentligste forstand en kraft til at frelse fra døden i betydningen den evige død. Allerede her anslås således indirækte temaet de kristnes fællesskab med den herliggjorte Kristus (jf. 6,4-11; 8,17b-30). I Paulus' univers hører død og synd uløseligt sammen (jf. 5,12-21), derfor forudsætter frelsen fra den evige død også frelse fra synden og omvendt.

Evangeliets frelseskraft relaterer Paulus til troen. Det første, der kan siges om Paulus' trosforståelse, er, at troen er universelt tilgængelig. Næste led viser, at han dermed tænker på, at troen er det for jøder og hedninger fælles kriterium for delagtighed i evangeliets frelseskraft. Det indebærer, at de hidtidige forskelle og dermed barrierer mellem jøder og hedninger er fjernet. Den eneste forskel er, at evangeliets frelseskraft først retter sig mod jøden og derefter til hedningen. Denne forskel er for Paulus betinget af selve frelseshistorien: det jødiske folk er som Guds folk bærer af Guds løfter, der har deres klimaks i Guds søn, der fremtrådte i det jødiske folk som Davids søn (1,2-3; 9,4-5). Men for såvel jøde som hedning betyder mødet med evangeliet en afklædning, der stiller dem i den adamitiske nøgenhed over for Gud. Troen er da for det andet den ubetingede tillid til, at Gud vil fjerne denne syndens nøgenhed og iføre os Kristus og således give os plads i den nye æon (jf. 8,17-19). Denne troens tillid til evangeliets frelseskraft begrundes Paulus med en henvisning til Guds retfærdighed.

EVANGELIET SOM ÅBENBARING AF GUDS RETFÆRDIGHED

Når Paulus begrunder evangeliets universelle frelseskraft med henvisning til Guds retfærdighed, må Guds retfærdighed for Paulus rumme et vigtigt soteriologisk aspekt. Alligevel går det ikke an blot at parallelisere v. 16b og 17a, så man kunne gengive de to udsagn: evangeliet er en Guds kraft til frelse, for Guds retfærdighed er en kraft til frelse. Sagen er nemlig den, at Guds retfærdighed åbenbares i evangeliet, forstået som en helhed, altså omfattende både evangeliets indhold og virkning. Derfor kan indholdet af de to udsagn bedre gengives således: **evangeliet er en Guds kraft til frelse, for i evangeliets indhold er Guds retfærdighed åbenbart.** Evangeliets indhold er for Paulus i eminent forstand kristologisk: evangeliets indhold er Kristus. Derfor kan man også sige: Guds retfærdighed er åbenbart i Kristus, dvs. den er åbenbart i Kristus og hans historie. Det er i ham og hans historie, Guds retfærdighed er åbenbart. Guds retfærdighed åbenbares således i hans sendelse af sin søn (8,3a), i sønnens død, der betegner Guds dødsdom over synden (8,3b), i denne døds stedfortrædende karakter (3,25; 4,25a) og endelig i Guds besegling af dette begivenhedsforløb ved oprejsning af Jesus fra de døde (1,4).

Paulus tænker her i eskatologisk-apokalyptiske baner: Jesu sendelse, død og opstandelse betegner omvendingen af Adamhistorien. I den forstand er Guds retfærdighed ensbetydende med den ret, Gud sætter som Gud (1,19-20). Det er den ret, menneskene har krænket på en så fundamental måde, at den fører til en forvakling af selve forståelsen af Gud og det hos såvel hedninger som jøder (jf. 1,18-3,20). Heroverfor åbenbarer Gud i Kristusbegivenheden på paradoksal måde sin ret i dens suverænitet: han lader sin søn blive menneske, han lader



ham dø den død, menneskene havde gjort sig fortjent til, men som hans søn ikke var skyldig til, for at denne ikke-skyldige død indesluttende hele den adamitiske menneskehed stedfortrædende skulle sone og dermed udlette synden og dermed også døden som universel og endegyldig fordærvsmagt. Guds retfærdighed er altså for Paulus den retsorden, Gud har sat som skaber.

Det paradoksale ved Guds retfærdighed er da for Paulus ikke, at han genopretter den, når den bliver krænket og truet af de mennesker, Gud har skabt til at styre den skabte verden efter hans ret, men det paradoksale er måden, han gør det på, nemlig ved gennem sin søn selv at bære skylden for krænkelsen og i ham og ved ham forny mennesket til evigt liv. Det er for Paulus Guds retfærdighed. Gennem Kristusbegivenheden stadfæster Gud sin retfærdighed (skylden sones) og bringer den til gyldighed i menneskers verden, jødernes såvel som hedningers (livsfornyelse). Forholdet mellem evangeliet og Guds retfærdighed kan da formuleres på følgende måde: Evangeliet er det budskab fra Gud, hvis indhold er Kristus. Da Kristus også er indholdet af Guds retfærdighed, konfronteres man i evangeliet også med Guds retfærdighed.

Den frelsende virkning af såvel evangeliet som af Guds retfærdighed hænger sammen med det fælles kristologiske indhold: Frelsen ligger i troens tillid til evangeliet som Guds budskab om Kristus. Denne troens tillid er nemlig tilliden til, at Guds retfærdighed er åbenbaret i Kristus. Netop denne eskatologiske eksistens ser Paulus bevidnet i de profetiske skrifter, som det fremgår af citatet fra Hab 2,4. Således indrammes brevets præskript og temaangivelse af henvisning til evangeliet som opfyldelse af profetiske løfter, og det såvel med hensyn til indhold (1,1-4) som frelsesvirkning (1,16-17).

GUDS RETFÆRDIGHED – FORSØG PÅ EN DEFINITION

Guds retfærdighed er den ret, han sætter som skaberen. Den ret har mennesker forbrudt sig imod ved synd og med døden som konsekvens (jf. 1,32). Guds retfærdighed som magt viser sig ved, at han genopretter sin retsorden. Det gør han imidlertid på paradoksal måde ved at lade sin søn blive menneske og gennem døden stedfortrædende bære syndens skyld og derefter oprejse ham fra de døde. Dermed er Guds retfærdighed kristologisk defineret, og denne kristologiske definition understreger samtidig troskabens og kærlighedens fundamentale dimension i Guds retfærdighed (jf. 3,3-4; 11,29; 5,8; 8,31-39), en dimension, der kommer til udtryk ved, at oprettelsen af retfærdighed er opfyldelse af frelsesløfter til det jødiske folk (for jøde først) og betyder adgang til hans ret for ikke bare jøden, men også hedningen, nemlig i kraft af tro (jf. 5,1-2). Det er Guds retfærdigheds frelsende virkekraft alene i kraft af Kristus og derfor alene i kraft af tro og for så vidt med gyldighed for enhver. Det er for Paulus intet mindre end Guds eskatologiske frelsesprojekt.

DEN KRISTOLOGISKE BESTEMMELSE AF GUDS RETFÆRDIGHED SOM NØGLE TIL ROMERBREVET

Efter min vurdering er det Paulus' kristologiske bestemmelse af Guds retfærdighed, der giver nøglen til Romerbrevets teologi som helhed. Det er nemlig den, der er forudsætning for såvel Guds retfærdigheds fundering i jødernes hellige skrifter (løfterne om messias) som i dens jøder og hedninger forenende universalitet. Jeg kan her kun skitserer denne opfattelse i grundtræk.

Når Paulus mellem den tematiske indførelse af Guds retfærdighed i 1,16-17 og den sningsteologiske udfoldelse af dette tema i



3,21-31 anbringer et stort afsnit, der kan karakteriseres som anklage af først hedninger (1,18-32 (2,11) og dernæst jøder (2,1 (2,12)-3,20), så skal baggrunden søges i Paulus' Gudserkendelse i lyset af Damaskusbegivenheden.

Det er denne kristologiske gudserkendelse, der får Paulus til at operere med en grundlæggende modsætning mellem Kristustro på den ene side og lovgerninger på den anden side, når det gælder frelsen. (3,20-31; 4,1-7). For bag denne modsætning ligger Paulus' egen eksistentielle erfaring: iver for loven gjorde Paulus til en forfølger af Kristus. Da Kristus er åbenbaringen af Guds retfærdighed som gave (Guds kærlighed), gør Paulus' afvisende forfølgelse af denne vej til retfærdighed begrundet i hans iver for loven i kraft af modsætningens logik hans lovretfærdighed til gerningsretfærdighed. Med andre ord: lige så vigtigt det er at erkende, at når Paulus i forbindelse med retfærdighed taler om tro, så tænker han ikke ud fra et eller andet generelt begreb om fænomenet tro, men hele tiden ud fra troen på Kristus som centrum, lige så vigtigt er det at gøre sig klart, at når Paulus taler om lovgerninger, så tænker han ikke på gerninger generelt, men han tænker på gerninger, der gøres eller kræves overholdt med en henvisning til loven, der for Paulus er af en sådan karakter, at Kristus som den eneste og fuldt tilstrækkelige vej til frelse afvises eller relativiseres. I den situation nyttede det ikke over for Paulus at gøre gældende, at jødedom da også er en "nådereligion". For Paulus var jødisk gudstro - centreret om loven - når den af den grund førte til enten en afvisning af Kristus eller en relativisering af ham, ensbetydende med gerningsretfærdighed, da retfærdighed i kraft af nåde er eksklusivt knyttet til Kristus.

Er det den kristologiske forståelse af Guds retfærdighed, der er baggrunden for 1,18-

4,25, så er det også Guds retfærdighed, kristologisk forstået, der bestemmer afsnittet kap. 5-8, idet dette afsnit udfolder trosretfærdiggørelsens konsekvens: status i Guds retfærdighed med håb om herliggørelse gennem en allerede i dåben indledt forvandling af den adamitiske eksistens i kraft af Kristus og til lighed med ham. Betegnende nok indledes afsnittet med en henvisning til retfærdiggørelse i kraft af tro og slutter med at forankre troens tillid som en tillid til Guds tilgivende og skabelsesfornyende kærlighed (8,38-39).

Den kristologiske forståelse af Guds retfærdighed tilspidser i afsnittet om Israel og hedningefolkene (kap. 9-11). Også her er det tydeligt, at Guds retfærdighed er et fundamentalt tema og fortsat med kristologien i centrum (9,30-32; 10,2-13). Som afsnittet kap. 5-8 slutter også dette afsnit med en henvisning til Guds kærlighed (barmhjertighed), denne gang med en betoning af universaliteten. Den hymniske lovprisning af denne barmhjertighed (11,33-36) kan træffende karakteriseres som en beskrivelse af Guds retfærdighed, som Paulus ser den åbenbaret i Kristusbegivenheden.

Selv om ordet retfærdighed ikke er fremtrædende i det parænetiske afsnit 12,1-15,13, går det alligevel som en rød tråd gennem hele afsnittet, at det, læserne opfordres til, er et liv i overensstemmelse med Guds retfærdighed. Derfor kan formaningsafsnittet også beskrives som et afsnit, hvis formaninger har deres baggrund i den bestemmelse, Paulus anfører i 14,17. Her understreger Paulus: "Guds rige består ikke i mad og drikke, men i retfærdighed og fred og glæde i Helligånden". "Guds rige", et udtryk, Paulus sjældent bruger, har som grundlæggende bestemmelser "retfærdighed, fred og glæde". Det er det rum, de Kristustroende er sat ind i med fred og glæde til følge (5,1-5).



GUDS RETFÆRDIGHED I ROMERBREVET

Konkluderende konstaterer jeg, at Paulus' udsagn om Guds retfærdighed i Romerbrevet er funderet i hans værdiomvendende kaldelseserfaring: Kristus som åbenbaringen af Guds retfærdighed gør troen til eneste og universelle adgangskriterium for både jøder og hedninger. Denne eskatologiske virkelighed er Paulus herold for over for hedningerne med en i frelseshistorien unik sendelse. Paulus' aktuelle situation gør det nærliggende for ham at forberede sit besøg i Rom, der har en afsluttet rejse til Jerusalem som forudsætning, med en fremlæggelse af sin grundlæggende forståelse af Guds retfærdighed. I den forstand er der i Romerbrevet kohærens mellem Paulus' kompetens som apostel og denne kompetens' performans i Romerbrevet.

FORFATEROPLYSNINGER:

Stilling:

Lektor i Ny Testamente ved Det Teologiske Fakultet i Århus.

Cand.theol. 1970, amanuensis og kandidatstipendiat i årene 1970-1976, lektor siden 1976.

Publikationer:

Jesus som undergører i Markusevangeliet, København 1983; Kommentar til Markusevangeliet, Århus 1988; Evangeliet til alle folkene (populærvidenskabelig kommentar til Markusevangeliet), København 1997; Dødehavsskrifterne og Det ny Testamente, København 1997.

Adresse:

Det Teologiske Fakultet, Tåsingegade 3, 8000 Århus C.

E-mail: pilgaard@teologi.au.dk

Billedet af jødedommen inden for nytestamentlig eksegesi - en forskningshistorisk skitse

Af Timo Laato

I. INDLEDNING

Det lader til at være en tilbagevendende opgave både for den kristne kirke og for den videnskabelige teologi at vurdere sit forhold til sin "moderreligion", jødedommen. Man må kende sine rødder for at finde sin egen identitet og tage det fulde ansvar for sin samtids udfordringer. Ellers bliver det svært at orientere sig i pluralismens ideologiske labyrinth.

Opgaven i denne artikel¹ er kritisk at reddegøre for de forskellige forestillinger om jødedommen, som har udøvet indflydelse på den nytestamentlige eksegesi. Hovedopmærksomheden rettes mod udviklingen fra 1800-tallets slutning og fremad. Endvidere vil også spørgsmålet om, hvorfor Paulus retter en så skarp kritik imod sit tidligere farisæiske fromhedsideal, blive problematiseret. Til sidst sammenfattes de vigtigste resultater, og den aktuelle forskningssituation skildres.²

¹ Artiklen er oversat fra den originale svenske udgave "Bilden av judendomen inom nytestamentlig exegetik - en forskningshistorisk skiss" af cand.theol. Jakob Okkels

² Ikke alle de forskere, som vil blive taget i betragtning i denne artikel er selv nytestamentlige eksegeter. Ikke desto mindre har deres analyse af kilderne haft stor betydning inden for den nytestamentlige eksegesi (jf. nedenfor). Det forekommer derfor begrundet også at tage dem med. Jf. min doktorafhandling: *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*. Åbo 1991, 6-37. (Også på engelsk: *Paul and Judaism. An Anthropological Approach*. Transl. By T. McElwain. Atlanta 1995, 5-30.)

II. DET WEBERSKE SYN

Udviklingen frem til 1800-tallets slutning

Frem til og med 1800-tallet betonedede kristne teologer typisk, at jødedommen hovedsagelig er i overensstemmelse med kristendommen.³ De forsøgte f.eks. at underbygge kirkenes kristologiske dogmer ved at påberåbe sig de jødiske spekulationer om *logos* eller *memra*.⁴ Men i slutningen af 1800-tallet skete en meget mærkbar forandring. Da begyndte de kristne teologer mere generelt at betragte jødedommen som en antitese til kristendommen.⁵ Forandringen havde åbenbart sin grund i den indflydelse, som Hegel med sit filosofiske skema: tese-antitese - synes at have haft på sin samtids tænkning. F. Chr. Baur havde allerede i midten af 1800-tallet tolket udviklingen af kristendommen ved hjælp af Hegels retningslinier: Den paulinske universalisme dannede modsætningen til den jerusalemiske urmenighed, og disse to retninger smeltede senere sammen i katolicismen.⁶

F. Weber

F. Weber var den første som (konsekvent!) fremstillede jødedommen som en modsætning til kristendommen.⁷ Hans arbejde hed oprindeligt *System der altsynagogalen pa-*

³ G.F. Moore: *Christian Writers on Judaism. Hthr* 14, 197-221.

⁴ *Ibid.* Se også s. 233.

⁵ *Ibid.* 233-241.

⁶ Til Baur's relation til Hegel's filosofi, se f.eks. L. Goppelt: *Theologie des Neuen Testaments*. Hrsg. Von J. Roloff. Göttingen³ 1980, 28.

⁷ E.P. Sanders: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. London 1977, 33. Se også Moore a.a., 228-237.

lästinischen Theologie aus Targum, Midrash und Talmud (1880). Men efter hans død blev bogen revideret af F. Delitzsch/G. Schnedermann og udgivet med titlen *Jüdische Theologie auf Grund des Talmuds und verwandter Schriften* (1897).

Weber giver et temmelig negativt billede af den rabbiniske soteriologi. Han begynder med syndefaldet. Det forårsagede, at mennesket blev skilt fra Skaberen. Derefter må det faldne menneske vende tilbage til Skaberen ved anger og lydighed mod loven. Begge disse præstationer fortjener Guds velbehag og barmhjertighed (ss. 259-262).

Pagten ved Sinai udslettede følgerne af Adams fald, hvilket betyder, at Israel fik den herlighed tilbage, som det første menneske havde mistet (271). Dyrkelsen af guldkalven blev senere Israels syndefald (s. 274). Det er derefter enhver jødes religiøse pligt ved hjælp af anger, lovlydighed og soningsmidler at genvinde det, som hans forfædre mistede ved deres oprør imod Gud (ss. 276-277).

