

AT LÆSE ROMERBREVET BAGFRA
Konfliktmægling per korrespondance i Rom 14,1-15,13¹

KASPER BRO LARSEN

”Der Brief erschließt sich als ’Brief’ in der Tat erst richtig vom Ende her”

(Willi Marxsen 1963, 90)

Indledning: Eksegetiske vægtforskydninger

Den moderne Romerbrevseksegese historie kan beskrives som en række vægtforskydninger. Den protestantisk-teologiske eksegese i det 20. århundrede lagde hovedvægten på Rom 1-4 (og 5-8), dvs. på de kapitler, hvor spørgsmålet om Guds retfærdighed stod i forgrunden. Man betragtede brevet som en almen teologisk traktat, og i dette lys kom kap. 9-11 om Israels rolle i frelseshistorien til at fremstå som en idiosynkratisk ekskurs fra Paulus’ side, ligesom de parænetiske afsnit i kap. 12-16 med de mange konkrete, historisk betingede formaninger, vejledninger og hilsener fik tildelt en sekundær rolle. Romerbrevet blev læst ’forfra’, dvs. med vægten på første halvdel af teksten.

Det såkaldt nye Paulusperspektiv kom til at betyde en markant vægtforskydning i forståelsen af brevet. I en række vigtige publikationer fra sidste halvdel af 1970’erne skubbede den svenske Harvard-ekseget Krister Stendahl vægtloddet over til kap. 9-11: ”Rom 9–11 is not an appendix to chs. 1–8, but the climax of the letter” (Stendahl 1976, 85). Vi kan sige, at Stendahl læste Romerbrevet ’fra midten’, dvs. med udgangspunkt i kap. 9-11.

I denne artikel skal vi læse Romerbrevet ’bagfra’. Vi vil med andre ord skubbe loddet endnu et stykke hen mod brevets slutning, nærmere bestemt til 14,1-15,13. Afsnittet udgør den sidste, konkrete del af brevets parænetiske afsnit (12,1-15,13) og afslutter brevets korpus (1,8-15,13). Det er i dette afsnit, Paulus anviser, hvordan adressaterne skal holde sammen på tværs af skellet mellem ’stærke’ og ’svage’ (14,1-15,6), hvorefter han formulerer en form for konklusion på parænesen (dvs. den vejledende formaning) og i en vis forstand på brevet som helhed (15,7-13). Rom 14,1-15,13 er det sted i brevet, hvor Paulus letter mest på sløret for, hvad det er, han konkret skal bruge sin teologiske argumentation i kap. 1-11 til, og hvilken social problematik han i så henseende ’teologiserer’ over (jf. også 15,14-16,23 samt 1,1-15). Vil vi forstå Paulus’ teologi i samspil med hans praksis, er brevets slutning og i særdeleshed afsnittet i 14,1-15,13 det bedste sted at begynde sin fortolkning af Romerbrevet.²

Når vi læser Romerbrevet ’bagfra’, er det udtryk for en bestemt tendens ikke blot i de senere årtiers Romerbrevseksegese, men i Pauluseksegesen i bred forstand. Her er det blevet almindelig praksis at begynde fortolkningen af Paulus’ breve i det konkrete, dvs. i brevenes parænese og praktiske anvisninger. Derimod havde den protestantisk-teologiske eksegese tilbøjelighed til at tage udgangspunkt i det generelle, dvs. i tekstens teologiske idéer – måske fordi idéer, i hvert fald for en umiddelbar betragtning, lettere

¹ Denne artikel blev først publiceret i Kasper Bro Larsen & Troels Engberg-Pedersen (red.), *Paulusevangeliet. Nye Perspektiver på Romerbrevet* (København: Anis, 2015). Forfatteren takker forlaget for tilladelsen til at give artiklen i Collegium Biblicum’s Årsskrift 2015.

² Willi Marxsen og Paul S. Minear var de første til at demonstrere det frugtbare i at læse Romerbrevet med udgangspunkt i de sidste kapitler (Marxsen 1963, 85-100; Minear 1971, ix-x). Denne tilgang står dog ikke uimodsagt; se f.eks. Karris 1991 og Klein 1991, 37.