Ved siden af lovlydigheden findes også en anden mulighed for at vinde retfærdighed over for Gud, nemlig ved "gode gerninger": almisser og kærlighedsgerninger (f.eks. at bespise fattige, give tøj til nøgne og besøge syge). Disse kan endvidere suppleres med fædrenes fortjenester (ss. 292-297).⁸

På den yderste dag skal jøder (eller mennesker generelt) dømmes på baggrund af, hvilke gerninger (gode eller onde), som vejer mest. Men i denne verden ved ingen, om han virkelig har tilstrækkelig med lovger-

ninger. Derfor bør alle leve i bæven (ss. 279-284).

Forskellige soningsmidler (offer, anger, forsoningsdag, lidelse, død, stedfortrædende lidelse, gode gerninger) udsletter synden og genopretter synderens forhold til pagten. De garanterer dog ikke, at han til sidst også bliver frelst (ss. 313-336).

W. Bousset

Bortset fra teorien om to adskilte syndefald (Adams fald i paradiset og Israels fald ved Sinai bjerg) blev Webers teser i almindelighed accepteret. Hans konstruktion af den jødiske (rabbiniske) soteriologi blev herskende inden for nytestamentlig forskning.⁹ Man kan se en direkte linie fra Weber til Bultmann. Mellemstationer er W. Bousset og H. Gressmann.¹⁰

Før fremkomsten af Boussets monografi *Kyrios Christos* undersøgte den religionshistoriske skole endnu ikke først og fremmest hellenismen, men jødedommen med henblik på at finde elementer, som havde påvirket urkristendommen.¹¹ De vigtigste jødiske skrifter var apokryferne og pseudepigrapherne. Man troede, at de skildrer den jødiske "Volksfrömmigkeit" som siden (i det mindste) delvis indlemmedes i den kristne bevægelse. Den rabbiniske litteratur blev derimod mindre bemærket. Man mente, at den beskrev den jødiske "Gelehrtenfrömmigkeit", som ikke havde særlig meget at gøre med

⁸ Rabbinerne skelner ifølge Weber mellem 'lovgerninger' og (extra) gode gerninger' (s. 284). Se videre f.eks. R. Heiligenthal: *Werke als Zeichen*. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum. WUNT 9 (2. Reihe). Tübingen 1983, 280.

⁹ Sanders a.a., 38-39, 42, 44, 47. Flere andre forskere tilslutter sig ham. Se Laato a.a., 8 n. 6.

¹⁰ Ibid. Gressmann fuldstændiggør senere Boussets fremstilling ved at tage hensyn også til den rabbiniske litteratur.

¹¹ K. Müller: *Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament*. Eine kritische Rückschau auf die Entwicklung einer Methodik bis zu den Qumranfunden. JuU 6. Frankfurt am Main 1983, 69.

den kristne bevægelse.¹² Nedvurderingen af de rabbiniske kilder blev også begrundet med de metodiske problemer med at afgøre hvilke særlige traditioner, som stammer fra den tid, da Det Ny Testamente blev til.¹³

Det turde følges ikke overraske, at titlen på Boussets bog er: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (1903)¹⁴, selvom han koncentrerer sig om apokryferne tillige med pseudepigraferne og behandler f.eks. det rabbiniske materiale blot sporadisk. Hans fremgangsmåde er nøjagtig, som man venter sig det af en religionshistoriker fra århundredeskiftet. I dag forekommer det ikke længere begrundet i overvejende grad at lade apokryferne og pseudepigraferne beskrive det første århundredes jødedom.¹⁵

Boussets arbejde blev senere suppleret af dennes kollega H. Gressmann, som var opmærksom også på den rabbiniske litteratur. Den reviderede udgave underbygger Webers tesar.¹⁶ Læren om den fjerne og utilgængeli-

ge Gud bliver til dominerende teori (ss. 373-384).¹⁷ Helt ny er tanken, at fædrener fortjenester ikke kan overføres til andre. Jødedommen savner sakramenter (!), som kan formidle fædrener fortjenester (ss. 197-199).¹⁸

P. Billerbeck

Det er efter alt at dømme P. Billerbeck, som mest har fremmet udbredelsen af den weberske konception. Hans berømte *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (1922-1928) har opnået rang af standardværk inden for NT-forskningen. Billerbeck sammenfatter den rabbiniske soteriologi i en kort ekskurs (IV: ss. 3-13). Han understreger, at rabbinismen er "eine Religion völliger Selbstlösung", og at den ikke har nogen plads for Frelseren, der dør for verdens synder (s. 6).

¹² K. Hoheisel: *Das antike Judentum in christlicher Sicht*. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte. SOR 2. Wiesbaden 1978, 25-26. Se videre Moore a.a., 243-344 og Müller a.a., 69-70.

¹³ Ibid.

¹⁴ Jeg har anvendt/brugt fjerde oplag (1966).

¹⁵ Se f.eks. Hoheisel a.a., 32-33 Jf. allerede Moore a.a., 244-246.

¹⁶ Sanders påstår pdes., at Bousset har fået sin forestilling om jødedommen fra Weber (a.a., 39, 42). Men pda. påstår Sanders, at Bousset i de rabbiniske tekster indlæser sin egen tolkning af apokryferne og pseudepigraferne (a.a., 34 n 11). De to forklaringer kolliderer med hinanden. Efter min mening passer ingen af dem rigtig. Bousset har næppe projiceret sin tolkning af apokryferne og pseudepigraferne over på de rabbiniske tekster. Han betoner selv, at rabbinismen ikke behøver ligne den såkaldte "senhellenistiske" jødedom. Den jødiske religion *forandredes grundlæggende*, efter at den politiske stat var blevet splittet, og kristendommen var gået sin vej. Forsøger nu nogen ud fra de rabbiniske tekster at rekonstruere den "senhellenistiske" jødedom, bygger han på løs grund (s. 41). Videre har Webers tolkning af den rabbiniske litteratur af naturlige grunde

ingen fremskudt position hos Bousset, som udforsker den "senhellenistiske" jødedom hovedsagelig ved hjælp af *apokryferne og pseudepigraferne* (ss. 6-39). Jf. desuden citatet på s. 50: "Ein nur mit Vorsicht zu benutzendes Hilfsmittel zur Kenntnis der zeitgenössischen pharisäischen Theologie ist F. Webers Werk [...]. Hier ist die spätere rabbinische Theologie geschildert und nirgends ein Versuch gemacht, das Ältere vom Jüngerem abzuscheiden, vielmehr alles auf eine Fläche aufgetragen." Bousset synes altså hovedsagelig at kritisere Weber for hans måde at behandle kildematerialet på (særlig formeringsproblemet) men ikke så meget for hans tolkning af selve teksterne. Et antal rabbiniske udtalelser blev senere lagt til af H. Gressmann i det tredje oplag af Boussets værk (1926). Han ændrede også titlen til *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Først i og med Gressmanns indsats vokser Webers indflydelse på Boussets arbejde anseligt.

¹⁷ Hoheisel a.a., 30-31, Moore a.a., 242, 247-248 og Sanders a.a., 39, 212-214.

¹⁸ G. Lüdemann (Die Religionsgeschichtliche Schule. Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe. Hrsg. Von B. Moeller. GUS. Göttingen 1987, 349-350) påpeger, at Bousset senere modificerer sit syn på jødedommen.



R. Bultmann

I samme spor som Weber, Bousset og Biberbeck fortsætter R. Bultmann. Han karakteriserer den jødiske soteriologi før det andet (tredje) tempels fald særligt i sin bog *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1949). Bultmann bestemmer ikke sine kilder nærmere. Han citerer f.eks. apokryferne, pseudepigraferne og den rabbiniske litteratur ind imellem hinanden.

Til at begynde med påpeger Bultmann, at en meget stærk bevidsthed om udvælgelse, pagt og Guds handlen i Israels historie præger den jødiske tænkning. Ikke desto mindre kommer jødedommen til kort. Israel har taget fejl ved at binde sig til sin tidligere historie. Det har afskåret kontakten med nutiden og frasagt sig ansvaret for den. Gud er i egentlig forstand ikke historiens Gud. Man erfarer ham ikke direkte i det nærværende, men finder hans åbenbaringer kun i det forangående (s. 62).

De rituelle aspekter ved loven blev efterhånden mere og mere fremherskende. Budenes antal voksede så meget, at knap nogen formår kende dem end mindre at praktisere dem (ss. 64, 68-69). Loven frembringer ikke en "radikal" lydighed, som kan dække alle livsområder, hos mennesket. Der findes altid i det mindste nogle situationer, som savner eksakte bestemmelser i loven. Ved sådanne tilfælde kan jøden præstere ekstra gode gerninger, som søner overtrædelser (s. 72).

Det juridiske aspekt ved lydigheden ledte efterhånden til ideen om, at alle præstationer skal regnes og vejes på den yderste dag. Dommen fældes efter overvægten af enten onde eller gode gerninger. Dette medførte pdes. usikkerhed om den endegyldig frelse og pda. selvtilfreds egenretfærdighed (ss. 74-75).

Paulus' kritik af den jødiske soteriologi

Tilhængerne af det weberske syn nærer ikke nogen tvivl om, at Paulus har helt ret i sin kritik af den jødiske soteriologi. Hans landsmænd har faktisk forsøgt at fortjene frelsen ved sine gerninger, hvilket står i skarp kontrast til evangeliet.

Sammenfatning

Det har særlig været de kristne (nærmere bestemt tyske) forskere, som har tilsluttet sig det weberske syn.¹⁹ De forudsætter i almindelighed, at jødedommen degenererede efter eksilet. Selvfølgelig forudsætter de videre, at kristendommen (resp. Paulinismen) må være overlegen i forhold til den degenererede jødedom.²⁰ Af disse to præmisser følger uomgængeligt, at jødedommen på Ny Testamentes tid udgjorde en modsætning til kristendommen, en tanke, som har gennemsyret den eksegetiske forskning længe. Først for nylig har forskningssituationen forandret sig (se nedenfor).

I øvrigt har visse kristne teologer forsøgt at udnytte jødedommen til at gennemtvinge deres egne særlige tanker. For at nævne nogle eksempler:

Bousset har kontrasteret jødedom og kristendom i det mindste delvis for at undertrykke det mest centrale i kristendommen. Allerede år 1900 havde A. von Harnack identificeret det allermost centrale i kristendommen med Jesu "enkle lære", der går ud på, at Gud er en kærlig fader, og at alle mennesker er hans børn.²¹ På en sådan baggrund identificerede senere Bousset det væsentlige i jødedommen med læren om den

¹⁹ Hoheisel a.a., 40 og Sanders a.a., 55.

²⁰ Hoheisel a.a., 59.

²¹ A. von Harnack: *Das Wesen des Christentums*. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Leipzig 1900, særligt 40-45.



fjerne og utilgængelige Gud; en lære, som først Jesus (og hans disciple) vovede at forkaste.²²

Ligeså har selv Bultmann kontrasteret jødedom og kristendom, i det mindste delvis fordi han egentlig ønskede at begrunde nødvendigheden af sit eget hermeneutiske princip. Det er ingen tilfældighed, at den store interesse inden for jødedommen for Guds handling i historiens løb forekommer ham højst negativt. Han tror selv, at historiens konkrete begivenheder for den "faktiske" (dvs. afmytologiserede) kristendom er af sekundær (ja ligefrem slet ingen) betydning. Ved at kritisere jødedommen for dens afhængighed af det forgangne bliver hans forehavende lettere, at overbevise alle kristne læsere om sin filosofiske anskuelse, at det primære for kristendommen ifølge urmenighedens (såkaldte) kerygma altid skal være udelukkende den prædikede Kristus, som forvandler menneskets eksistens her og nu.²³

Selvom flere prominente nytestamentlige eksegeter nærmest har kanoniseret Webers teser om rabbinismen (eller jødedommen overhovedet) har disse dog aldrig vundet enstemmig gehør. I det følgende skal der redegøres for hvilken kritik, der er blevet rettet imod det weberske syn.

III. KRITIK AF DET WEBERSKE SYN

A: Udviklingslinier frem til E. P. Sanders

S. Schechter

Det var jødiske forskere, som først modsagde de weberske teser.²⁴ Til de fornemste hø-

rer uden tvivl *S. Schechter*. Hans bog *Aspects of Rabbinic Theology* udkom allerede år 1909.²⁵ Schechter skriver med bindende ironi, at et besynderligt alternativ altid præger eksegesen af de paulinske breve: Enten er rabbinernes teologi fejlagtig, deres opfattelse af Gud ikke særlig høj, deres hovedmotiver materialistiske eller grove og deres lære uden entusiasme og spiritualitet – eller også er hedningernes apostel aldeles ubegribelig (s. 18).

Schechter skjuler ikke sin antipati mod Webers *System der altsynagogalen palästinschen Theologie*. Det repræsenterer ifølge ham en fundamental mistolkning af rabbinismen. Weber vender den rabbiniske teologi på hovedet. Han begynder med at beskrive det materiale princip ("Gesetzlichkeit") og derefter det formale princip ("die schriftliche und die mündliche Überlieferung") for nomismen. Først langt senere behandler han nærmere læren om Gud. Ved sin underlige fremgangsmåde giver Weber indtryk af, at Gud ikke har noget som helst med toraen at gøre, at han har fjernet sig fra Israel, at han selv ligefrem er blevet "a feeble reflex of the law" (ss. 23-24).

Selvfølgelig maler Schechter et fuldstændig anderledes billede af rabbinismen. Rabbinerne tror ikke, at Gud har fjernet sig fra verden. Ifølge dem sørger han fortsat for sine skabninger (ss. 21-45). Forholdet mellem Gud og Israel er meget intimt og nært. Det bliver virkeliggjort i pagten (ss. 46-56). Endvidere regner størstedelen af rabbinerne udkårelsen af Israel som et udtryk for Guds nåde og kærlighed, ikke som en fortjeneste opnået takket være dets fortræffelighed (ss. 57-62).

²² Bousset a.a., 377-378.

²³ Se R. Bultmann: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. BevTh 96. München³ 1988 (=1941), 52-63.

²⁴ Hoheisel a.a., 31.

²⁵ Jeg har brugt den nye udgave (1961).



Jøden adlyder lovens forskrifter ikke i forhåbningen om at få belønning fra Gud. En god gerning bør udføres med rene motiver. Gud belønner naturligvis ikke desto mindre godhed og straffer ondskab (ss. 162-163).

Under ingen omstændigheder betragter jøden loven som en tung byrde. Han glæder sig over at måtte overholde den (ss. 148-169). Lydigheden ligefrem forstærker det gensidige kærlighedsforhold mellem Gud og hans folk. (s. 167).

Frelsen skyldes i sidste ende ikke mængden af bud, nogen gør. Den som fuldbyrder i det mindste et bud perfekt bliver frelst (ss. 164-165). Læren om fædrenes fortjenester spiller ganske vist en meget stor rolle inden for rabbinismen, men har lidet at betyde, når det gælder den rabbiniske soteriologi (s. 170). Soningsmiddel (lidelse og død, offer og bodsdage) formidler Guds nåde og fjerner skylden. Uden anger er de givetvis helt uden virkning (ss. 293-312).

Schechter ville frem for alt korrigere den weberske karikatur af rabbinismen. Han diskuterer ikke direkte spørgsmålet om, hvorfor Paulus imidlertid kritiserer jødedommen så voldsomt. I hvert fald lader Schechter forstå, at hedningernes apostel ikke yder den jødiske part fuld retfærdighed (jf. s. 18).

C.G. Montefiore

Nogle år senere førte en anden jødisk forsker, C.G. Montefiore, diskussionen et skridt videre fremad i sit værk *Judaism and St. Paul: Two Essays* (1914). Han behandlede der udtrykkeligt de betændte forhold mellem paulinismen og jødedommen, et interessant tema, som Schechter altså havde forsømt. Allerede nogle år tidligere havde Montefiore luftet samme tema i sin lange artikel *Rabbinic Judaism and the Epistles of St. Paul* (1900). Artiklen foregreb de løs-

ninger, som han senere forklarer mere fuldstændigt i sin bog.

Montefiore påtager sig besværet med, at skitsere rabbinismen, sådan som den eksisterede "fra begyndelsen af 300-tallet helt frem til og med slutningen af 400-tallet" (s. 15). I sine kilder finder han ikke en eneste udtalelse, som vidner om, at jøden er nødt til at fortjene forladelse for sine overtrædelser. Rabbinerne tror fast på Guds barmhertighed. Den, som med anger sætter sin lid til soningsmidlet, får af ham forladelse (s.17). Montefiore overlader det til andre at afgøre, hvordan den palæstinensiske jødedom under det første århundrede e.Kr. kunne tænkes at se ud. Han formoder dog, at heller ikke den regnede med nogle menneskelige fortjenester (ss. 87-91). Det er derimod den hellenistiske jødedom, som i datiden faktisk betød, at jøden er nødt til at erhverve Guds behag. Det er derfor udelukkende den hellenistiske jødedom, som i Ny testamente kritiseres for egenretfærdighed (ss. 92-112, 126-129).

I virkeligheden modificerer Montefiore den klassiske teori (særlig J. Wellhausen), at jødedommen i sin helhed degenererede efter eksilet.²⁶ Han foreslår i stedet, at degenerationen gælder den helleniske jødedom, mens den palæstinensiske jødedom forsvares imod deformation.

H.-J. Schoeps

Et lignende standpunkt har for øvrigt H.-J. Schoeps, også han en jødisk forsker. I en artikel (som oprindeligt udkom i 1942) i hans artikelsamling *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (1950) undersøger han det haggadiske mate-

²⁶Om Wellhausens store betydning se f.eks. M. Limbeck: *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*. KBANT. Düsseldorf 1971, 11-12, 35.



riale om Israels udkårelse (ss. 184-200). Resultatet bliver, at **rabbinerne holder fast ved den gammeltestamentlige opfattelse** (se f.eks. Deut. 7:7-8). Hos dem råder der almindelig enighed om, at Israel ikke har fået en speciel status blandt verdens folk takket være nogle fortjenester. Udkårelsen er sket på grundlag af Guds suveræne nåde (ss. 196-197). **Lovgerninger har sin rette plads inden for pagten, ikke udenfor** (ss. 198-199).

I sin monografi *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (1950) understreger Schoeps senere den opfattelse, at **den hellenistiske jødedom repræsenterer en anden type af jødedom, som på skæbnsvanger måde forvrænger den gammeltestamentlige arv**. Forvrængningen gælder for det første indholdet i toraen. Den hellenistiske jødedom reducerer toraen, som omfatter både haggada og halaka til lovkodeks (nomos). For det andet gælder forvrængningen den indre sammenhæng mellem toraen og pagten. Den hellenistiske jødedom isolerer toraen fra den eneste rette sammenhæng, nemlig fra pagten (ss. 224-230, særlig 225). Paulus har gjort sig skyldig i de samme vrangforestillinger. Han har misforstået den palæstinensiske jødedom, eftersom han hørte hjemme i den hellenistiske jødedom (ss. 224-230). I denne henseende går Schoeps endnu et skridt videre end Montefiore, som mener, at Paulus ikke engang har kendt den palæstinensiske jødedom, for at ikke nævne, at han direkte skulle have misforstået den (jf. Ovenfor).

I overensstemmelse med det foregående antager Schoeps, at **det egentlig er den hellenistiske jødedom, som Paulus kritiserer for gerningsretfærdighed og selvros**. Derimod bliver den rabbiniske jødedom ikke ramt af kritikken (ss. 21, 216-217).

Senere havner Schoeps i en kontroversiel position, da han hertil overraskende tilføjer, at ”infolge der nachbiblischen Insuffizienz hinsichtlich von Lehrnormierungen auch in den Lehrhäusern Palästinas *kaum klare Vorstellungen* über das Verhältnis Thora-Berith bestanden haben, das nämlich das, was Paulus *nomos* bzw. *holos ho nomos* nennt, tatsächlich Instrument der Berith, Satzung und Organ des Bundes darstellt” (se s. 225, min kursivering). I realiteten hævder Schoeps, at også den palæstinensiske jødedom havde forvrænget den gammeltestamentlige arv på en skæbnsvanger måde. Ligesom den hellenistiske jødedom havde den isoleret toraen fra den rette sammenhæng, nemlig fra pagten. Men hvor er nu den tidligere modsætning mellem den hellenistiske og den palæstinensiske jødedom? Hvis også den palæstinensiske jødedom var degenereret, har Paulus da ikke grund til at kritisere den for gerningsretfærdighed og selvros? Og har han i sidste ende *misforstået* den palæstinensiske jødedom? Svaret på spørgsmålene søger man forgæves efter hos Schoeps. Han forbigår dem slet og ret.

G.F. Moore

Den første kristne forsker, der kraftigt mod-sagde det weberske syn, var G.F. Moore.²⁷ Han udgav 1921 en artikel med titlen *Christian Writers on Judaism*. Den giver en kort (men samtidig god) oversigt over, hvad de kristne i forskellige tider har skrevet om den jødiske religion. Moore gennemgår kritisk de mest betydningsfulde skrifter helt fra begyndelsen af vor tidsregning og til begyndelsen af 1900-tallet. Han lægger vægt på den nyere litteratur, bl.a. Webers og Boussets ovenfor omtalte arbejde (ss. 228-237, 241-248).

²⁷Hoheisel a.a., 37.

I overensstemmelse med Schechter afviser Moore tesen, at jøderne generelt skulle opfatte Gud som fjern fra verden. Hverken Weber eller Bousset, som stærkest har været fortalere for en sådan anskuelse (se ovenfor), fremfører troværdige argumenter. Begge indlæser deres egne tanker i deres kilder. Weber påberåber sig særlig de rabbiniske udsagn om "mittlerische Hypostasen" (f.eks. Metatron, Memra eller Schechina). Han slutter senere fra dem med urette, at Gud holder sig på afstand af verden (ss. 233-234).²⁸ Bousset for sit vedkommende påberåber sig fortrinsvis de apokalyptiske visioner om *caelum supremum*. Men også han drager den samme slutning fra dem, at Gud holder sig på afstand af verden (ss. 247-248). Det er derimod Guds hellighed og majestæt, som apokryferne vil fremhæve med sine skildringer af det himmelske tempel (jf. Es. 6), ikke f.eks. at Gud befinder sig kun i det fjerne, "i himlen" (ss. 247-248).

I sit tredelte værk *Judaism of the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (1927-1930)²⁹ undersøger Moore siden nærmere rabbinismen. Han når faktisk frem til andre resultater end Bousset på grundlag af det apokalyptiske materiale. Moore udmaler følgende billede:

Rabbinerne tror på en tilgængelig og nær Gud (ss. I: 359-385, se også s. 423). Han har sluttet en pagt med Israel og lovet at være med folket for evigt (ss. I: 219-234 og 398). Pagten er oprettet på Guds initiativ, ikke på grundlag af enkelte menneskelige fortjene-

ster (ss. I 398, II: 95). Eftersom han har udkåret Israel til sit folk, har alle israelitter (med undtagelse af de ubodfærdige) del i det kommende rige (ss. II: 94-95). De gode gerninger bliver derved naturligvis ikke overflødige. Gud ønsker at have et lydigt folk. Det er derfor, at jøden for sit vedkommende ønsker at adlyde hans forskrifter (ss. II: 89-111). Rabbinerne nøjes ikke med en ydre lovopfyldelse. De indskærper, at loven skal opfyldes ud fra ædle motiver, f.eks. af kærlighed til Gud eller af ærbødighed overfor hans hellighed (ss. II: 95-100). Virkeligheden viser, at hver og en i det mindste indimellem lader sig friste. For at blive frelst er jøden ikke nødt til at opfylde hvert eneste bud fuldstændigt (ss. I: 495, II: 94), men til at sone sine eventuelle forseelser, hvilket altid sker ved anger (ss. I: 535-545) og forskellige soningsmidler: offer, forsoningsdag, lidelse, død (ss. I: 497-506). Gud forbarmer sig sandelig over dem, der tager sin tilflugt til ham (ss. I: 535-545). Som grund for hans velvilje (*favor*) tænkes ofte på fædrenes fortjenester, som gældende snarere kollektivt end individet (s. I: 543).

Kun i forbifarten diskuterer Moore årsagen til den antijødiske polemik særlig i Romer- og Galaterbrevet. Han opstiller en teori, som senere også Sanders tilslutter sig (se nedenfor). Ifølge den skulle Paulus været gået ud fra det kategorisk dogme, at der aldrig kan findes nogen anden frelse end ved troen på Kristus. Af dette udgangspunkt følger, at den jødedom, som forkaster Kristus, må komme til kort (s. III: 151).

H. Odeberg

Nogle forskere mener, at den "traditionelle" lutherdom med nødvendighed sympatiserer med det weberske syn.³⁰ Denne vurdering

²⁸ Moore forklarer hertil ikke, hvad de rabbiniske udsagn om "mittlerische Hypostasen" inden for jødedommen forudsætter, hvis ikke det, at Gud holder sig på afstand af verden. Senere mener han, at man ved hjælp af dem ville undvige antropomorfismer. Se G.F. Moore: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*. Volume I. Cambridge 1950, 419.

²⁹ Jeg har brugt den nye udgave (1948-1950).

³⁰ Se f.eks. Sanders a.a., 53, 55, 57, 100, 176, 228, 296, 436, 492 n. 57 og F. Watson: Paul, Judaism and the



grunder sig først og fremmest på, at de ikke i tilstrækkelig grad har læst, hvad lutheranerne har skrevet.³¹ I Sverige har først og fremmest H. Odeberg stærkt opponeret imod forskellige slags fejlfortolkninger af jødedommen. Den svenske originaltitel *Farisæism och kristendom* udkom i 1943, den engelske version *Pharisaism and Christianity* først i 1964.³²

Odeberg lader rabbinismen repræsentere farisæismen (jf. ss. 9-40). Det lader ovenikøbet til, at han lader identificeringen gælde fuldstændigt, hvad der forekommer for dristigt i dag.³³ Kristendommen karakteriseres af Odeberg særligt med det johannæiske og det paulinske materiale (jf. ss. 41ff.). Inden for rammen af mit tema (se indledningen) savner det relevans at referere uoverensstemmelsen mellem johannæisk kristendom og farisæisk jødedom. I det følgende tages derfor kun modsætningen mellem den paulinske kristendom og den farisæiske jødedom i betragtning.

Odeberg begynder med at forlade visse gængse misfortolkninger af rabbinismen: f.eks. at den rabbiniske etik skulle være kasuistisk (ss. 13-24), at den skulle koncentrere sig udelukkende om den ydre adfærd og se helt bort fra en rigtig intention (ss. 25-26), at den skulle basere sig på en egoistisk stræben efter at få belønning af Gud eller at undgå straf fra ham (ss. 27-30), at den skulle regne med individets fortjenester (ss. 31-34). Siden gør han gældende, at den grundlæggende modsætning mellem rabbinismen

og paulinismen kulminerer med spørgsmålet om viljens frihed (ss. 41-82). Rabbinerne lærer, at mennesket har en fri vilje, og at det derfor altid evner af egen kraft at gøre alt det, som Gud befaler (ss. 49-52, 66-68). Paulus lærer derimod, at mennesket ikke har nogen fri vilje, og at det dybest set aldrig evner af egen kraft at gøre det, som Gud befaler (ss. 52-55, 73-74). Odeberg understreger, at den foreliggende forskel i antropologiske præmisser fører til en fundamental forskel mellem den rabbiniske og den paulinske soteriologi. Den rabbiniske soteriologi bygger i det mindste delvis på menneskelige forudsætninger, eftersom mennesket - sådan som det er - kan samarbejde med Gud. Den paulinske soteriologi regner i stedet slet ikke med menneskelige forudsætninger, eftersom mennesket - sådan som det er - må "genfødes" så at sige for at kunne samarbejde med Gud (ss. 73-74, 93-100). Under sådanne omstændigheder ville Paulus ikke skyde over målet i sin kritik af den jødiske egenretfærdighed. Han retter sin polemiske spids mod den optimistiske antropologi, som jødedommen repræsenterer (ss. 52-60, 64-65).

Sammenfatning

Sympatisørerne til det antiweberske syn har således hørt hjemme fortrinsvis i den engelsksprogede verden (Schechter, Montefiore, Moore). Det passer godt ind i billedet, at Odebergs arbejde er blevet oversat netop til engelsk. Inden for det tyske sprogområde har først og fremmest Schoeps udtalt sig imod den slendrianagtige fremstilling af jødedommen.³⁴

Det hidtil anførte viser, at sammenlignet med det weberske syn forekommer det antiweberske syn mere heterogent. Her hersker der ganske vist almindelig enighed om, at

Gentiles. A Sociological Approach. MSSNTS 56. Cambridge 1986, på næsten hver side!

³¹Jf. Videre J. Chr. Beker: Review (Paul and Palestinian Judaism, by E.P. Sanders). *ThTo* 35, 110 og N.A. Dahl: Review (Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. By E.P. Sanders). *RSR* 4, 154, 157 n. 1.

³²Jeg har brugt den fjerde udgave (1980).

³³Se f.eks. Sanders a.a., 60-62.

³⁴Jf. Sanders a.a., 55.

den "traditionelle" eller "populære" fremstilling af rabbinismen resp. jødedommen ikke holder. Men Schechter, Montefiore, Schoeps, Moore og Odeberg har ikke opnået enighed om, hvorfor Paulus definitivt bryder med den jødiske soteriologi. Schechter diskuterer ikke sagen. Montefiore foreslår, at Paulus' kritik udelukkende gælder den hellenistiske, degenererede jødedom. Schoeps tilføjer siden, at Paulus helt enkelt misforstår den palæstinensiske jødedom. Moore hævder, at Paulus, idet han går ud fra sin eksklusive kristologi, lader jødedommen bag sig. Odeberg for sit vedkommende fremhæver, at Paulus forkaster jødedommen, idet han tager udgangspunkt i sin pessimistiske antropologi. De forskellige anskuelser har formodentlig medvirket til, at det antiweberske syn ikke har udøvet nogen større indflydelse på den nystestamentlige forskning. Nystestamentlige eksegeter har (i det mindste i almindelighed) lænet sig til det weberske syn, som ikke splitter sig til flere sider. Først E.P. Sanders har betydet en omvurdering inden for forskningen. Det er rimeligt at præsentere hans teser mere udføreligt i et selvstændigt kapitel.

B: E.P. Sanders

E.P. Sanders går yderst voldsomt til angreb på det weberske syn i sit magistrale arbejde *Paul and Palestinian Judaism* (1977). Weber, Billerbeck og de andre "weberianere" misforstår rabbinismen, eftersom de mener, at rabbinerne har skrevet systematisk teologi (s. 69). Bousset koncentrerer sig om apokryferne og pseudepigrapherne. Han tager ikke i tilstrækkelig grad det rabbiniske materiale i betragtning, selvom han siger han vil undersøge "die Religion des Judentums" (s. 34). Billerbeck citerer de rabbiniske udtalelser uden hensyn til deres sammenhæng og forvrænger således deres åbenbare betydning (s. 42). Bultmann støtter sig – underligt nok

– på andre forskere og har selv ikke særlig indgående studeret den rabbiniske litteratur (s. 43). Han udnytter for øvrigt Schechters og Moores arbejder udelukkende for at bestyrke den weberske skildring af rabbinismen (s. 44). Sanders kritiserer siden lutherske forskere for, at de uden videre har projiceret den protestantisk-katolske diskussion over på Ny Testaments tid. Derved repræsenterer jødedommen for dem den romersk-katolske kirke og kristendommen den lutherske kirke (s. 57).

I sit eget studium af rabbinismen begrænser Sanders sig stort set til den tannaitiske litteratur (ss. 59-60)³⁵ Med en sådan fremgangsmåde savner hans skarpe kritik af Weber, Bousset (og Gressmann), Billerbeck og Bultmann til en vis grad verificering, da det af dem brugte kildemateriale går ud over den tannaitiske litteratur.³⁶ Sanders beviser f.eks. ikke, at den amoraitiske litteratur støtter en anderledes soteriologi end den, som det weberske syns støtter fremfører.³⁷

Det er et selvfølgeligt faktum for Sanders, at pagten udgør grunden for den rabbiniske teologi (ss. 84-107). Af den tannaitiske litteratur fremgår det endelig ikke, hvorfor Gud

³⁵Den tannaitiske litteratur sigter til de rabbiniske udtalelser, som anses stamme fra tiden mellem 0 og 200 e. Kr. Den amoraitiske litteratur omfatter de rabbiniske udsagn, som anses stamme af fra tiden mellem 200 og 400 e. Kr. Denne almindelige inddeling tager ikke tilstrækkelig højde for problemerne med datering og autenticitet. Se min diskussion a.a., 65-67.

³⁶Se Weber a.a., Einleitung § 2; Billerbeck I a.a., VII-VIII; Bousset a.a., 6-47 og Bultmann a.a., 232-239.

³⁷Jf. f.eks. E. Sjöberg: *Gott und die Sinder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur*. BWANT 27 (4. Folge). Stuttgart 1939. Han påstår, at rabbinerne giver (lidt) mere plads for individets fortjenester under den amoraitiske periode end under den tannaitiske, særlig i spørgsmålet om fædrenes fortjenester (ss. 51-52), hedningernes skæbne (s. 83 n 2, 86) og omvendelse (ss. 163-164, 166).



sluttede pagten ved Sinai med Israel. Tannaiterne giver forskellige forklaringer, som lægger vægten enten på Guds suverænitet eller på Israels fortjenester. Begge gælder samtidigt, da hverken den ene eller den anden fremsætter en systematisk lære (ss. 87-101). Ifølge den første udkårede Gud Israel af ren kærlighed. Ifølge den anden udkårede Gud ikke Israel vilkårligt (ss. 98-101).

Pagten hviler på et gensidigt forhold mellem de to parter. Eftersom Gud udvalgte Israel til sit folk, vil Israel siden opføre sig som Guds eget folk (s. 107). Adfærden normeres af toraens bestemmelser (ss. 107-109). Rabbinerne beklager intetsteds, at den detaljerede halaka skulle blive til besvær. De anser det tværtimod for et vældigt privilegium eller for en stor velsignelse at have kendskab til det rette (ss. 110-111).

Loven skal efterleves med en rigtig intention. Som acceptable motiver nævner rabbinerne kærlighed til Gud eller indsigt i, at budene i sig selv er gode (s. 120). Loven skal således ikke opfyldes f.eks. i håbet om belønning eller af rædsel for straf, selv om lydigheden medfører belønning, ligesom ulydigheden medfører straf (ss. 117-125).