lader sig oversætte til nye, aktuelle brugskontekster. Men den historiske Paulus var ikke systematisk teolog, men først og fremmest en praktisk og kontekstuel teolog. Han var missionær og apostel, der skrev lejlighedsbreve, dvs. skrifter, hvis primære formål var at løse konkrete og specifikke problemer knyttet til hans missionærvirksomhed.³ Vi må derfor begynde fortolkningen af Romerbrevet – og hans øvrige breve – i det konkrete og specifikke fremfor i det abstrakte og generelle. Ellers bliver brevets teologiske argumenter og påstande til fritsvævende idéer – hvad de netop ikke var for Paulus. Det er i den forbindelse en gammel iagttagelse, at Paulus ofte indleder sine breve med at minde sine læsere om deres fælles virkelighedsforståelse (det generelle), inden han i parænesen afslører, hvad der i den givne situation må være de naturlige praktiske konsekvenser af denne virkelighedsforståelse (det specifikke). Eller som den fransk-amerikanske ekseget Daniel Patte har udtrykt det: Paulus koncentrerer sig først om at etablere et 'sikrende niveau' (*warranting level*) af fælles forestillinger og erfaringer, inden han arbejder sig op til 'det dialogiske niveau' (*dialogic level*; Patte 1983, 127-128), dvs. den konkrete appel fra brevafteren til modtagerne. Lad mig give nogle eksempler: I Første Korintherbrev fremlægges den fælles virkelighedsforståelse i de indledende kapitler om Kristus på korset som Guds hemmelige visdom (kap. 1-4): en apokalyptisk værdiomvending, som 'sikrer' og legitimerer brevets lange, fortrinsvis parænetiske del (kap. 5-16). På samme måde i Galaterbrevet – dog med forholdsvis mere plads til etableringen af 'det sikrende niveau' og mindre til parænesen. Her lægges grunden i kap. 1-4, hvor Paulus forsvarer sin apostelstatus og sin forståelse af toræen, så han efterfølgende legitimt kan tage afstand fra de hedningekristne galateres fascination af etnisk-jødiske identitetssymboler, særligt omskærelsen (6,11-18). Også Filipperbrevet og Første Thessalonikerbrev kan med fordel læses 'bagfra', for så vidt den konkrete anledning til brevets tilblivelse først bliver tydelig hen mod slutningen (Fil 4,2-3.10-20; 1 Thess 4,13-5,11; jf. Filem 17).⁴ Denne bevægelse fra 'teologi' til 'praksis' finder også sted i Romerbrevet. I brevets forløb bevæger Paulus sig fra mere generelle overvejelser om Guds retfærdighed og frelseshistoriske plan med jøder og hedninger i kap. 1-11 til de konkrete formaninger, rejseplaner og hilsener i kap. 12-16.

I dette kapitel vil jeg ud fra 14,1-15,13 argumentere for, at Romerbrevet ikke blot skal præsentere Paulus' evangelium ('informere') eller etablere stærkere bånd mellem Paulus og romerne ('integrere'), så Rom kunne blive en ny base for missionsaktivitet i det vestlige Middelhavsområde, men at brevet også er et forsøg på at 'intervenere' i en konfliktsituation hos romerne – en situation, som kunne bringe hans forestående Rom-besøg i fare og dermed i sidste ende komme til at true hans Spaniensprojekt.⁵ Skønt Romerbrevet altså er skrevet til en klynge af Kristustroende husmenigheder, Paulus ikke selv havde etableret, adskiller brevet sig ikke i sin intervenerende karakter fra de fleste af Paulus' øvrige breve, men er et forsøg på konfliktløsning per korrespondance.

Principiel eller specifik parænese?

Den nærliggende indvending mod en læsning af 14,1-15,13 som nøgle til Romerbrevet som intervenerende brev er naturligvis den, at brevet som bekendt er skrevet til menigheder, som Paulus hverken selv hav-

³ Dermed ikke være sagt, at argumentationen i Paulus' breve ikke kunne have en generel karakter, for så vidt som han reflekterede over de konkrete problemer ved at henvise til og udvikle almene jødisk-teologiske og populærfilosofiske forestillinger. Det, vi kalder religion, rummer i øvrigt altid en dialektik mellem *world view* (virkelighedsforståelse) og *ethos* (rituel og etisk praksis; jf. Geertz 1993, 89-90).

⁴ Inden for den retoriske analyse af Paulus' breve taler man om et "principle of linearity" (Kennedy 1984, 37 og 146). Når Paulus' breve blev læst højt i menighederne og dermed fungerede som en form for taler, skulle de også følge linearitetsprincippet: Talens sidste dele måtte have en ganske særlig forbindelse til dens hovedanliggende.

⁵ Til begreberne 'informere', 'integrere' og 'intervenere', se bogens indledning og Hallböck 2010, 52-54.

de etableret eller på noget tidspunkt besøgt (1,13; 15,22). Hvis Romerbrevet på den baggrund skal betragtes som den første udveksling af information mellem Paulus og romerne, så at Paulus slet ikke kender til forholdene i Rom, kan brevet naturligvis ikke være skrevet for at intervenere i problematiske forhold dér. Tværtimod må Paulus' parænese i så fald antages at være en principiel parænese, der egentlig ikke adresserer særlige sociale problematikker i romermenigheden, men blot konstruerer nogle fiktive mennesketyper ('svage' og 'stærke') eller reflekterer Paulus' almindelige erfaring med andre menigheder fra et efterhånden længere virke som hedningepostel.⁶ Eftersom Paulus skrev Romerbrevet i Korinth (16,1.23), kan man måske endda forestille sig, at spliden dér mellem 'stærke' og 'svage' kan have farvet hans formaninger til romerne, så at han i kap. 12-15 så at sige projicerer korinthiske temaer og problematikker over på romerne. Det kunne eksempelvis være i talen om nådegavernes betydning (12,3-8; jf. 1 Kor 12-14), om Kristi legemes enhed (12,5; jf. 1 Kor 12) og om spisevaner (kap. 14; jf. 1 Kor 8 og 10; se Karris 1991). Ifølge dette synspunkt kører Paulus således i kap. 12,1-15,13 mere eller mindre på parænetisk autopilot.⁷