Afvejningen af onde og gode gerninger udgør ikke den rabbiniske soteriologi. Teorien om den himmelske bogføring tyder ikke på, at Gud med minutøs nøjagtighed skulle tælle onde og gode gerninger i den hensigt, derved at beregne, hvem som i sidste instans skal bestå over for ham (ss. 125-147, særlig 146). Det er i *paranetisk* øjemed, at rabbinerne angiver, at man på den yderste dag bliver fordømt pga. en eneste overtrædelse, eller at man bliver frelst pga. en eneste opfyldelse, eller at dommen bliver fastslået efter overvægten af respektive overtrædelse eller opfyldelse (ss. 141, 146). Sådanne udsagn indskærper, at jøden burde adlyde lo-

ven, aldeles som om den efterfølgende handling skulle afgøre hans skæbne. De er ikke et dogmatisk udtryk for, at jøden arver det evige rige, alene hvis hans gode gerninger overstiger hans onde gerninger.

Alle israelitter (inklusive am ha-ares) har del i den kommende verden forudsat, at de ikke fornægter Gud eller forkaster "pagtens åg" (ss. 147-150, 152-157). Men en undtagelse bekræfter reglen: saddukæerne har ikke del i den kommende verden, eftersom de ikke tror på opstandelsen. Det sker dem i virkeligheden ifølge deres egen vantro. Farisæerne holdt dog saddukæerne for stadig at være israelitter og fulde medlemmer af pagten (ss. 150-152).

Den bærende tanke inden for rabbinismen er, at Gud forlader hvilken som helst synd. Han har lovet sin nåde til dem, som vil gøre bod. Derimod går de, som kaster "pagtens åg" af sig, fortabt (s. 157). For det tilfælde at jøden bryder loven, skal han med anger stole på soningsmidler (tempelkult, forsoningsdag, lidelse og død). Gud forbarmer sig med sikkerhed over sine børn. Ingen behøver svæve i uvished om, at hans skyld faktisk bliver udsløttet (ss. 157-180).

I sådanne tilfælde hvor nogen lykkes godt i sit liv, overvejer rabbineren naturligvis ikke sjældent hvilken eller hvilke af hans "meriter", der forårsagede hans fremgang.³⁸ Jøden fortjener – vel at mærke! – konkrete, historiske ting, men ikke f.eks. det evige rige (s. 189). Den tannaitiske litteratur giver visselig ikke et eneste belæg for, at han med hjælp af fædrenes fortjenester kan slippe væk fra Guds dom på den yderste dag (s. 197).

³⁸Sanders (a.a., 183-184, 187-188) påpeger med fuld ret, at det hebraiske udtryk *z'kat* ikke rigtig modsvarer vort begreb 'merit'



Det passer overhovedet ikke, at Gud inden for rabbinismen skulle opfattes som fjern eller utilgængelig. Han har ikke vendt sig bort fra Israel eller ladt israelitterne i stikken. De oplever at have ”en intim kontakt” med ham (ss. 212-217). Nærheden til Gud opleves særlig ved læsningen og praktiseringen af toraen (ss. 217-223) samt i bønner (ss. 223-233).

I flere sammenhænge fremhæver Sanders sit centrale resultat, at jøden ikke adlyder loven for at komme ind i pagten, men for at forblive i den, eller at jøden ikke fortjener nåden, pagten (ss. 84-101, 104-107, 147-150, 233-238, 419-423). Af de palæstinensiske jødiske skrifter fra ca. 200 f.Kr. til ca. 200 e.Kr. Kræver blot IV Esra, at man virkelig er nødt til at fortjene frelsen, mens de andre skrifter (den tannaitiske litteratur, dødehavsrullerne, Syrak, I Henok, Jubilæerbogen, Salomos psalmer) ikke stiller tilsvarende krav (ss. 419-426).³⁹ Det forekommer derfor sandsynligt, at heller ikke jødedommen i ny testamentlig tid (i det mindste i almindelighed) stillede tilsvarende krav (ss. 426-428).

De bærende tanker inden for den palæstinensiske jødedom kan i al korthed sammenfattes på følgende måde:

1) Gud har udvalgt Israel og 2) givet loven. Loven implicerer både 3) Guds løfte om at opretholde pagten og 4) kravet om lydighed. 5) Gud vil belønne lydigheden, men straffe overtrædelsen. 6) Loven foreskriver forsøningsmidler og 7) soning genopretter pagts-

relationen. 8) Alle de, som ved lydighed, soning og Guds nåde ”forbliver” i pagten vil blive frelst (s. 422).

En sådan religionsstruktur (”pattern of religion”), som bygger på pagten (Guds nåde) kaldes af Sanders for pagtsnomisme (”covenantal nomism”).

Det bliver et desto større problem at forklare, hvorfor Paulus opgiver sin tidligere fari-sæiske fromhed. Selv om Sanders ikke direkte nævner det, deler han åbenbart Moores løsning ved at knytte sit syn til den eksklusive kristologi (se ovenfor): Paulus er nødt til at bryde med den jødiske soteriologi pga. sin grundlæggende overbevisning om, at ingen anden eller andet kan frelse bortset fra Kristus og troen på ham (ss. 442-447, 474-475, 549-552).

IV. FORSKNINGSSITUATION

Den igangværende eksegetiske diskussion kredser fortsat i særdeleshed om Sanders magistrale arbejde *Paul and Palestinian Judaism* (sammen med hans senere udgivelser). Hans teser vakte straks opsigt.⁴⁰ For tiden præges hele forskningssituationen stærkt af dem. Utallige artikler og monografier behandler i direkte tilknytning til Sanders samme problem, som han gør. Den påbegyndte debat ser ikke ud til at ville høre op. Stadig flere teologer og forskere i jødedom kaster sig ind i den.⁴¹ Desuden mener

³⁹ Sanders har selv gjort gældende, at frelsen heller ikke inden for den hellenistiske jødedom (Filon, Josef og Asenat) bygger på menneskelige fortjenester. Se særlig hans artikel: *The Covenant as a Soteriological Category and the Nature of Salvation in Palestinian and Hellenistic Judaism*. *Jews, Greeks and Christians*. Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of W.D. Davies. Ed. by R. Hamerton – Kelly and S. Scroggs. SJLA 21. Leiden 1976, 22-44.

⁴⁰ Det overrasker ikke, at Sanders arbejde *Paul and Palestinian Judaism* (1977) vandt National Religious Book Award 1978 og i sin helhed (over 600 sider) f.eks. blev oversat til tysk 1985.
⁴¹ Jf. f.eks. det todeltede værk *Justification and Variegated Nomism* (ed. by D.A. Carson, P.T. O'Brien, and M.A. Seifrid) hvor prominente forskere i jødedom og eksegeter tager stilling til Sanders teser om den palæstinensiske jødedom (Volume I: *The Complexities of Second Temple Judaism*. WUNT 140. Tübingen – Grand Rapids 2001) og om paulinismen (Volume II: *The Paradoxes of Paul*. Udgives 2004. Hele serien omfatter over 1000 sider!



mange anmeldere, at hver ekseget burde skaffe sig Sanders mesterværk *Paul and Palestinian Judaism*. Hans teser kan i fortsættelsen forbigås.⁴²

Det er åbenbart, at den weberske fremstilling af rabbinismen (eller jødedommen overhovedet) ikke får nævneværdig støtte i dag. Sanders' meget engagerede forsvar for den palæstinensiske jødedom har til gengæld mødt bifald i vide kredse.⁴³ Selv J. Neusner, den verdensberømte forsker i jødedom, som ellers har ytret en nok så hård kritik imod Sanders, indrømmer eksistensen af pagtsnomismen i de rabbiniske tekster, som et selvfølgelig faktum.⁴⁴ Dertil mener han – i overensstemmelse med flere andre! – at uvidende eller vrangvillige vurderinger af rabbinismen ikke længere må forfægtes.⁴⁵

⁴²Eksempler se Laato a.a., 34 n. 2.

⁴³Om dette se Laato a.a., 35 nn. 3 og 4. Som endnu et (advarende) eksempel på Sanders indflydelse kan H. Räisänen bog *Paul and the Law* (WUNT 29. Tübingen 1983) nævnes. Allerede i sit forord påpeger Räisänen, at Sanders på overbevisende måde og med stor ekspertise argumenterer for sine anskuelser om den palæstinensiske jødedom. Siden bekender Räisänen ligefrem, at han tog imod Sanders opklarende arbejde "like a gift from heaven". Ganske vist kan det forekomme begrundet, at en enkelt fortolker på forhånd fortæller sine læsere, at han står i et afhængighedsforhold til en bestemt anden forsker. Men i dette særlige tilfælde opstår der mistanker hos den kritiske læser. Räisänen redegør nemlig intetsteds ordentligt for, hvilken slags gave han fik "fra oven", med andre ord, hvorvidt Sanders teser om den palæstinensiske jødedom holder vand eller ej. Räisänen forudsætter kort og godt, at Sanders har ret, og viser herefter, hvilke konklusioner, der kan udledes heraf.

⁴⁴J. Neusner: *The Use of Later Rabbinic Evidence for the Study of Paul*. Approaches to Ancient Judaism II. Ed. W.S. Green. BJS 9. Chico, 47, 49. Nærmere om Neusners kritik af Sanders (og om deres indbyrdes diskussion) se Laato a.a., særlig 54-57 og 65-72.

⁴⁵A.a., 60. Under den igangværende debat (ikke mindst med Neusner) har Sanders dog selv erkendt, at specielle træk i de forskellige former af den palæstinensiske jødedom egentlig ikke har fået tilstrækkelig opmærksomhed i hans fremstilling. Han fokuserede mere på det fæl-

Heller ikke Montefiores eller Schoeps skellen mellem den palæstinensiske og den hellenistiske jødedom får nævneværdig støtte i dag. Deres løsningsforslag forekommer vel meget kunstig. Der har formodentlig ikke været nogen klar grænse mellem den hellenistiske og den palæstinensiske jødedom. For det første var hellenistisk indflydelse tidligt trængt ind også i Mellemøsten. For det andet havde jøderne i diasporaen aldrig frigjort sig fra forbindelsen med deres landsmænd i Palæstina.⁴⁶ Sanders har endvidere påstået, at de soteriologiske principper inden for den palæstinensiske og den hellenistiske jødedom stemmer overens, hvilket yderligere vækker stor tvivl om Montefiores og Schoeps position.⁴⁷

Odebergs teser var ganske enkelt faldet i glemsel. De havde formodentlig aldrig gjort sig særlig bemærket i den videnskabelige sammenhæng, førend i min doktorafhandling.⁴⁸ Det er i øvrigt udtrykkeligt antropologiske problemstillinger, som Sanders i sin nye metode "comparison of patterns of religion" ganske vist forudsætter, men som han siden alligevel forsømmer.⁴⁹ I denne henseende er hans fremstilling blevet suppleret.

les (dvs. eksistensen af pagtsnomismen) end på at skelne mellem de jødiske bevægelser og sekter. Se særlig E.P. Sanders: *Puzzling Out Rabbinic Judaism*. Approaches to Ancient Judaism II. Ed. W.S. Green. BJS 9. Chico 1980, 66. Om forskningssituationen i sin helhed se Laato a.a., 67-72. Også Carson (a.a., 544) drager en lignende slutning: "[...] deploying this one neat formula [covenantal nomism] across literature so diverse engenders an assumption that there is more uniformity in the literature than there is."

⁴⁶Se hertil særlig M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr. WUNT 10. Tübingen 1969, 105-107, 191-195 og 453-463.

⁴⁷Räisänen a.a., 181-182. Om Sanders position se ovenfor.

⁴⁸Laato 1991.

⁴⁹Laato a.a., 60-63, 75-78.



Det har derved vist sig, at der findes en tydelig forskel mellem den jødiske og den paulinske soteriologi. Den forskel bygger virkelig på antropologiske præmisser, sådan som allerede Odeberg havde formodet. Hans position er blevet bekræftet (i det mindst i hovedtræk). Den kan (i lidt mere udviklet form) sammenfattes på følgende måde:

- *Jødedom (synergisme)*

Jøden er nødt til af egen kraft (ved hjælp af sin frie vilje) at medvirke til sin egen frelse. Ganske vist fortjener han sandelig ikke ved de gode gerninger frelsen, nemlig pagten. Men den endelige frelse er dog betinget af dem.

- *Paulinismen (monergisme)*

Mennesket kan ikke af egen kraft (det savner fri vilje) medvirke til sin egen frelse. Det er derimod Gud, som ved evangeliet skaber troen hos det (2Kor. 4:6), og troen frembringer siden gode gerninger (Gal. 5:6). Det er desuden ikke den kristne, som udfører de gode gerninger men Kristus (eller Ånden), som lever i ham (f.eks. Gal. 2:20).⁵⁰

For nylig har det endvidere vist sig, at forskellige forskere ikke har opnået helt de samme resultater i spørgsmålet om, i hvilken udstrækning "fortjensttanken" præger de jødiske kilder.⁵¹ D.A. Carson sammenfatter diskussionen med følgende kritiske spørgsmål:

*"In other words, does it not appear that covenantal nomism has become a rubric so embracing that it includes within its capacious soul huge tracts of works-righteousness or merit theology?"*⁵²

⁵⁰Se Laato a.a., særlig 83-97, 185-211.

⁵¹Se særlig bogen *Justification and Variegated Nomism*. Volume I: The Complexities of Second Temple Judaism.

⁵²A.a., 545.

Det er sluttelig netop dette, som hensynet til de antropologiske præmisser fører frem til. Derfor er det en grov fejltagelse at lade dem ude af betragtning, sådan som Sanders har gjort. Herved må hans position suppleres med de synspunkter, som allerede Odeberg har fremlagt. Siden kan man drøfte spørgsmålet om, i hvilken grad den synergistiske tendens gennemsyrrer jødedommen i de forskellige tilfælde. Derom hersker som sagt lidt forskellige anskuelser blandt de forskellige forskere, uden at deres grundlæggende overensstemmelse i hovedsagen ville blive tilintetgjort.⁵³

Selvom forholdet mellem nåden og gerningerne ganske givet ikke er det samme inden for jødedommen og paulinismen, må man dog håbe, at Sanders (og i tilslutning til ham mange andre) endelig har gjort en definitiv ende på alle sådanne fremstillinger, som på en eller anden måde "sortmaler" jødedommen. Den weberske position nærmer sig virkelig en karikatur. Ofte er særlig nystamentlige forskere gået ud fra visse nedarvede fordomme, uden selv at kontrollere sagen i forhold til kilderne. Mildt sagt, har de indimellem ganske enkelt savnet tilstrækkelig kompetence i judaistikken (jf. ovenfor). Sanders fremhæver med fuld ret, at rabbinerne ikke havde glemmt Guds barmhjertighed, som giver sig særlig udtryk i pagten og ved soningsmidler. Rabbinerne troede heller ikke, at Gud, som af sin store barmhjertighed har sluttet pagten, givet toræen og ordnet tempelkulten, skulle have fjernet sig fra Israel eller fra verden i det hele taget. Videre kuldkaster Sanders overbevisende den traditionelle konsensus om, at afvejningen af onde og gode gerninger skulle udgøre den rabinske soteriologi. På baggrund af hans ar-

⁵³Jf. Min artikel *Paul's Anthropological Considerations: Two Problems*. *Justification and Variegated Nomism*. Volume II: The Paradoxes of Paul (forthcoming).

gumenter talte jøderne i almindelighed sandelig ikke deres gerninger i forhåbningen om at blive frelst for det tilfælde, at deres opfyldelse på den yderste dag overstiger deres overtrædelser (se ovenfor). Af den kritik, som med rette er blevet rettet imod det weberske syn, følger dog ikke alle de konklusioner, som repræsentanter for det såkaldte nye perspektiv på Paulus har trukket. Særlig hans brud med sin tidligere farisæiske arv kan ikke på en tilfredsstillende måde forklares alene ud fra en eksklusiv kristologi. Også antropologiske aspekter må som demonstreret tages i betragtning (se ovenfor).

FORFATTEROPLYSNINGER:

Stilling:

Lektor theol.dr. i Ny Testamente ved Forsamlingsfakultetet, Göteborg.

Publikationer:

Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen. Åbo, 1991. *Paul and Judaism. An Anthropological Approach.* Atlanta 1995. "Att göra lagen" enligt Gal 3,10. Teologinen Aikakausikirja, 1992(97), 216-219. *Justification According to James: A Comparison with Paul.* Trinity Journal, 1997(18), 3-84. *Romarbrevets hermeneutiska princip. Anden och Ordet.* Kungälv, 2000, 17-39. *Skriften allena, Kristus allena, Tron allena.* Tre viktiga ord i luthersk reformation. Om kyrkans grund - ett seminarium om kyrka och ämbete. Malmö, 2001, 161-165. *Reformatörisk gudstjänst på Skrifstens grund.* Kungälv, 2001. *Evangelisk-luthersk eller romersk-katolsk bekännelse - vad är det som skiljer? Julhälsningarna till församlingarna i Göteborgs stift,* 2001. Kungälv, 2001, 15-24. *De Ignorantia Christi. Zur Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien.* Saarijärvi, 2002.

Rechtfertigung bei Jakobus. Ein Vergleich mit Paulus. Saarijärvi, 2003. "Das Tun des Gesetzes" in Gal 3,10. Ich will hintreten zum Altar Gottes. Festschrift zum 80. Geburtstag für H-H. Salzmänn. Hrsg. von J. Junker und M. Salzmänn. Neuendettelsau, 2003, 193-200. *Römer 7 und das lutherische simul iustus et peccator.* Lutherische Beiträge, 2003(8), 212-234. *Paul's Anthropological Considerations: Two Problems. Justification and Variegated Nomism. Volume 2: The Paradoxes of Paul.* Ed. by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid. Tübingen, 2004, 343-359.

Adresse:

Församlingsfakulteten, Södra Vägen 61, 41254 Göteborg.

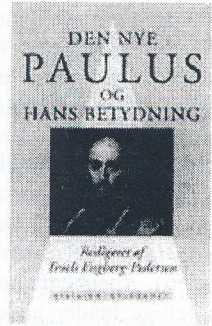
Email: timo.laato@vtoy.fi



Fladfisken

Den nye Paulus og hans betydning

Redigeret af Troels Engberg-Pedersen
Gyldendal, København, 2003
288 sider
Kr. 299,-



Bogen ”Den nye Paulus og hans betydning” er redigeret af en af de danske fortalere for at læse Paulus på nye måder. Troels Engberg-Pedersen trækker i sin indledning fire temaer frem, som ifølge ham kan vise noget om Den nye Paulusforskning:

1) PAULUS OG JØDEDOMMEN

Paulus blev ikke omvendt fra jødedommen, men blev kaldet til en tjeneste inden for jødedommen. Der ses derfor meget mere positivt (læs ”politisk korrekt”) på jødedommen, så Paulus ikke havde det opgør med jødedommen, som Luther havde med den katolske kirke. Jødedom var også en pagt mellem Gud og hans folk, mere end det var lovopfyldelse for at opnå frelsen.

2) PAULUS OG HELLENISMEN

Man taler om kontekstualisering af Paulus, så man ser ham i hans egen kontekst, som var både jødedom og hellenisme. Man forsøger ikke at finde det særlige ved Paulus, men at forstå ham i hans samtid. Til hjælp tog man andre end teologiske faggruppers viden; humanistiske og samfundsvidenskabelige fag, bl.a. sociologiske undersøgelser om Paulus (p 20). Jødedommen var på Paulus tid en del af hellenismen, hvorfor man ikke kan skelne mellem dem (22).

3) PAULUS SOM TÆNKER OG TEOLOG

Den nye forskning gør op med, at Paulus’ teologi var sammenhængende (coherence). De mener, at Paulus altid som missionær tog stilling til konkrete problemer (tilfælde=contingency), men aldrig nåede til vejs ende i klarhed og selvindsigt, jf. følgende citat, der siger en del om Den nye Paulusforskning: ”*Det er ikke mindst kombinationen af Paulus’ konstante fokus på praksis og den (post) – moderne fortolkers anerkendelse af det nødvendigvis tilfældige element i enhver form for kommunikation om noget så omfattende, komplekst og diffust som religion, der er medvirkende til, at Paulus nu på en ny måde udgør så levende et forskningsfelt som nogensinde*” (25). – Sådan ser de på sig selv og deres virke.

4) GENNEMSLAGSKRAFT

Engberg-Pedersen siger: ”*der er simpelthen ingen vej tilbage*”(25), og det selvom han indrømmer, at mange af indsigterne i Den nye Paulusforskning ikke er nye. Fordi, de har fået grobund, så afskriver han tidligere



fortolkere og ser han kun fremad. Det er ikke muligt at gå bag om de nye fortolkere.

Som en introduktion til de nye Paulusbilleder, er bogen udmærket. Den har artikler med nogle af de væsentlige danske og udenlandske forfattere inden for Den nye Paulusforskning. Derved kommer man rundt om forskellige interesseområder og ser samtidig, at Den nye Paulusforskning ikke er en enig forskerskole, men en åbenhed for at konstruere forskellige billeder af Paulus (190), som startede med E.P. Sanders (*Paul and Palestinian Judaism*, 1977) eller helt tilbage til liberalteologien for 100 år siden (156). Åbenheden for at læse Paulus på forskellige måder gælder dog ikke, hvis man ønsker at gå bag om indsigterne i Den nye Paulusforskning (25f).

GUDS RETFÆRDIGHED. ET NYT PERSPEKTIV PÅ RETFÆRDIGGØRELSE AF TRO AF JAMES D.G. DUNN

Efter mange kvaler opdagede Luther, at *"Guds retfærdighed er den retfærdighed, hvormed Gud alene ved sin nåde og barmhjertighed retfærdiggør os ved tro"* (29). Når Bultmann og Käsemann sættes i forlængelse af Luthers opdagelse af "retfærdiggørelse af tro" hos Paulus, så har det medført, at luthersk teologi i dag har misforstået Paulus, hvilket Dunn ønsker at vise i sin artikel.

Dunn trækker nogle forkerte slutninger frem, som opstår, hvis man projicerer nogle af Luthers oplevelser ind i læsningen af Paulus:

- 1) Paulus' omvendelse ses som klimaks på en lang, indre åndelig kamp.
- 2) Retfærdiggørelse af tro forstås i udpræget individualistiske termer.
- 3) Paulus blev omvendt væk fra jødedommen (hvilket ikke kunne være rigtigt, når

man havde set de følger det fik i holocaust-tiden). Der skete ikke en omvendelse ved Damaskus, men blot en kaldelse, ifølge Den nye Paulusforskning.

4) Jødedommen på Paulus' tid ses af mange som en degenereret religion. Frelse ved fortjeneste og gode gerninger blev tillagt jødedommen, fordi Luther gjorde op med pavekirken på dette punkt. Mod dette slog E.P. Sanders (1977) fast, at jødedommen er en nådereligion, hvor lydigheden er svar på nåden (som klassisk reformatorisk teologi lærer om gerningerne).

Ved at se tilbage på, hvad Paulus skrev (bagom den lutherske tolkning) og hvad der står i Det gamle Testamente, så kan Dunn skrive: *"At karakterisere jødedommen som sådan som en selvpræstationens religion er ikke blot groft uanstændigt, men simpelthen også dårlig fortolkning."* Derimod er retfærdiggørelse i den gammeltestamentlige tænkning et relationsbegreb. Først og fremmest en relation til Gud (pagt), og derved en ansvarlighed over for Gud, men samtidig dermed en ansvarlighed over for næsten. Den vertikale og horisontale ansvarlighed hænger sammen, som de to tavler med de ti bud. Og profeterne angreb dem, der ville være retfærdige over for Gud uden at hjælpe de fattige (51ff). Den retfærdige og nådige Guds anerkendelse hænger sammen med menneskers ansvar over for handicappede og fjender.

PAULUS AF E.P. SANDERS

Sanders skriver blandt andet om Paulus' syn på den jødiske lov, som Paulus mente var unødvendig for en kristen ifølge Gal 3, men Paulus var ifølge Sanders ikke konsistent. *"Kombinationen af Kristusorienteret universalisme med en del af den jødiske lov var med til at gøre kristendommen til en kolossal succes"* (67). Paulus afviste skarpt om-



skærelse og andre ting i loven (Gal 3), men taler alligevel om at elske sin næste, Gal 5,14, og vil ikke forkaste loven, Rom 3,31.

Sanders konkluderer, at Paulus var pragmatisk missionær snarere end reflekterende teolog. Paulus tog simpelthen kun de ting op, som situationen krævede.

JØDEDOMMEN HOS PAULUS OG I QUMRAN AF HEIKKI RÄISÄNEN

Ifølge Räsänen er der store ligheder mellem Paulus og Qumran-menigheden, både hvad angår deres lære og deres nidkærhed, men han finder også forskelle f.eks. *”Der er ikke så megen bevidsthed om faktisk syndighed hos Paulus som i Qumran-hymnerne, om end han faktisk dvæler ved syndighed som en teologisk teori* (92).

Samlet set er Räsänens artikel ikke særlig spændende. Den handler om forholdet mellem Qumran og Paulus og har den synsvinkel, at Paulus på mange punkter ligner Qumran meget. En vigtig forskel er universalismen hos Paulus, der gjorde, at hans lære bestod, hvorimod Essæernes lære uddøde, fordi de isolerede sig.

Artiklen prøver at trække Paulus i jødisk retning, hvilket jeg finder overdrevet, da jeg tydeligt kan se et opgør med jødedom i f. eks. Rom 10,3 ff.

TRO, HÅB OG GODE GERNINGER AF LONE FATUM

Paulus opfattes ikke længere som luthersk dogmatiker, men som *”mere jødisk ..., mere fortidig, mere fremmedartet”*. Du finder ikke en afklaret, tidsløs teologi i hans breve, men lejlighedsskrifter, som skal læses litterært og teologisk som parænese: vejledning og moralsk formaning (120). Paulus bliver simpelthen opfattet som moralist af bl.a. Engberg-Pedersen (121).

For at forstå Paulus' breve i dag, kræves *”en viden om den antikke verdens livsvilkår og de sociale institutioner, som er brevenes referenceramme.”*

Et af de anklagepunkter, jeg har til hendes artikel, er, at hun nævner, at de senere års holocaustforskning eller feministisk filosofi er grunden til Den nye Paulusforståelse (123f). Det undrer mig, at hun taler for, at netop Paulus' kontekst er den referenceramme, der er nødvendig for at forstå ham. Hvordan hænger det sammen med, at det 20. århundredes holocaustforskning og feministiske ideer kan ændre på, hvad Paulus har ment i det første århundrede?

KRISTUS SOM VÆRDIOMVENDENDE BLIK AF HENRIK TRONIER

Den nye Paulusforskning er på en række punkter en reformulering af liberalteologiens og religionshistoriens tale omkring 1900 i opgør med dialektisk teologi (1920-1970).

Det nye Paulusbillede er ifølge Tronier forskellige fortolkninger med fælles anliggende, at gøre op med den kirkelige dogmatiske lutherske tolkning af Paulus, og i stedet vælge en historisk tolkning af Paulus. Samtidig er det et *”udtryk for en gevaldig sekularisering af eksegese* (158).”

Der er behov for en revurdering af datidens jødedom og jødedommens forhold til hellenismen. Man skal ikke længere operere med en kategorisk adskillelse mellem kristendom/jødedom og hellenisme (163, jf. Tronier og Engberg-Pedersen).

Følgende citat viser, hvad Tronier mener med afmytologisering: *”Sammenfattende kan vi sige, at Kristusfiguren er et principielt rationelt fortolkningsprincip og en social identitet, der består i et logisk sammenhængende betydningssystem af de tre nævnte modsætningsforhold, sammenholdt i en*



apokalyptisk omvendning af sociale værdier i meget bred forstand (179)."

Jeg vil bare sige: Skriv det dog på dansk, hvis du mener noget med det – står der, at Kristus blot er et princip?

Tronier mener selv, at han har leveret endnu et perspektiv til det nye Paulusbilledes vifte af perspektiver (190).

DET GODE SOM JEG VIL, DET GØR JEG IKKE. OM PAULUS SOM INTELLEKTUEL FIGHTER AF ENGBERG PEDERSEN.

Som jeg læser Engberg-Pedersens artikel, så bruger han energien på at konstruere et nyt billede af Paulus, som fortaler for en fuldstændig, realiseret syndfrihed. Denne tanke om syndfriheden er allerede foregrebet af Paul Wernle for 100 år siden, men dog ikke anerkendt af alle i Den nye Paulusforskning. Med denne lære afviser Engberg Pedersen det lutherske *"simul iustus et peccator"* (210).

Der er ikke længere hold i at skelne mellem tro og gerninger hos Paulus, jf. Jak 2,17 og Gal 5,6.

Netop fordi Paulus' tilhørere forstår, kan han appellere til deres forståelse og føre den ud i livet i konkret praksis, at døde kroppens handlinger ved åndens hjælp, så de derved vil opnå liv. Men hvorfor formaner Paulus så, hvis han taler om syndfrihed? Det forsøger Engberg-Pedersen at forklare ved at, *"Man kan sagtens finde folk, der har den fuldstændige forståelse, men som måske ikke hele tiden fastholder den fuldstændigt for deres bevidsthed. Dem er det, den imperativiske formaning henvender sig til."* (215) – den minder dem om det, de allerede ved.

Engberg-Pedersen konkluderer, at den skitsofrenet tilstand af viljessvagthed under moseloven i Rom 7,7-8-13 stilles over for den nye tilstand, hvor man er fri af viljes-

svagthed. Som hos filosoferne er problemet viljessvagthed, og løsningen er visdom (forståelse pga./gennem Kristus).

Sammenfaldet mellem Guds vilje og menneskets vilje bliver derved fuldstændig, (218 jf. Rom 8,15).

Hvis det skulle hænde, at kristusomvendelsen ikke fremstod med sin oprindelige kraft, kunne formaning og påmindelse blive nødvendig. Dog er der aldrig tale om tilbagefald, eller at syndigheden igen blev en realitet i den kristne. Er man først inden for kristuscirclen, kan man ikke falde ud igen (219).

Denne nye konstruerede Paulus, som Engberg-Pedersen er kommet frem til, hvor kroppen er død/vi døder kroppens gerninger, vil vi ikke overtage i vor moderne bevidsthed. Altså kan vi ikke overtage Paulus' lære! Så meget energi for at konstruere en ny læsning af Paulus og så slutte med at afvise den. Hvorfor så ikke finde noget andet at få tiden til at gå med end at studere Paulus så grundigt.

FORMANING OG SYNDFRIHED AF ANDERS KLOSTERGAARD PEDERSEN

Klostergaard kommer med et udmærket teologihistorisk rids over baggrunden for den nye Paulusforskning. Poul Wernle opstillede problemstillingen; formaning og syndfrihed (231), og ordparret indikativ-imperativ blev lanceret, hvorefter William Wrede, 1907, arbejdede videre med denne tanke.

Den dialektiske teologi (Bultmann, Barth, Gogarten) foretrak denne dialektik mellem indikativ og imperativ, som kom til at præge Paulusforskningen helt ind til Den nye Paulusforskning afviste den.

Klostergaard siger, at der intet nyt er under solen i den nye Paulusforståelse, pendulet



har blot bevæget sig tilbage til Schweitzer m. fl. (241).

AFSLUTNING VED TROELS ENGBERG PEDERSEN

Til sidst stiller Engberg-Pedersen spørgsmålet: *"Kan vi bruge den nye Paulus teologisk?"* (252). Og efter igen at have fremhævet hans tanker om syndfrihed m.v., så kan han sige, at *"igen finder vi altså hos Paulus en religion, der grundlæggende må kaldes rationel"* (261), hvilket må betyde, at det er lykkedes at fjerne paradokserne fra Paulus' teologi.

Efterfølgende trækker han dog lidt i land og siger, at Paulus alligevel ikke er rationel med vore øjne. Der er nogle kosmologiske forestillinger, som vi umuligt kan dele, for eksempel at Gud og Jesus befinder sig konkret i himlen nu (261). Den nye Paulusforskning insisterer på at læse Paulus fuldstændig konkret: Paulus troede helt konkret på et evigt liv i himlen med en syndfri krop. Sådant mente, troede og håbede Paulus – også ifølge Den nye Paulusforskning (263).

MEN derefter påberåber de sig også retten til at vælge det hos Paulus, som de kan bruge og forkaste resten. Blandt andet Paulus' konkrete tanker om jord og himmel kan de aldrig overtage eller forstå (263). Dertil kommer, at Gud og Kristus ikke kan placeres noget bestemt sted, og mennesket kan ikke håbe på evigt liv.

Derimod mener Engberg-Pedersen, at vi må lære at distancere os fra Paulus (264) og vælge det ud, som vi vil lade os inspirere af. *"Men det understreger kun vilkårligheden i vores operation"* (264).

Jeg har også valgt ting fra nærværende bog i min anmeldelse af den, men det skulle nok give et indtryk af, hvordan nogle af de nye Paulusforskere ønsker at bruge Paulus.

Stud.theol. Daniel Ettrup Larsen



'Sinners' and Works of Law in Gal 2:15-21

A Study in Paul's Line of Thought

Nicolai Techow

Ikke-publiceret ph.d.-afhandling, København 2004

Nicolai Techow forsvarede i juni 2004 sin ph.d.-afhandling ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. Techows afhandling er et grundigt og dygtigt opgør med den forskningstradition, som har fået betegnelsen *det nye Paulus-perspektiv*.

Forskningen af Paulus' breve tog på mange måder en ny vending med Sanders og Stendahl. De fremsatte med deres bøger en ny tolkning af Paulus, og den har præget den gængse Paulus-læsning lige siden.