Der er imidlertid elementer i brevet, der tyder på, at Paulus, skønt han ikke havde besøgt Rom, lå inde med en ret så indgående viden om forholdene blandt de Kristustroende dér. For det først nævner han i proømiet over for adressaterne, at der "i hele verden" forkyndes om deres tro (1,8). En lignende formulering finder vi afslutningsvis i 16,19: "Men jeres lydighed er kommet alle for øre ..." (jf. 6,17; 15,14; 16,27). Der er naturligvis tale om retoriske overdrivelser, som fungerer som *captatio benevolentiae* (dvs. appel til adressaternes velvilje), men at der ikke er tale om ren smiger, kan vi begrunde ud fra det vigtige kap. 16, som for størstepartens vedkommende bør regnes til det oprindelige brev (se Jan Doehorns bidrag). Her hilser Paulus en lang række hedningekristne og jødekrigstne brødre og søstre, hvis navne han kender, og som han oven i købet kan berette kort om: "Hils Maria, som har gjort et stort arbejde for jer" (16,6); "Hils Apelles, der har stået sin prøve i Kristus" (16,10); "Hils Rufus, den udvalgte i Herren, og hans mor, som også er en mor for mig" (16,13), etc. Oven i købet befinder ægteparret Priskilla og Akvila, Paulus' venner, sig i Rom (16,3; jf. ApG 18,3). De vidner ligesom andre personer, der nævnes, om stor mobilitet og dermed udveksling af information i Kristusbevægelsen (16,5).

Hilsenerne i kap. 16 giver således indtryk af, at Paulus rent faktisk har haft et indgående kendskab til de Kristustroende i Rom og deres historie. Når man dertil lægger, at brevet tematiserer konflikt og enhed i et ganske betydeligt omfang, er det oplagt at tænke de to forhold sammen, således at brevet som helhed og parænesen i 14,1-15,13 i særdeleshed intervenserer i en konkret konflikt blandt brevets adressater i Rom (jf. også de øvrige Paulusbrevs intervenserende aspekt). At brevet handler om konflikt og enhed, ses tydeligt af det gennemgående kodeord *pas/pantes* ('enhver/alle'). I det hele taget kan hele Romerbrevets pointe sammenfattes i dette lille ord. Hovedtesen i brevet er jo, at Paulus' Kristusforkyndelse til hedninger ("evangeliet") ikke betyder en degradering af jøder på hedningers bekostning (for i så fald skulle Paulus jo, set fra et jødisk synspunkt, skamme sig over evangeliet, jf. 1,16a; se også Gal 2,17). Evangeliet er derimod "Guds kraft for *enhver* (*panti*), som tror, både for jøde, først, og for græker" (1,16b; jf. 2;10; 3,22). Når Paulus taler om 'alle', er det nærliggende at læse det symptomalt. Man klør, hvor det kradser. Når Paulus insisterer på 'alle', må det være, fordi nogen ligger inde med en vrangfore-

⁶ Til synspunktet med de fiktive mennesketyper se Stowers 1994, 317, 320-24. Stowers forstår 'stærke' og 'svage' som en sprogbrug, der kendes fra græsk-romersk moralfilosofi, hvor den betegner forskellige menneskelige karaktertilbøjeligheder, nemlig større eller mindre filosofisk modenhed og dermed evne til at tilpasse sig andre.

⁷ Karris overdriver efter min mening ligheden mellem Rom 14,1-15,13 på den ene side og 1 Kor 8 og 10 på den anden. F.eks. handler det i Første Korintherbrev udelukkende om afgudsofferkød (1 Kor 8,1.4.10; 10,19.28), mens der er tale om et bredere problemfelt i Romerbrevet, hvor der f.eks. tales om nogle Kristustroendes vægtlægning på særlige dage (14,5). For en afbalanceret gendrivelse af Karris, se Reasoner 1999, 24-44.