Pointen for Sanders er bl.a., at det er udtryk for en misforståelse, hvis man forestiller sig, at den dominerende tankegang i den antikke jødedom var præget af legalisme. Sanders helliger en stor del af sin bog dette spørgsmål, og hans anliggende er at vise, at den gudfrygtige jøde ikke holdt loven for at komme ind i pagten, men for at blive i pagten. Lovgerninger i klassisk luthersk forstand kendetegnede med få undtagelser ikke datidens jødedom. Det vil følgelig også være en misforståelse at læse Paulus på den måde, at han er konfronteret med legalisme. Når Paulus erklærer, at et menneske ikke bliver retfærdiggjort af lovgerninger, men ved tro på Jesus Kristus, er anliggendet med andre ord ikke et opgør med samtidig jødisk legalisme. Men pointen er, at et menneske ikke bliver retfærdiggjort ved at være jøde. Gud har så at sige udvidet pagten til også at omfatte hedninger, og jøder og hedninger bliver retfærdiggjort ved tro på Jesus Kristus. Den gamle skillelinie mellem jøder og hedninger er brudt. Pagtens grænse er ifølge

Paulus ikke længere de såkaldte markører af jødisk etnisk identitet, altså det, der karakteriserer en jøde (bud om omskærelse, spiseforskrifter, sabbatsoverholdelse etc.). Det er det, som Paulus ifølge Sanders accentuerer, når han i f.eks. Gal 2,16 siger: *Men fordi vi ved, at et menneske ikke gøres retfærdigt af lovgerninger, men kun ved tro på Jesus Kristus, har også vi sat vores lid til Kristus Jesus for at gøres retfærdige af tro på Kristus og ikke af lovgerninger. For af lovgerninger vil intet menneske blive retfærdigt.*

Nicolai Techow's PhD-afhandling skal som nævnt ses som en stillingtagen til og et opgør med det nye Paulus-perspektiv. Hans spørgsmål er i al deres enkelhed: Hvad betyder det, når Paulus erklærer, at et menneske ikke bliver retfærdiggjort af lovgerninger? Hvorfor kan et menneske ikke blive retfærdiggjort af lovgerninger ifølge Paulus? Techow vil gennem sin undersøgelse nå frem til svar på disse spørgsmål, men allerede i afhandlingens indledning (5) klargør Techow sit anliggende og sin tese: Paulus sigter ikke til overholdelse af jødiske markører, når han afviser lovgerninger som midler til retfærdiggørelse, men lovgerninger har hos Paulus et mere generelt moralsk-religiøst indhold. Techow påstår ikke, at Paulus med benævnelsen lovgerninger refererer til legalisme, men han erklærer, at Paulus med omtalen af lovgerninger sigter til et eskatologisk liv i overensstemmelse med den mosaiske pagt (at leve sådan som jøder skulle, men ikke gøre).



AFHANDLINGENS OPBYGNING

Afhandlingen rummer tre hovedkapitler. Techow behandler i hver af disse kapitler udvalgte udtryksformer i Gal 2,15-21. Der er tale om et studie, hvor fokus især er lagt på forståelsen af 2,15 (*syndere af hedensk herkomst*), 2,17 (*men også når vi, ved at søge at blive retfærdige i Kristus, selv er kommet til at stå som syndere*) og 2,18 (*for hvis jeg igen bygger det op, som jeg har brudt ned, så viser jeg mig som en overtræder*). I to indledende kapitler præsenterer Techow sin tese og redegør for brevets anledning etc., og i et afsluttende sjette kapitel drages en konklusion, og der afsluttes med en dansk sammenfatning. Afhandlingen fremstår på den måde som et sluttet hele.

Det er fortjenstfuldt, at vi som læsere allerede fra begyndelsen bliver præsenteret for afhandlingens profil. Umiddelbart kan det synes at være udtryk for en overdimensionering at lade den korte tekst i Galaterbrevet være emne for en hel PhD-afhandling. Kan teksten bære en sådan nærlæsning? Er der i de syv vers virkeligt stof til en så omfattende undersøgelse? Den, der har læst Techows afhandling, må svare bekræftende på disse spørgsmål. Det skal ikke nægtes, at afhandlingen sine steder bliver overmåde detailrig og næsten pedantisk. Hver sten skal vendes, og hver tolkning skal diskuteres. Men det overordnede sigte tabes ikke af syne. Afhandlingen viser på den anden side dermed sin styrke ved at påvise, at en markør-læsning af Gal 2,15-21 ikke yder teksten retfærdighed. En klassisk Paulus-læsning kan hævdes, fordi teksten ganske enkelt bedst lader sig forstå således.

Kapitel 1 (2-12) rummer den indledende introduktion. Techow præsenterer udførligt sin tese og sit anliggende. Indholdet af de enkelte kapitler bliver gennemgået. Techow afviser med rette utopien om en for-

udsætningsløs bibelforskning og erklærer indledningsvis, at hans udgangspunkt er, at han er "evangelical" og står i klassisk protestantisk tradition (10).

PAULUS' MODSTANDERE I GALATIEN

I kapitel 2 (13-46) skildrer Techow først Galaterbrevets anledning, nemlig opgøret med såkaldte agitatorer. Disse agitatorer repræsenterede tydeligvis den forkyndelse, at hedninge-kristne skal omskæres og overholde i det mindste dele af Moseloven. De var ifølge Techow jøder¹, og de opfattede sig selv som kristne, og de stod i tilknytning til en menighed, måske den i Jerusalem (15f). De fordrede af de hedninge-kristne omskærelse (5,2f; 6,12f) og overholdelse af visse kalender-regler (4,10) og velsagtens også af sabbatten (17). Men mere overgribende prædikede de underkastelse under den jødiske lov som et *sine qua non* for retfærdiggørelsen (18). Vægten var for dem ikke lagt på en række enkeltbud, men på det grundlæggende pagtsforhold til Gud. De hedningekristne skal ifølge agitatorerne underkastes Sinai-pagten.

Hvilket problem hos galaterne ville agitatorerne løse? Hertil må svares, at de tydeligvis opfattede galaternes moral som brøstfældig og Paulus' evangelium som utilstrækkeligt til at bekæmpe synden (2,17). Men deres anliggende gik videre. Ifølge det nye Paulus-perspektiv ville agitatorerne gennem omskærelsen sikre en etnisk identitet for galaternes vedkommende, så at de dermed kunne regnes som Abrahams børn og sande pagtsfæller (20). Techow indvender herimod, at det for agitatorerne ikke alene drejede sig om en etnisk identitet, men om den eskatologiske frelse (21f) - "the ultimate motivation for meeting the requirements of

¹Modsat Munck: Paulus und die Helsgeschichte s. 79ff.



the agitators ... is the one of final eschatological salvation rather than identity and membership concerns" (22). Dermed vil Techow ikke hævde, at "medlemskab" (af Abrahams slægt og Guds folk) eller "identitet" er uden betydning, men for Paulus er den forkynner under dom, der gør dette medlemskab og denne identitet til nødvendig betingelse for den eskatologiske frelse (24). Det afgørende og primære anliggende i Galaterbrevet er ikke "identitet", men den eskatologiske frelse (24).

Dette opgør med tanken om "identitet" i læsningen af Galaterbrevet kommer også til udtryk i forståelsen af retfærdiggørelseslæren. Under henvisning til Mark Seifrid påpeger Techow det overraskende faktum, at termerne *retfærdig* og *pagt* forbavsende sjældent optræder sammen i GT. Techow drager den slutning, at konteksten for retfærdighed ikke er pagten, men skabelsen (29). Guds retfærdighed er forstået som et guddommeligt indgreb i verden, hvor Gud vil genoprette den rette skabelsesorden (29). Ja, også i den antikke jødedom har retfærdighed at gøre med tanken om skabelse og ikke blot med forestillingen om Guds pagt med Israel (31). Paulus står i denne samme tradition i Galaterbrevet, hvor det gælder: "justification in Galatians is to be understood as taking place in an intersection of salvation and individual history in the point of Christ's death and resurrection in which the eschaton is present" (34). Retfærdighed angår ikke blot et spørgsmål om pagtsidentitet, men det angår den eskatologiske frelse.

DEN HEDENSK SYNDIGHED (GAL 2,15)

Kapitel 3 (47-89) sætter fokus på Gal 2,15: *Vi er jøder af fødsel, ikke syndere af hedensk herkomst*. Paulus synes at tale om en særlig hedensk syndighed. Techows pointe

er, at denne ikke blot skal tolkes som en etnisk bestemmelse og sigte til hedningernes manglende overholdelse af de jødiske markører, men ordet har ifølge Techow en mere generel moralsk-religiøs betydning. Forskellen mellem *vi* og *hedenske syndere* er forskellen mellem jøde- og hedningekristne i deres respektive moralsk-religiøse situation før deres omvendelse (47).

Techow anfører en række argumenter for, at "den hedenske synd" ikke er at forstå etnisk, men generelt moralsk-religiøst. Techow henviser bl.a. til sprogbrogen i jødiske kilder med deres omtale af "den hedenske synd" (48-55). Det påfaldende er nemlig, at disse kilder også kan referere til "syndere" inden for jødedommen selv (49). Pointen i disse kilder er ikke, at hedninger er syndere *per se*, nemlig ved ikke at være jøder. Den er heller ikke, at hedningerne er syndere, fordi de ikke ejer loven, eller fordi de er uden for pagten (50). Pointen er i stedet, at hedningerne er syndere på grund af deres afgudsdyrkelse og deres lavere moralsk-religiøse stade (54). Sprogbrogen i Gal 2,15 afspejler denne samme tankegang, når Paulus der taler om hedningernes synd (55).

Techow accentuerer, at fokus i talen om hedensk synd ikke er lagt på rituel renhed (55-64). Tanken er ikke, at hedningerne er rituelt urene og derfor syndere. Der er nemlig afgørende forskel på moralsk urenhed og rituel urenhed. Den rituelle urenhed skal ikke forveksles med synd og moralsk urenhed. Med andre ord: Når jødiske kilder skildrer hedningerne som syndere, lægges der ikke vægt på hedningernes rituelle urenhed.

AT LEVE JØDISK (GAL 2,14)

Paulus' beskrivelse af Peters tilbagetrækning fra bordfællesskabet med de hedningekristne i Antiokia peger i samme retning (64-83). Problemet er her kort sagt, hvad det



betyder, når Paulus i 2,14 anklager Peter for at *tvinge hedningerne til at leve som jøder*, og når Paulus siger, at Peter *lever som hedning og ikke som jøde*. Techow tolker stedet på den måde, at ordet *lever* (2,14) angår nutiden og ikke fortiden. Paulus refererer ikke til det tidspunkt, da Peter havde bordfællesskab med hedninger. Peter, som er jøde, lever ifølge Paulus ikke selv *jødisk*, men tvinger gennem sin handlemåde hedningerne til at leve *jødisk*, hvilket Paulus må stemple som hykleri. Peter foregiver med sin handlemåde at leve *jødisk*, men Techow argumenterer for, at Peter ifølge Paulus netop ikke lever *jødisk*.

Men hvad betyder det *at leve jødisk* (ἰουδαϊζειν)? Herom er meningene delte, men Techow plæderer for, at selvom omskærelse er indbefattet, er perspektivet mere radikalt og elitært (74). At leve *jødisk* er et ideal, som Peter ikke selv lever op til. At leve *jødisk* er ikke blot at overholde bestemte jødiske love eller at leve, som jøder gør, men det er at leve på en måde, som jøder *burde* gøre (74). Der er tale om et ideal, der transcenderer de etniske markører. Formuleringen er med andre ord ikke blot en bestemmelse af en bestemt livsførelse, men der er tale om et eskatologisk liv *coram deo* (77). At leve jødisk er dermed at have Moses-pagten og ikke Kristus-troen som kontekst for det eskatologiske liv (77). Selvom Peter tidligere holdt de jødiske spiseforskrifter, levede han ikke dermed *jødisk* i denne specifikke betydning. Han levede nemlig ikke, som jøder skal ifølge den mosaiske pagts krav. Peter lever hverken før sin tilbagetrækning eller nu *jødisk*. Det er derfor hykleri, når han gennem sin optræden tvinger hedningekristne i Antiokia til at leve *jødisk*. Hedningerne må jo tro, at de kun ved at leve på den måde, som jøder burde, har den moralske renhed, der fordres for at opnå

frelse (82f). De må slutte, at de ellers er udelukket fra frelsen.

På den baggrund konkluderer Techow (83-87), at tanken ikke er, at de hedningekristne til forskel fra de jødekristne var syndere før omvendelsen. Pointen er ikke, at de jødekristne ikke var syndere. Paulus erklærer, at de ikke var syndere af netop hedensk herkomst (85). Fokus er dermed ikke lagt på de jødiske markører, men på det moralsk-religiøse perspektiv.

VOR SYNDIGHED (GAL 2,17)

Kapitel 4 (90-135) koncentrerer sig om ordvalget i 2,17: *Men når vi, ved at søge at blive retfærdige i Kristus, selv er kommet til at stå som syndere, går Kristus så ikke syndens ærinde? Aldeles ikke!* Paulus taler i denne sammenhæng om jødekristne, der *også* (καί) fremstår som syndere, og Techows anliggende er at vise, at Paulus dette sted forstår denne synd i moralsk-religiøse kategorier. Også de jødekristne er syndere ifølge Paulus, idet Paulus dermed refererer til Guds dom over dem, således som de mødte den ved deres omvendelse og i troen på Kristi kors.

Problemet er på den baggrund at afgøre, hvad Paulus mener, når han siger, at *også vi* er syndere (98-112). *Vor syndighed* er ikke vor tilsidesættelse af forskrifter i Torahen og dermed af den etniske identitet, f.eks. gennem fællesskab med hedninger. Man bliver ifølge Techow nemlig ikke en *synder* ved at overtræde spiseforskrifterne (101). *Vor syndighed* består heller ikke i et mere fundamentalt brud med Torahen som sådan (105). Tanken om *vor syndighed* skyldes heller ikke en tilbageslutning: Når vi er retfærdiggjort i Kristus, siger det sig selv, at vi uden denne retfærdiggørelse er syndere (107). Formuleringen har ifølge Techow en anden forklaring: "I suggest that 'our' being found



as 'sinners' should be taken to refer to an integral part of justification itself. ... [P]art of justification in Christ is being judged by God as 'sinners' (111). Dette at *også vi selv* er blevet fundet at være *syndere* skal forstås på baggrund af funktionen af Kristi kors. Det er mødet med dette kors, der gør det klart, at vi er syndere (169).

Techow argumenterer grundigt for den tolkning (112-131). Først skildrer Techow den centrale position, som Kristi kors har i tankegangen i Galaterbrevet og også i Gal 2,15-21 (112-116). Korset fungerer som et centralt argument imod agitatorernes krav om underkastelse under den mosaiske pagt som en betingelse for frelsen (2,19) (113). Korset er tolket som det sted, hvor den nye æon bryder igennem (1,4; 3,13f; 6,15) (114). Korset er intersektionen mellem frelseshistorie og individualhistorie (114). Kristi kors og opstandelse anses af Paulus for at rumme en opfyldelsen af Skriften (115).

"UNDTAGEN" ELLER "MEN" I GAL 2,16

Dernæst behandler Techow ὅτι-sætningen i 2,16a: ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (*fordi vi ved, at et menneske ikke gøres retfærdigt af lovgerninger, men kun ved tro på Jesus Kristus, Gal 2,16*). Spørgsmålet ved tolkningen af denne sætning er: Hvorledes skal ἐὰν μὴ forstås? Tænk Paulus dette sted komplementært (et menneske bliver ikke retfærdiggjort af lovgerninger *undtagen* ved tro på Kristus) eller eksklusivt (et menneske bliver ikke retfærdiggjort af lovgerninger, *men* ved tro på Jesus Kristus)? Techow drøfter brugen af ἐὰν μὴ i øvrigt hos Paulus og påpeger, at der helt uden tvivl forekommer et eksklusivt forhold mellem troen og lovgernerne i den efterfølgende sætning i Gal 2,16b (... [*også vi*] *har sat vores lid til Kristus Jesus for at gø-*

res retfærdige af tro på Kristus og ikke af lovgerninger). Dette taler selvsagt for, at den samme tankegang findes i Gal 2,16a. Men Techow finder ikke desto mindre vanskeligheder ved den eksklusive tolkning af ἐὰν μὴ, og han argumenterer for, at præpositionsleddet ἐξ ἔργων νόμου i 2,16a skal tolkes adjektivisk, og Paulus omtaler følgende *et menneske af lovgerninger, et lovgerningsmenneske*. Sætningen i 2,16a kan på den baggrund parafraseres på følgende måde: "a person *ex ergôn nomou* is simply not justified unless through (conversion to) πίστεως Χριστοῦ (and thus *away from being ex ergôn nomou*)" (123). Paulus' tankegang er ifølge Techow dermed, at et lovgerningsmenneske ikke bliver retfærdiggjort undtagen ved tro på Kristus, og ved troen ophører det menneske at være et lovgerningsmenneske.

Techow behandler derefter det semantiske og strukturelle forhold mellem elementerne i 2,16b-17a (123-126). Loven udtaler en forbandelsesfuld og dødelig dom over Kristus. I mødet med denne lov bliver *også vi* retmæssigt og for Gud fundet at være syndere og sam-korsfæstet med Kristus. I underkastelsen under denne dom over *også os* som *syndere* vendte *vi* os væk fra at være *af lovgerninger* (169).

Sammenfattende gælder det, at *vores* synd (2,17) ikke primært skal tolkes som en manglende overholdelse af de typiske etnisk-jødiske identitetsmarkører. *Vores* synd er i stedet forstået generelt moralsk-religiøs, svarende til den hedenske syndighed (2,15). Analogt skal *lovgerninger* tolkes alment moralsk-religiøst, nemlig som den præskriptive standard og norm, der udgøres af loven, som netop ikke er opfyldt ved at efterkomme de krav, der er givet med de etniske markører.



OVERTRÆDER (GAL 2,18)

Kapitel 5 omhandler først og fremmest ordvalget i Gal 2,18: *For hvis jeg igen bygger det op, som jeg har brudt ned, så viser jeg mig som en overtræder* (136-163). Først drøftes indholdet af 2,17b, hvor Paulus præsenterer en anklage, som er blevet rettet imod hans evangelium (138f). Agitatorerne kunne argumentere som så, at Kristus i Paulus' forkyndelse bliver en syndens tjener. Mødet med Kristi kors indebærer jo, at også de jødekristne kommer til at fremstå som syndere. Agitatorerne kan så have draget den slutning, at dette i givet fald vil føre til moralsk ligegyldighed. Men dette benægtes med kraft af Paulus i 2,17b.

Techow sætter i den forbindelse fokus på arten af den overtrædelse, der er nævnt i 2,18. Hvorledes kan Paulus fremstå som en overtræder, hvis han genopbygger det, som han har nedbrudt (139-151)? Der er ifølge Techow ikke tale om konkrete bud, der overtrædes, således forstået, at hvis Paulus genopbygger loven, vil den dømme hans tidligere nedbrud af loven som overtrædelse. Techow sætter også spørgsmålstejn ved, om der er tale om Guds frelsesvilje, som han i givet fald overtræder (143-147). Techow plæderer i stedet for, at Paulus i givet fald overtræder det apostoliske mandat, som han er skænket (147-151). Paulus har gennem sin forkyndelse nedbrudt synderen og synderen i mødet med den forbandende lov. Hvis Paulus nu genopbygger synden og synderen, overtræder han det mandat, som han har modtaget fra Kristus.

I 2,19f begrundes Paulus, hvorfor han ville overtræde sit apostoliske mandat, hvis han genopbyggede de samme syndere, som han nedbrød, og forklaringen er udformet som en beskrivelse af, hvorledes Paulus selv kom til tro. Paulus selv oplevede i Kristi kors et møde med loven og dens dødelige

dom. Det betød Paulus' død for loven og dens forbandelsesfulde dom, sådan at Paulus ikke længere er den samme. Den erfaring har Paulus selv gjort. Hvis han ikke desto mindre ville genopbygge synden og synderen, ville det være en overtrædelse af hans apostoliske mandat.

Techow understreger i det afrundende kapitel 6 (164-167), at Paulus ikke slutter "fra løsningen (Kristus) til problemet (menneskes synd/lovens dom)" eller "fra problemet til løsningen". Men Paulus' tanke er snarere, at "løsningen" er en integreret del af "problemet"; kort sagt: Paulus fandt "problemet i løsningen" (171).

OPSUMMERING

Techows afhandling indeholder en særdeles grundig undersøgelse af Gal 2,15-21. Hver sten bliver vendt, og der bliver taget stilling til alle mulige og umulige tolkninger af diverse elementer i passagen. Undersøgelsen er kendetegnet ved stor akribi, og Techow undgår så vidt muligt en sprogbrug, der kan anklages for at være dogmatiserende.

Afhandlingen består i en nærlæsning af en forholdsvis kort tekst, hvoraf følger, at fremstillingen til tider kan få et sofistikeret og lidt pedantisk præg i de omfattende detail-diskussioner. Det står efter end læsning klart, at Techow ikke når til sine konklusioner uden en omhyggelig og afbalanceret diskussion med alternative tolkninger af teksten.

Techows afhandling rummer et dristigt og velgørende opgør med det nye Paulusperspektiv. Techow betoner som nævnt, at Paulus i Gal 2,15-21 ikke sætter fokus på en etnisk identitet, men på selve den eskatologiske frelse, når han eksempelvis erklærer, at et menneske ikke bliver retfærdiggjort af lovgerninger, men ved tro på Jesus Kristus.



Det er en tolkning af Paulus' ordvalg, som har vide perspektiver for læsningen af Paulus' breve mere generelt. Techows problemstilling er i virkeligheden ikke begrænset til netop Gal 2,15-21, men vedrører Pauluslæsningen som sådan.

Afhandlingen fremstår som et samlet og afsluttet hele. Der er fremdrift i argumentationen. Men tolkningen kan her og der vække modsigelse. Jeg er ikke blevet overbevist om Techows argumentation, når han eksempelvis vil begrunde, at ἐξ ἑργων νόμου skal tolkes som en adjektivisk bestemmelse til det forud omtalte ἄνθρωπος, og at ἐὰν μή skal forstås komplementært (123ø).

Afhandlingen er ikke uden videre let læst. Fremstillingen skæmmes af utallige indskud med eller uden parenteser. Sætningerne er ofte urimeligt lange, hvilket besværliggør læsningen og ikke virker læservenligt (f.eks. 85f, 97f, 124f, 134f). I afsnittet 153-162 er sproget vanskeliggjort af nogle sofistikerede matematiske tegn og et kompliceret teknisk sprog, som ikke er let gennemskueligt. Det ville også have lettet tilegnelsen af stoffet, hvis overskrifterne i afhandlingen var nummereret, så man uden videre kunne se, om to afsnit er sideordnet i fremstillingen eller underordnet hinanden. Typografisk er der fontproblemer ved adskillige kursiveringer, så at teksten i mange tilfælde fremstår gnidret og med bogstaver, der krydser ind over hinanden (f.eks. 108.4). Teksten rummer ikke mange trykfejl/slåfejl (42, 93m, 170n). Et par sidetal i indholdsoversigten er ikke korrekte.

Man kan diskutere det heldige i sprogbrugen her og der, f.eks. brugen af "relational" (28ø). Lidt drillende kan man også spørge, om Techow ikke regner alle Paulus-brevene for at være ægte, når han benytter for-

muleringen "Paul's undisputed letters" (119, 155).

Litteraturlisten er ikke voldsomt omfattende. Man kan savne et og andet, f.eks. en henvisning til Johannes Muncks Paulus und die Heilsgeschichte og Karl Olav Sandness' Paulus - one of the Prophets.

Alt i alt en gedigen afhandling, der repræsenterer et velgørende opgør med den hovedtendens, som ellers kendetegner Paulusforskningen i dag. Der er grund til at ønske Techow tillykke med det flotte stykke håndværk, som han har præsteret.

Prof. dr.theol. Peter V. Legarth



Atlas over Bibelen og kirkehistorien

Tim Dowley

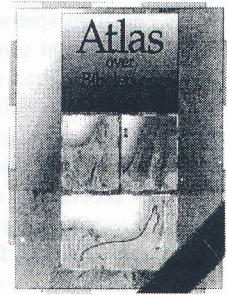
Lohse Forlag, Fredericia 2003

160 sider

Kr. 399,-

Lohse forlag har for nyligt udgivet bogen *Atlas over Bibelen og kirkehistorien*. Det må betragtes lidt som en satsning af to årsager. For det første taler vi om et fuldt firfarvet atlas i flot indbinding på over 150 sider med vel i retning af 250 kort. For det andet leverer bogen en bemærkelsesværdig kombination af den bibelske periode med den kirkehistoriske periode. Det er vist så godt som aldrig set før. Ideen angives i forordet til at være dels det at dække et felt (kirkehistorien), der ikke er dækket på dansk før, dels det at give et bibeltro alternativ på det bibelske område. Målsætningen for hele fremstillingen siges endvidere at være at levere en kombination af videnskabelig akkuratess med letforståelighed rettet mod den almindelige bibellæser.

Atlaset er inddelt i fire hovedafsnit: Det Gamle Testamente, Det Nye Testamente, Den tidlige kirke (frem til reformationen), den moderne kirke. Det er i den sidste del, vi har det umiddelbart mest iøjnefaldende. Her finder vi mange rigtigt mange spændende kort med masser af information om fx missionen i Kina, mission i Afrika, Pinsebevægelsens udbredelse, protestantisk mission i Latinamerika, en oversigt over Kirkernes Verdensråds møder (dog desværre ikke over WEF's eller Lausannes) mv. En typisk dobbeltside består af 2-3 kort med tilhørende tekstafsnit. Denne tekst er som regel meget kortfattet og uden referencer til andre kilder end de bibelske skrifter.



Det interessante for læseren af IXΘΥΣ er, hvordan dette atlas forholder sig til de to gængse atlas, der benyttes under teologistudiet, hhv. Bibelselskabets atlas og Putzgers tyske verdenshistoriske atlas. Hvad angår det sidste er jeg i tvivl. Putzgers atlas rummer meget detaljerede kort med en del flere informationer. Til gengæld må man medgive Lohses atlas, at det også dækker missiologien og ikke alene kirkehistorien (vel egentlig en kunstig skelnen...). Hvad angår det første, den bibelhistoriske del, så vil jeg sige, at Lohses atlas fuldt ud dækker Bibelselskabets atlas. Det har ikke dets opdeling i historiske og bibelhistoriske kort. Så man må lede lidt for at sammenstykke den makropolitisk udvikling. Men det rummer til gengæld langt flere bibelhistoriske kort med mange af de bibelske handlinger tegnet ind med pile og skrifthenvisninger. Dog ikke i samme omfang som standardværket inden for bibelhistoriske atlas, *The Macmillan Bible Atlas*, eller som det ligeledes bibeltro og meget anbefalelsesværdige atlas, *Zondervan NIV Atlas of the Bible*. Alligevel bliver det til 72 sider med bibelhistoriske kort, der dækker fra Abraham til Masadas fald.

Som sagt indledningsvis satser atlaset på både at være forskningsbaseret og let forståeligt. Hvordan efterkomme det uden at stille de to klassiske stole frem, der ikke kan fyldes ud samtidigt? Det er svært og i virkelig-



heden en latent spænding for al forskningsformidling: for at gøre noget forståeligt på kort formel, må man ofte droppe alle forbehold og mellemregninger. Da jeg ikke besidder faglig kompetence på hele dette atlas' fagområde, vil jeg ikke sige, at jeg kan vurdere dets succes ud i denne balance generelt set. Men inden for det bibelhistoriske og arkæologiske område, falder det sig sådan, at atlasets tekst mindst et par steder gengiver teorier, der ikke medtager nyere forskning. Det gælder fx p.32 omkring Davids indtagelse af Jebusitterborgen. Indtil 1990'erne var den gængse teori, som er gengivet her, at Joab kravlede op igennem en skakt og "ene mand" indtog byen. Nye arkæologiske undersøgelser peger på, at denne skakt på Davids tid var en sprække i klippen, som var lukket foroven og ingen forbindelse havde med jebusitternes underjordiske gang ned til kilden. Ingen kendte skaktens eksistens. Jerusalems vandsystem så helt anderledes ud på Davids tid. Ja, det kan man måske leve med. Værre er karakteristikkene af Galilæa på Jesu tid p.61. Her læser vi: *"Galilæere var imidlertid generelt uglesete og foragtede af de religiøse ledere i Jerusalem. Mange af dem var ikke jøder af afstamning..."*. Bag denne karakteristik ligger Emil Schürers tidshistoriske studier fra det 19. århundrede, som senere blev brugt af tyske teologer under Hitler til at sige, at Jesus "kein Jude war", og i moderne tid af folk fra Jesusseminaret til at sige, at Jesus ikke var en eskatologisk orienteret "gammel-testamentler", men en moderne græsk-orienteret vandrefilosof. Teorien er modbevist i flere omgange op igennem det 20. århundrede, og ingen forsker inden for dette felt (på nær altså folk fra Jesusseminaret) vil hævde andet, end at galilæerne på Jesu tid enten var en rest af det gamle Nordrige, eller (de fleste) efterkommere af udflyttere fra

Judæa under hamonæerne. Ligeledes er der heller ikke noget i arkæologien, der tyder på, at Galilæa var mere hedensk eller helleniseret end Judæa (se herfor det glimrende blad TEL, artiklen "Sepforis – en jødisk storby på Jesu tid?", nr. 4-2002).

Dette er dog ikke nok til at rokke ved, at jeg vil vurdere dette atlas til at være et udmærket udgangspunkt for bibelhistoriske, kirkehistoriske og missiologiske studier. Et godt afsæt til et studie betyder vel egentlig også blot, at man er hjulpet godt i gang, selvom man så efterfølgende skulle vende tilbage i opløftet tilstand med modifikationer og modsigelser til dette og hint.

Cand.theol. og ph.d.-studerende Morten Hørning Jensen



Flyvefisken

Søndag i Sankt Sarkis

Af Per Damgaard Pedersen

Når man træder ind i kirken og slår korsets tegn for sig, er det næsen og ørerne, man først modtager indtryk igennem. Øjnene bliver sat ud af spillet et kort stykke tid, når man kommer ude fra det blændende sollys og træder ind i den behagelige skygge. Det dufter af røgelse, let og friskt, og lidt tunge-re af stearinlys. Man kan høre koret rasle med noderne på balkonen ovenover. De er ved at gøre sig klar.

Der er allerede mange mennesker, her lidt før gudstjenesten starter klokken elleve. Nogle går over til den lille bod til højre for indgangen for at købe lys og går så videre ind i det lille sidekapel, hvor de tænder deres lys, sætter det i et af de lange sandfyldte bækkener og beder stille for sig selv. Andre står i kirkerummet og hilser eller beder. Midt for er der nogle få bænke til folk, som af den ene eller anden grund helst vil sidde ned, men ellers står man op, de to timer gudstjenesten varer.

Kirken har korsform med en vældig kuppel i midten. Den er bygget af rød tuf og af en anden rødlig sten, som vist nok er marmor. Oppe foran kan man se præsten gøre sig klar sammen med et par andre præster og diakonerne. I dag er det fader Haigazoun, som er leder af præsteseminariet i Yerevan, der skal stå for gudstjenesten. Jeg kan se, at de fleste af diakonerne er studenter fra seminariet, og det er ikke noget særsyn. Her er det teologi-

ske studium en kirkelig tjeneste og studenterne får masser af praktik.

Den vigtigste del af forberedelsen består i, at præsten bekender sine synder: "Jeg har syndet med alle den slags synder, som mennesker begår! Bed for mig, at Gud vil tilgive mig!" En af de andre præster tilsiger ham syndernes forladelse. Dermed er han parat til tjenesten, og han får kronen på. Det er en slags højpuldet hat, lavet af guld og af hvid og gylden silke.

Præsten er prægtigt klædt. Jeg ved ikke hvor mange lag tøj i strålende farver, hvidt, rødt, blåt og lilla, han har på. Det kan nok undre, når man kommer fra Danmark. Her må tingene jo gerne være solide og pæne, men helst ikke ligefrem prangende. Og så er der jo så mange fattige i Armenien. Man ser fattige mennesker overalt, og da særligt i kirken. Men jeg har endnu ikke hørt nogen af dem kritisere gudstjenestens pragt. Tvært imod. Præsten skal være prægtig, for at han rigtigt kan være deres præst.

Så starter præstens rundtur i kirkerummet. Med sin venstre hånd svinger han et røgelseskar, i den højre holder han et kors, som han velsignende lægger på folks pande, eller han lader dem kysse det. Kristus vandrede rundt i verden og mødte mennesker. Det gør Kristi repræsentant også.

Og der er stil over det. Forrest går en diakon med en pose, hvori folk lægger sedler med bønner. Så kommer en med et helgenbillede på en stang, så to, der bærer stave med lys,



så præsten og til sidst to, som bærer stave påsat runde metalplader med bjælder, som de ringler med.

Folk stimler sammen om præsten. "Husk på mig når du står foran Guds Lam" siger de. Han svarer: "Du skal blive husket foran det hellige Lam".

Præstens rute er nøje fastlagt. Der er detaljerede bestemmelser for hvor røgelseskarret skal svinges og hvordan og hvor mange gange. Alligevel tager fader Haigazoun en ordentlig sviptur i dag. Der er nemlig en, som ikke kan komme til. Det er den gamle mand, som sidder på en lille vogn. Hans ben er amputeret, og han skubber sig frem med en træklods i hver hånd. Han har ikke en chance blandt alle de mennesker, der maser for at komme helt hen til præsten. Særligt de små, tætte husmødre er absolut uflyttelige.

Men præsten ser ham. Han bryder ud af processionen. Alting stivner et øjeblik og det er kun præsten, der bevæger sig. Så vender præsten tilbage og folk stimler videre.

Processionen fortsætter op til alteret. Det står på et podium, som er hævet omkring halvanden meter i forhold til kirkens gulv. Her oppe, synligt for alle, udspiller præsten og diakonerne så deres del af gudstjenestens drama.

Så følger en lang periode med skriftlæsninger. Først fra det Gamle Testamente, så fra brevene og til sidst bliver der læst fra evangeliet. Bibelen bliver højtideligt svøbt i et klæde. En diakon løfter den højt over hovedet og bærer den rundt om alteret, før han med klar og fast stemme messer teksten.

Guds ord bliver virkelig holdt højt, og så på den anden side: det er temmelig svært at forstå, hvad der læses. Ikke bare for mig, også for folk, der har armensk som modersmål. Teksten læses nemlig i den gamle

klassiske oversættelse, og den er ret så forskellig fra dagligsproget.