stilling om 'nogle over for nogle'. Allerede i præscriptet og i proømiet vender han sig imod denne opdeling. Han adresserer brevet til "alle (*pasin*) Guds elskede i Rom" (1,7; jf. 1,5; 16,15) og takker Gud for dem "alle (*pantōn*)" (1,8). Afsnittet i 1,18-3,20 tjener efterfølgende til at understrege, at "alle" er på lige fod som syndere uden Kristus: "Vi har jo allerede anklaget både jøder og grækere for alle (*pantas*) at være under synd" (3,9; jf. 1,18; 2,9; 3,12.19.20.23; 11,32a). Som ramt af synd og død er "alle" mennesker Adams børn (5,12.18a), mens Kristus er den, der døde for "alle" (8,32) og giver "alle" mennesker den nye retfærdighed og evigt liv (5,18b). Evangeliet gælder således "alle" (3,22; 11,32b), og Abraham er stamfader for "alle" – både jøders og Kristustroende hedningers (4,11.16). "Alle" er Guds børn, for så vidt de har modtaget hans ånd (8,14), og "alle" skal stå for Guds domstol (14,10), ligesom "alle" skal deltage i den eskatologiske lovprisning af Gud (15,11). Redundans er emfase. For Paulus er hedningemissionen med inklusionen af hedninger i Guds folk udtryk for en konsekvent monoteisme: "Der er ingen forskel på jøder og grækere; alle (*pantōn*) har den samme Herre, rig nok for alle (*pantas*), som påkalder ham, for 'enhver (*pas*) som påkalder Herrens navn, skal frelses'" (10,12; jf. 2,11; 3,29-30; 9,5; 11,36). Og vel at mærke: Til den konsekvente monoteisme hører for Paulus en social monisme, der ikke handler om ensretning af kulturelt bestemte praksisser (assimilation), men om indbyrdes accept på trods af forskellige praksisser (integration). Paulus sidste advarsel i brevet handler netop om at undgå splittelse (*dikhostasia*; 16,17), indtil fredens Gud (*ho theos tēs eirēnēs*) tager magten (16,20; jf. 1,7; 15,13.33).⁸ Den samme tanke (nu blot uden brug af *pas/pantes*) kommer til udtryk i de to centrale vers (15,5-6), der opsummerer Paulus' budskab i 14,1-15,13: "Udholdenhedens og trøstens Gud give jer ét og samme sind ..., så I enigt med én mund lovpriser Gud, vor Herre Jesu Kristi fader!". Skønt Paulus ganske vist går på listefødder i sin parænese til romerne (jf. 15,15) – han har jo ikke grundlagt menigheder dér – peger meget på, at brevet forsøger at mediere mellem grupper i Rom, hvilket netop kommer tydeligst frem i 14,1-15,13 – formaningen til sammenhold blandt de såkaldt 'stærke' og 'svage'. Lad os vende os mod dette tekststykke.

Strukturen i Rom 14,1-15,13

Rom 14,1-15,13 afslutter som sagt Romerbrevets parænese, inden Paulus vender sig mod de praktiske bemærkninger vedrørende rejseplaner og hilsener (15,14-16,23).⁹ Temaet er sammenhængskraften og den indbyrdes accept i menigheden, formuleret som forholdet mellem 'stærke' og 'svage' – hvem de kan tænkes at være, vender vi tilbage til. Temaet vedrørende indbyrdes accept slås allerede an i tekstens første appel: "Den, der er svag i troen, skal I tage imod (*proslambanesthe*) uden at sætte jer til doms over hans meninger" (14,1). Dette gentages i den sidste appel i afsnittet: "Tag derfor imod (*proslambanesthe*) hinanden, ..." (15,7a). Dermed kommer verbet *proslambanesthai* (at tage imod, at acceptere) til at danne en *inclusio*, dvs. en retorisk indramning af tekstafsnittet. Det er dette, parænesen handler om: at 'nogle' skal tage imod 'nogle', så de bliver 'alle'.¹⁰ Men Paulus nøjes ikke med at opfordre til indbyrdes accept på det dialogiske niveau. Gang på gang refererer han til det sikrende niveau for at styrke parænesens plausibili-

⁸ Ifølge nogle majuskelhåndskrifter slutter brevet i øvrigt med nådesønket: "Vor Herre Jesu Kristi nåde være med jer alle (*meta pantōn hymōn*)!" (16,24; min kursivering). Hvis ikke dette er oprindeligt, er det dog udtryk for, at nogen i oldkirken har forstået Romerbrevet rigtigt: *Pas/pantes* er nøgleordet.

⁹ At teksten er parænetisk og primært befinder sig på det dialogiske niveau viser sig ved, at den er præget af normative vejledninger, opfordringer og ønsker formuleret med imperativformer (f.eks. *proslambanesthe*; 14,1; 15,7; *mē exouthenitō*, 14,2 *aresketō*, 15,2), kohortative konjunktivformer (f.eks. *mēketi ... krinōmen* 14,13; *diōkōmen* 14,19) og optativ (*dōē*, 15,5; *plērōsai* 15,13).