En af mine nye bekendte er professor i armensk sprog. Ifølge ham skulle almindelige mennesker nok kunne lære at forstå det klassiske sprog, hvis bare de altså går regelmæssigt i kirke og læser flittigt i Bibelen. Men det gør de jo bare ikke. Her går der kun cirka lige så mange mennesker i kirke som i Danmark, og det er jo ikke alverden.

Gad vide hvorfor kirken holder sig tilbage fra at bruge en ny oversættelse?

Indtil nu har præsten repræsenteret Kristus over for menigheden. Nu forvandles hans rolle, for nu bæres nadverelementerne ind og stilles på alteret. Præsten skubber tøflerne af fødderne. Nu står han på hellig grund. Kronen tager han også af, for nu står han over for Kristus som menighedens repræsentant.

Koret synger: "Herrens legeme og frelserens blod er sat foran os; den himmelske hærska-re synger uden ophør: Hellig, Hellig, Hellig er Hærskarers Herre". Alle knæler og beder i meget lang tid.

Eller beder, det vil sige: man synger vekselvis. Præsten og diakonerne på den ene side og koret eller nogle solostemmer på den anden side. Menigheden stemmer i, når det er vores tur, eller man synger simpelthen bare med på det, man har lyst til at synge med på. Sommetider kan det være helt svært at lade være, for nogle af sangene er bare så skønne! De gennembrænger sindet, løfter op og renser på en måde, jeg ikke før har oplevet. Og de bliver ved med at leve indeni, længe efter at gudstjenesten er slut.

De fleste sange følges af orgelspil, ganske diskret og dæmpet med to eller højst tre fingre. Nogle sange er meditative og dvælende, andre ordrige og dramatiske. Den



musikalske stil har jeg vanskeligt ved at beskrive. Den er klassisk, men det er ikke hverken Bach eller Palestrina, og det er slet ikke Laub. Sagen er, at den armenske kirkes sang mere ligner sig selv end noget andet.

Hele gudstjenesten har form af vekselsang. Den er ikke en salme-messe som den danske, men en "rigtig" messe, hvor de fleste passager er ens fra gang til gang. Her har vi ingen salmebog, kun et lille hæfte for dem, som ikke kan sangene udenad.

Så udbryder diakonen: "Hils hinanden med et helligt kys!" Oppe foran berører præsten de nærmestståendes hoveder og derfra breder hilsenen sig ud som ringe i vandet nedad gennem menigheden. Kirken fyldes af smil og nærvær.

Det foregår sådan, at man lægger hænderne på den andens overarme og bøjer sig frem først til højre og så til venstre. Et rigtigt orientalsk dobbelt kindkys. Den første siger: "Kristus er åbenbaret iblandt os!" og den anden svarer: "Priset være Kristi åbenbaring!"

Imens synger koret: "Kristus er åbenbaret i blandt os. Han, som er Gud, har sæde her. Fredsbudskabet har lydt. Kirken er blevet ét. Fjendskabet er fjernet og kærlighed er udbredt os imellem".

Og der står man så! En stivbenet lutheraner, der godt kan leve uden alt for megen kropslighed. Og så lige pludselig bliver man bundet ind i et bånd af indbyrdes kærlighed og glæde over Frelseren. Kirken er Kristi legeme. Det er jo en velkendt sag, som man kan sige mange smukke ting om, sådan rent teoretisk. I den armenske gudstjeneste bliver det noget helt konkret. Det finder sted bogstavelig talt lige om ørerne af en. Selv om jeg har prøvet det mange gange bliver det ved med at være overrumplende dejligt. Ef-

terhånden har jeg ligefrem svært ved at forstå, at det kan lade sig gøre at holde gudstjeneste uden.

Fredskysset er så tilpas ritualiseret, at det ikke er omklamrende. Den faste form betyder en befrielse til nærvær, som ikke er nærgående.

Midt under gudstjenesten går en strøm af mennesker på tværs af kirken. Det er folk, der gerne vil til alters. De er på vej ind i det lille sidekapel foroven til højre, hvor en præst står klar til at gennemføre ritualet for syndsbekendelse og syndsforladelse. Det er en betingelse for at gå til alters. Det er også skik, at man er fastende, men det er nu ikke en regel, der må have lov at forhindre mennesker i at deltage i nadveren, når de trænger til det. Både børn og syge eller svagelige er meget velkomne.

Imens syndsbekendelsen gennemføres i kappellet går vekselsangen uanfægtet videre i det store kirkerum. I det hele taget foregår der mange ting sideløbende med gudstjenesten. I hovedrummet er der en bestandig trafik. Det er bestemt ikke alle, som deltager i hele gudstjenesten. Folk kommer og står et kvarters tid og går så igen. Det er helt i orden. Rigtig mange kommer og køber lys og går ind i sidekapellet for nedentil højre for at bede.

Også i sidekapellet foroven til venstre foregår der noget. Det er man ikke i tvivl om, af og til kan man høre et barn give lyd fra sig derinde. Det er et dåbskapel, hvor der lige akkurat er plads til en tredive-fyrre personer. Præsten og diakonen, som gør tjeneste herinde, har den vanskelige opgave at gennemføre dåbsritualet både venligt og værdigt og så samtidig lidt hurtigt, så de næste i køen kan komme til.



Går man ud af kirken og om på dens bagside, er der en niche med en korssten. Her står en præst parat, og her kan man gå om og få velsignet sit salt. Dette salt bruger man, når man vil tilberede et måltid i anledning af en bønnehørelse eller en anden glædelig begivenhed. Her bliver der også uddelt små stykker usyret brød, når gudstjenesten er slut. Det er ikke indviet nadverbrød, men en særlig slags velsignet brød, som man kan tage med hjem til folk, der var forhindret i at deltage i gudstjenesten.

Derudover er der personlig forbøn. Det foregår særligt under altergangen, hvor det kun er en enkelt af præsterne, der er optaget. Folk, der ønsker forbøn for sygdom eller af en anden årsag, går op foran, taler lidt med en af præsterne og knæler så ned, mens han lægger sin hånd på deres hoved og beder og velsigner dem.

I kirken i Danmark sidder man pænt og man rejser sig i ro og orden. Sankt Sarkis er snarere en myretue. Det kribler af mennesker, som har mange ting for. Om søndagen er kirken åben for mange forskellige former for engagement. Den tilbyder ikke kun en ting – en højmesse – og man behøver ikke købe hele pakken.

Så er der prædiken. Præsten træder frem midt på platformen med sit kors i den ene hånd og sit manuskript i den anden. For det meste giver menigheden ham en fair chance et par minutter eller så. Hvis det, han har at sige, siger folk noget, så har de ikke noget imod at høre efter i tavshed. Hvis ikke, ja, så breder småsnakken sig. Nogle smutter ind i sidekapellet og tænder et lys, nogle går ud og drikker en slurk ved fontænen udenfor.

Denne søndag blev der lyttet opmærksomt. Fader Haigazoun talte om Jonastegnet. Om Kristus der steg ned i det dybe og gav sig hen i døden, og om os, der råber til Gud fra

det dybe ligesom Jonas. En mægtig metafor at have sit liv i! Men i det hele taget har prædiken ikke samme vægt, som i en dansk gudstjeneste.

På dansk minder ordet "præst" vel mest om "prædikant" og prædiken har en central betydning. Jeg tror det først og fremmest skyldes, at Folkekirken er en luthersk kirke. Historisk set er vores kirke dybt præget af princippet om "Bibelen alene", som reformationen udsprang af. Der er ikke noget, der er vigtigere end Guds Ords forkyndelse.

På armensk minder ordet "præst" nok mere om "repræsentant" end om "prædikant". Præsten har rollen som mellemmand i den underfulde liturgi, hvori Frelseren kommer til verden og slutter sine troende sammen med sig og med hinanden. Han repræsenterer på skift Kristus over for menigheden og menigheden over for Kristus. Det er evangeliets fejring i handling, der er det centrale. Evangeliets forkyndelse i ord er kun en mindre del heraf.

Vi nærmer os nadveren. Den er højdepunktet i gudstjenesten, men man kan godt sige, at det hele egentlig er nadverfejring. På armensk kaldes gudstjenesten "badarak", og det betyder gave eller offer.

Hvis man spørger, hvem det er, der ofrer noget, så får man to svar på én gang. Først og fremmest er det Gud. Han gav sin Søn hen i døden for os, som "vor skylds skyldner", som det hedder i nadverbønnen. Dernæst er det så os. "Vi ofrer dit eget til dig", synger præsten lidt længere fremme i bønnen, mens han løfter kalken og brødet op foran alteret, op imod Gud Fader. Vi har ikke andet at give end det, Gud selv har givet os.

Eller sagt på en anden måde, så har vi ikke andet at give end vores lovsang. Og det er



netop hvad der sker hen imod nadveren. Vi synger et mægtigt lovsangsoffer, på en gang jublende og dybt alvorligt. Imens udvides menighedens dimensioner langt ud over alle grænser i tid og rum.

Vi synger lovprisningshymner sammen med serafer og keruber. "Oh, Gud! Tusinder af tusinder af ærkeengle står foran dig, myriader af myriader af engle tjener dig, alligevel behager det dig at modtage lovprisning fra mennesker, som synger: Hellig, hellig, hellig er Hærskarers Herre!" Himmel og jord bliver ét i lovsangen.

Og i det næste led, i forbønnen, bliver de fraværende nærværende. Vi beder Gud huske på vores afdøde, alle helgener og martyrer, Jomfru Maria, Johannes Døberen, apostlene, kirkens lærere og ledere og de hellige konger, og samtidig også på os. "Vi bønfalder dig, O Herre, husk i dette hellige offer på alle de troende overalt i verden, mænd og kvinder, gamle og unge; og alle dem som i tro og renhed er sovet ind i Kristus".

Forbønnen når sit højdepunkt i et ottefoldigt "Herre vær os nådig", og herefter uddeles brød og vin. Præsten knæler ned oppe på podiet ude ved kanten. Med begge hænder holder han om bægeret, som står foran ham på et klæde. En diakon ved hver side af ham hjælper hinanden med at holde klædet frem under hagen på nadvergæsterne, som langsomt passerer forbi. Det er helligt! Intet må tabes på jorden! Præsten, der har dypet brødet i vinen, brækker et lille stykke af og lægger det helt ind i munden på nadvergæsterne.

Så slutter vi. Præsten og diakonerne træder ned foran platformen og beder de afsluttede bønner. Til sidst holder en diakon Bibelen frem, og mange går derop og kysser den.

Når man går ud af en armensk kirke, så går man ikke bare ud. Man går baglæns. Det kan godt kræve lidt balancekunst, når tohundrede mennesker trænges om udgangen. Men et alter kan man altså ikke vende ryggen til. Med ansigtet mod alteret står man lige et øjeblik og slår korsets tegn for sig, før man træder tilbage over dørtærskelen og går ud.

Og når man så vender sig om, så står man lige overfor Ararat. Sådan føles det i alt fald. Bjerget ligger halvtreds kilometer borte, men det er så gigantisk, at det fylder hele horisonten. Toppen rager op over skyerne. Solens stråler spiller i den evige sne. Man står og drikker skønheden ind med øjnene.

FORFATTEROPLYSNINGER

Per Damgaard Pedersen er dansk præst i Armenien, udsendt af Dansk Armeniermission.

Siden januar har han boet med sin familie i Yerevan, hvor han studerer armensk sprog, historie og teologi som forberedelse til en tjeneste som lærer ved den armenske kirkes teologiske fakultet.



Menighedsfakultetets Videnskabelige Serie

8. Aksel Valen-Sendstad

Tenkingens fundament. Vitenskapsteori. Paradigmer i filosofi,
teologi og andre vitenskaper. 300 s. - 2003

320 kr.

9. Peter V. Legarth

Jesus er Herren. Studier i nogle aspekter af Kyrios-kristologien
hos Paulus. 371 s. - Udkommer 7. december 2004

395 kr.

Forlaget Kolon
Katrinebjergvej 75, 8200 Århus N
Tlf. 86166300 - www.teologi.dk/kolon

TEMANUMMER OM SJÆLESORG



Det kommende nummer af IXΘΥΣ bliver et temanummer om
sjælesorg. Vi forventer det klar ultimo februar.

Læs artikler af:

Cand.theol. Flemming Bak om tilgivelsesprocesser

Cand.theol. Poul Erik Nørgaard om gudsbilleder

Professor, dr.theol. Leif Gunnar Engedal om sjælesorgskompetencer

... og en flyvefisk af:

Leif Andersen om skyld og værdi

Med venlig hilsen

IXΘΥΣ-redaktionen



Kontoret

Menighedsfakultetets kontor: Katrinebjergvej 75, 8200 Århus N, 8616 6300

Foretningsfører: Walther Plauborg Hansen, Islandsgade 1, 8370 Hadsten, 8698 2317, (lok.nr. 10), wph@menighedsfakultetet.dk

Sekretær: Kit J. Hvergel, Rugvænget 3, 8600 Silkeborg, 8724 4116, (lok.nr. 11), kj@menighedsfakultetet.dk

Litteratursekretær: Karin Christensen, Martsvej 16, 8210 Århus V, 8676 0041, (lok.nr. 15), kc@menighedsfakultetet.dk

Landssekretær: Nils Andersen, Munkemosevej 9, 8210 Århus V., 8675 0757, (lok.nr. 24), ls@menighedsfakultetet.dk

Lokalnumre: Ring 8616 6666 + lokalnummeret i parentes

Studentertelefon: 8616 6143

Fakultetsleder

Cand.theol. Ingolf Henoch Pedersen, Takslunden 22, Romalt, 8900 Randers, 8640 3855, (lok.nr. 12), ihp@menighedsfakultetet.dk

Formand for MF's repræsentantskab

Arne Nørgaard, Kong Georgs Vej 8, st. 2000 Frederiksberg C, 3886 8231, antorp@wannadoo.dk

Lærerrådet ved MF

Formand: Professor. dr.theol. Peter V. Legarth, Vorregårdsallé 77, 8200 Århus N, 86161818, (lok.nr. 22), pvl@menighedsfakultetet.dk

Lærerrådssekretær: Stud.theol. Frede Ruby Østergaard, Runevej 131, 8210 Århus V, 8625 4773, (lok.nr. 18), ruby@cool.dk

Lektor, theol.dr. Asger Chr. Højlund, Møllevangsallé 172, 8200 Århus N, 8610 5092, (lok.nr. 14), ach@menighedsfakultetet.dk

Lektor, cand.theol. Carsten Vang, Elmsager 62, 8240 Risskov, 8621 5404, (lok.nr. 20), cv@menighedsfakultetet.dk

Professor, dr.theol. Kurt Christensen, Enemærket 19, 8240 Risskov, 8621 2810, (lok.nr. 19), kch@menighedsfakultetet.dk

Teologisk lærer, cand.theol. Leif Andersen, I.C. Lembrechts Allé 30, 2650 Hvidovre, 3677 6535, la@menighedsfakultetet.dk

Lektor. phD. Kurt E. Larsen, Majvej 32, 8210 Århus V, 8675 1504, (lok.nr. 23), kl@menighedsfakultetet.dk

Lektor. dr.theol. Georg S. Adamsen, Februarvej 28, 8210 Århus V, 8615 6828, (lok.nr. 17), gsa@menighedsfakultetet.dk

Studenterrådet ved MF

Formand: Søren Overby Christensen, Willemoesgade 82, st.mf., 8200 Århus N, 8616 6327, sorenoc@tiscali.dk

Peter Thise, Bentesvej 5, 2.tv., 8220 Brabrand, 2567 3928, peterthise@hotmail.com

Christian Rasmussen, Fuglesangsallé 61, 8210 Århus V, 8610 7915, rasmussen@israel.dk

Maiken Eriksen, Stennehøj Allé 56,1, 8270 Højbjerg, 2173 6857, mae@stud.menighedsfakultetet.dk

Studienævnet ved MF

Formand: Klaus Laursen, Klokkefaldet 52, kld., 8210 Århus V, 50510624, koklolausos@sol.dk

Peter V. Legarth, Vorregårdsallé 77, 8200 Århus N, 86-161818, pvl@menighedsfakultetet.dk (LR-formand)

Daniel Lind, Fynsgade 23, 1. tv., 8000 Århus C, 86-763494, fridadaniel@get2net.dk

Lene Jensen, Møllevangs Allé 149, 2.mf., 8210 Århus V, 86-164540, lene@israel.dk (studievejleder religion)

Kamilla Lundager Laursen, Århusvej 95, st. tv., 8900 Randers, 28-940710, kamilla@8900.dk (studievejleder teologi)

Peter Leif Hansen, Gudrunsvvej 38, 3. th., 8220 Brabrand, 86-253308, pleif@pleif.dk (studievejleder teologi)

Menighedsfakultetet
Att. Ichthys
Katrinebjergvej 75
8200 Århus N

B
Economique

Indhold

<i>Leder:</i>	
Paulus-forskning for newbies	161
<i>Pilgaard, Aage</i>	
Guds retfærdighed ifølge Romerbrevet	164
<i>Laato, Timo</i>	
Billedet af jødedommen inden for nytestamentlig eksegese	174
<i>Fladfisken:</i>	
Den nye Paulus og hans betydning	189
'Sinners' and Works of Law in Gal 2:15-21	194
Atlas over Bibelen og kirkehistorien	201
<i>Flyvefisken:</i>	
Søndag i Sankt Sarkis	203
<i>Annoncer:</i>	208

ISSN 0105-4791