¹⁰ Temaer vedrørende enhed i Kristusbevægelsen var også til stede i den forudgående parænese i kap. 12-13: ét legeme (12,3-8), broderkærlighed (12,10); fælles bevidsthed (12,16); fred med "alle" mennesker (12,17-18); indbyrdes *agapē*-kærlighed (13,8-10).

tet. Det kommer tydeligt frem i de nævnte, indbyggende formaninger til 'at tage imod' (*proslambanesthai*), for begge steder begrundes den indbyrdes mellem menneskelige, horisontale accept (14,1; 15,7a) i Guds og Kristi forudgående vertikale accept af den troende (14,3; 15,7b; jf. 11,15). Vi kan skematisk stille det op på følgende måde:

Afsnittets første appel (14,1-3)

| | | |
|--|------------------|---------------------------------|
| "Den, der er svag i troen, skal I tage imod (<i>proslambanesthe</i>) ..." (14,1) | Dialogisk niveau | Horisontal relation (msk.-msk.) |
| "... Gud har jo taget imod (<i>proselabeto</i>) ham" (14,3) | Sikrende niveau | Vertikal relation (Gud-msk.) |

Afsnittets sidste appel (15,7)

| | | |
|---|------------------|---------------------------------|
| "Tag derfor imod (<i>proslambanesthe</i>) hinanden, ..." (15,7a) | Dialogisk niveau | Horisontal relation (msk.-msk.) |
| "... ligesom Kristus har taget imod (<i>proselabeto</i>) jer til Guds ære" (15,7b). | Sikrende niveau | Vertikal relation (Gud-msk.) |

Af skemaet ses det, at tankegangen i teksten følger den logiske grundstruktur i jødisk, pagtsnomistisk etik: Den etiske opgave ('imperativet') stilles på baggrund af en allerede modtaget gave ('indikativet') eller: 'Gave først og opgave så'.¹¹ I Paulus' optik består opgaven i den indbyrdes accept, mens gaven er Guds accept af mennesker gennem Kristus (Guds retfærdighed). Paulus' pagtsnomisme er en 'Kristusnomisme' (jf. Rom 8,2; 1 Kor 9,21; Gal 6,2). Inden for rammerne af denne overordnede struktur udfolder teksten sig på en vis måde associativt, da den bindes sammen af en række tilbagevendende nøgleord.¹² Det giver dog også god mening at inddele teksten i følgende fire afsnit:

1. Formaning til 'stærke' og 'svage' om indbyrdes accept (14,1-12)
2. Formaning vedrørende forskellige kostpraksisser (14,13-23)
3. Formaning mod egoisme og for altruistisk fælleskab (15,1-6)
4. Sammenfatning (*recapitulatio*; 15,7-13)

Formaning til 'stærke' og 'svage' om indbyrdes accept (14,1-12)

Formaningen i kap. 14 begynder som nævnt med en opfordring til at acceptere 'de svage' uden at stille sig til doms over deres bevæggrunde (*mē eis diakriseis dialogismōn*; 14,1). Formaningen er her tydeligvis

¹¹ Desuden: Når opgaven ('imperativet') løses, indløses gaven til fulde ('indikativet') i form af den eskatologiske frelse (Rom 2,1-11; 14,10-11).

¹² Følgende nøgleord optræder i afsnittet: 'at dømme' (*krinein*; 14,3.4.10.13), 'at tage imod' (*proslambanein*; 14,1.3; 15,7), '(at være) svag' (*asthenein/adynatos*; 14,1.2; 15,1), 'opbyggelse' (*oikodomē*; 14,19; 15,2), 'håb' (*elpis*; 15,12.13); *ethnos* (15,9.10.11.12).

henvendt til 'de stærke'. Da Paulus i denne sammenhæng identificerer sig selv som 'stærk' (15,1), skønt han i andre breve snarere betegner sig som 'svag', kunne noget tyde på, at betegnelserne ikke dækker, hvad Paulus normalt forstår ved 'stærk' og 'svag'.¹³ Paulus har måske overtaget en sprogbrug, som man i romermenigheden har brugt om hinanden, eller mere sandsynligt: som 'de stærke' har brugt om hhv. sig selv og som nedsættende betegnelse for 'de svage' (Reasoner 1999, 55-58; se herimod Barclay 2013, 196-98). Oven i købet er der tale om gængse betegnelser til markering af sociale, politiske og økonomiske statusforskelle i det romerske samfund (jf. *potentes* over for *inferiores/tenuiores/infirmitates*; *ibid.*, 45-55). 'De svage' kaldes i 14,1 "de svage i troen" (*ton de asthenounta tē pistei*; jf. 4,19), hvilket må betyde, at 'de stærke' anser 'de svages' Kristustro for at være ufuldkommen, for så vidt 'de svages' tro kan anfægtes ved tilstedeværelsen af modsatrettede kulturelle praksisser i Kristusbevægelsen (jf. 14,13-23; se hertil Barclay 2013, 194 og 198-200). At Paulus overtager terminologien, betyder sikkert, at han i princippet deler 'de stærkes' forståelse, men han vil ikke på den baggrund formane 'de svage' til at blive som 'de stærke'. Snarere er han ude på at dekonstruere hierarkiet, idet både 'stærke' og 'svage' formaner til indbyrdes forståelse i de følgende vers (vv. 2-12), ligesom de i sammenfatningen til sidst stilles helt lige (15,7-13). Der er tale om en udgave af Paulus' karakteristiske *ja, men*-retorik: Ja, han overtager sprogbru- gen, men han modificerer den (jf. f.eks. 1 Kor 6,12; 10,23).

Men hvem er 'de stærke' og 'de svage'? Forskningen har naturligvis i høj grad været præget af for- søg på at identificere de to grupper, som øjensynligt står over for hinanden. Nedenfor angives i skematisk form de toneangivende fortolkninger med deres respektives hovedrepræsentanter:¹⁴

| Etnicitet | 'Stærke' | 'Svage' | Forfatter |
|--------------------------------------|---|--|----------------------|
| 1. Jøder vs. Jøder | Kristustroende jøder | Jøder uden Kristustro, "svage i troen (<i>tē pistei</i>)" | Mark Nanos (1996) |
| 2. Hedninger vs. Hedninger | Hedningekristne | Hedningekristne asketer | Rauer (1923) |
| 3. Hedninger vs. Jøder | Hedningekristne ('Paulinister') | Jødekrigstne | Watson (1986) |
| 4. Blandet gruppe vs. blandet gruppe | Velstillede hedninge- kristne og jødekrigstne | Hedningekristne med jødisk praksis ('gudfrygtige') og med asketisk prak- sis samt jødekrigstne | Mark Reasoner (1999) |

Som det ses, er der fremkommet højst forskellige bud på, hvilken konflikt der kan være tale om i Rom. Jeg anser ikke de to første muligheder for overbevisende. Hvad angår den første, betragter Mark Nanos splittelsen mellem 'stærke' og 'svage' som en strid blandt jøder knyttet til synagogemiljøet i Rom. 'De svage' er jøder uden for Kristusbevægelsen, hvorfor de netop hedder "svage i troen (*tē pistei*)" (14,1; Nanos 1996, 143-65). Hertil må der først og fremmest indvendes, at Paulus både kalder 'de stærke' og 'de

¹³ At være 'svag' er for Paulus et kendetegn ved den sande Kristustroende og den sande apostel: Ligesom Kri- stus giver de sande Kristustroende afkald på status for andres skyld, hvorved de fremstår som 'svage' (1 Kor 1,27; 4,10; 9,22; 2 Kor 12,9-10).

¹⁴ Skemaet udgør naturligvis en forenkling af det aktuelle forskningslandskab. For en nyere oversigt se Reaso- ner 1999, 1-23. Den klassiske fremstilling, som dog i dag bør suppleres med nyere litteratur, er Rauer 1923.

’svage’ for ”brødre”, der tilhører ”Herren” (dvs. Kristus). Der må således være tale om divergerende grupper *inden for* Kristusbevægelsen (14,3.4.6.8-10). Den anden fortolkning (Rauer), som ganske vist tager højde for det forhold, at brevets primære adressater er ikke-jøder, underbetoner de jødiske temaer i 14,1-15,13.

Det er min opfattelse, at de sidste to forslag, der begge betragter skellet mellem Kristusbevægelsens ’svage’ og ’stærke’ som mere eller mindre bestemt af sociale identitetsmarkører fra jødedommen, har mest for sig – hvad enten kombattanterne i etnisk forstand er jødiske eller ej. De praksisser, som karakteriserer forskellen mellem ’svage’ og ’stærke’, kan nemlig lettest forklares som traditionelle jødiske praksisser: For det første er det kun i jødiske tekster, at vi som her støder på termen *koinos* (egtl. ’almindelig/fælles’) i betydningen ’kultisk uren’, dvs. som beskrivelse af den ontologiske urenhed, der forhindrer adgang til det hellige (14,14; jf. 1 Makk 1,47. 62; *Aristeasbrevet* 315; Josefus, *Antiquitates Iudaicae* 3.181; 11.346; 12.320; 13.4; 4 Makk 7,6). For det andet beretter Paulus, at de svage kun spiser ”haveurter” (*lakhana*, 14,2). Det kan ikke udelukkes, at der er tale om en form for (evt. filosofisk begrundet, orfisk eller pythagoræisk) vegetarianisme, men set i lyset af det ovennævnte, er det mere sandsynligt, at der henvises til jødiske *kosher*-praksisser hos de Kristustroende: At de enten afstår fra at spise svinekød eller i det hele taget undgår kød, der er blevet slagtet i forbindelse med ofringer i de romerske templer (jf. 1 Kor 10,20; Dan 1,3-17; Tob 1,11; 1 Makk 1,65; 2 Makk 5,27; Josefus, *Vita* 14). Det samme kan gælde for omtalen af drikke i 14,17.21. For det tredje regner de ’svage’ nogle dage for mere hellige end andre, hvorved der sikkert tænkes på jødiske fastedage, sabbatten og de jødiske fester, som ellers ikke blev holdt hellige i Rom (jf. sprogbrugen i Gal 4,10). For det fjerde drejer opsummeringen af parænesen i 15,7-13 sig eksplicit om forholdet mellem jøder og hedninger – ligesom i øvrigt brevets hovedtese om ’både jøde, først, og græker’. Det tydeligt markerede *dio* (’derfor’) i 15,7 giver meget lidt mening, hvis ikke det netop forbinder parænesen til brevets overordnede tema om etnisk forsoning (begrundet i en teologisk forsoning). For det femte vidner hilsenerne i kap. 16 om tilstedeværelsen af både hedningekristne og jødekristerne i Rom (16,3.[6].7.11). Det kan vel være, at Paulus i brevet først og fremmest eller måske endda udelukkende tiltaler de hedningekristne, sådan som særligt Stanley Stowers har pointeret, men man kommer ikke uden om, at dette ifølge kap. 16 sker i en multietnisk kontekst (Donfried 1991). For det sjette – og her bevæger vi os uden for Romerbrevet selv – ved vi, at netop samværet mellem hedningekristne og jødekristerne kunne skabe konflikt i Kristusbevægelsen andre steder i det østlige Middelhavsområde (Antiochia, Galatien, jf. Gal 1-2).

Hvis ’de stærke’ derfor er præget af hedningekristne og ’de svage’ af jødekristerne, er det nærliggende at spørge, hvad det er, der har ført til, at de to grupper tilsyneladende ikke kan acceptere hinanden. Willi Marxsen stod fadder til den efterhånden udbredte opfattelse, som også er refereret i denne bogs indledning, at menighederne i Rom oprindeligt bestod af både jøde- og hedningekristne (sikkert med jødekristerne grundlæggere og jødekristerne dominans), men at kejser Claudius’ deportation af jøder i 49 e.Kr. havde ført til, at også de jødekristerne havde måttet forlade Rom, så menigheden måtte konsolidere sig som en rent hedningekristen gruppe med hedningekristne ledere (Sveton, *Claudius* 25.4; jf. ApG 18,2). Da Claudius imidlertid døde i 54 e.Kr., kunne de jødekristerne, herunder Paulus’ venner Priskilla og Akvila, vende tilbage til Rom (Rom 16,3). De stod imidlertid nu i en vanskelig situation, hvor magtbalancen i menigheden var vendt, så de hedningekristne nu var blevet ’de stærke’ og ikke havde til sinds at reintegrere de tilbagevendte jøder. Det er denne situation Romerbrevet ifølge Marxsen – og mange andre med ham – intervenserer i. Paulus understreger, at de to etniske grupper skal acceptere og tage imod hinanden (jf. *proslambanesthai*). Skønt en sådan teori hviler på et relativt spinkelt kildemateriale, giver den et troværdigt billede af de jødekristernes overordnede situation i Rom.¹⁵ For selvom vi kun ved lidt om Kristus-

¹⁵ Den kan muligvis også forklare omstændighederne bag Paulus’ formaning om at underordne sig myndighe-

bevægelsens ankomst til Rom, må den have haft sin begyndelse blandt jøder og 'gudfrygtige' hedninger og dermed etableret sig omkring jødiske synagogemiljøer i Rom (Lampe 1989, 1-52; Wiefel 1991; Jewett 2007, 55-61; jf. situationen i Antiokia ifølge AgG 11,19-20). De jødekristne var i den forbindelse ikke blot diasporajøder og en minoritet i den romerske metropol, hvor anti-jødiske stemninger florerede – der havde desuden for nylig været pogromer i en anden romersk storby, nemlig i Alexandria i 38 e.Kr. (jf. Filon, *In Flaccum*) – men at dømme ud fra navnene på de menighedsmedlemmer, som optræder i Rom 16, var de også en minoritetsgruppe i Kristusbevægelsen i Rom (Lampe 1989, 53-63; Jewett 2007, 58-59). De jødekristne stod efter alt at dømme i en trængt situation. Muligvis var de ofre for antijudaisme eller for 'de stærkes' hedningekristne erstatningsteologi (jf. 11,17-20.25) – som oven i købet kunne være inspireret af Paulus' egen radikale allegoriserings af jødiske idéer og symboler i Galaterbrevet. I denne situation, hvor en hedningekristent domineret gruppe er 'de stærke', agerer Paulus nu konfliktløser per korrespondance og forsøger at etablere en middelevvej, som begge grupper kan acceptere (Esler 2003, 354-56).¹⁶ Han synes derfor at følge to strategier:

I kap. 1-8 er det Paulus' primære strategi at nedtone jødisk identitets betydning med henblik på at understrege inklusionen af hedningerne, sådan som det jo var hele formålet med Paulus' hedningemission. Stykket i 1,18-3,20 begynder ganske vist som et stykke jødisk-hellenistisk polemik mod hedninger, men ender med at konkludere, at jøderne, skønt de har toraen og dermed kender Guds vilje bedre end andre, ikke har nogen afgørende fordel, fordi deres evne til at leve retfærdigt ikke var bedre end hedningers (3,20; jf. 7,7-23). Heller ikke Abraham kan jøderne regne for deres eksklusive stamfader (4,12.16). Der er ikke plads til jødisk "stolthed" på hedningernes bekostning (2,17.23; 3,27; 4,2; 5,2.3.11). Man ser for sig, hvordan den 'stærke' hedningekristne læser har klappet i hænderne. Indtil nu. For i kap. 9-11 vender Paulus på en tallerken og udfolder, hvad han mener med "jøde, først, og græker": Nu er det ikke jødernes, men hedningernes status, der nedtones med henblik på at understrege, at jøderne var Guds første (og sidste) kærlighed. De hedningekristne skal ikke hovmode sig på jødernes bekostning, men huske på, at inklusionen af hedninger i pagten kun er et middel til at vende alle jøder mod Gud: "Vær ikke overmodig, men frygt!" (11,20; jf. 11,17-20.25).

I 14,1-15,3 mødes nu de to modsatrettede 'nedtoningsstrategier' i brevet, og det bliver klart, at de skulle bruges til at skabe en reciprok accept mellem jødekristne og hedningekristne: "Den, der spiser, må ikke foragte (*exoutheneitō*) den, der ikke spiser, og den, der ikke spiser, må ikke dømme (*krinetō*) den, der spiser" (14,3). Det er ellers netop, hvad der er tilfældet i Rom: "Men du, hvorfor dømmer (*krineis*) du din broder, eller hvorfor foragter (*exoutheneis*) du din broder?" (14,10). Jødekristent orienterede og hedningekristent orienterede grupper hævder sig åbenbart på hinandens bekostning. Udsagnet i v. 10 giver det umiddelbare indtryk, at Paulus henvender sig både til 'stærke' og 'svage' i sin parænese (jf. 14,13; 15,7). Det er imidlertid også muligt, sådan som det særligt er blevet fremført af Stowers, at Paulus som i andre dele af brevet gør brug af såkaldt *diatribe*-stil, således at der er tale om replikker henvendt til fiktive samtalefigurer med henblik på at levendegøre argumentationsgangen. I så fald er parænesen her skruet retorisk sammen på en sådan måde, at dets intenderede læserkreds bestående af hedningekristne (jf. bl.a.

derne i 13,1-7. Man ville undgå et nyt Claudius-edikt. For nyere kritik af Marxsens teori se f.eks. Thorsteinson 2003, 92-97.

¹⁶ Vi tager ikke her stilling til, om Kristusbevægelsen består af én menighed, som Paulus forsøger at holde sammen, eller af mindre husmenigheder uden noget fælleskab, hvorfor Paulus forsøger at bringe dem sammen. Lampe har understreget det usædvanlige forhold, at Paulus i Romerbrevet ikke tiltaler adressaterne som 'menigheden' (*ekklēsia*) i Rom, men som "alle Guds elskede i Rom" (1,7). En *ekklēsia* i Priskilla og Akvilas hus nævnes dog (16,5; Lampe 1989, 301-2).

1,6) i løbet af parænesen bliver vidner til en 'frakoblet' parænese, som dog i virkeligheden er tiltænkt dem (jf. Stowers 1994; Thorsteinsson 2003; Engberg-Pedersen 2009, 29-30; herimod Watson 2007, 175-82).

Den indbyrdes accept mellem 'stærke' og 'svage', som er Paulus' alternativ til gensidig fordømmelse og foragt, grunder sig for det første i Guds accept af begge grupper (14,3). Dét var netop pointen i det 'sikrende niveau' i kap. 1-4, hvor terminologien var 'retfærdighed' og 'retfærdiggørelse', hvilket her formuleres i et andet sprog fra det sociale domæne. For det andet relativiseres statuskampen mellem jødekristne og hedningekristne af det forhold, at de begge er uendeligt små i forhold til Herrens storhed. Den Kristustroende er Herrens husslave (*oiketēs*; 14,4), som tilhører Herren i liv og død (14,7-8), og han står dermed ikke over, men ved siden af den anden Kristustroende som medslave. Derfor er det egentlig ikke 'de stærke (*hoi dynatoi*)', der er stærke, men det er derimod Herren, der "har magt til (*dynatei*)" at bestemme et menneskes skæbne (14,4; jf. 1,4.16; 11,23). Dermed er vi ved Paulus' tredje argument for at holde inde med indbyrdes fordømmelse: Det er Gud, der dømmes, og det gælder "alle" (*pantes*; 14,10b-12). Dette cementeres med et skriftcitater fra Es 49,18 og 45,23, der bliver en kulmination på dette tekstafsnit. "Så sandt jeg lever, siger Herren: 'For mig skal hvert (*pan*) knæ bøje sig, og hver (*pasa*) tunge skal bekende Gud'." (14,11). Paulus anvender her i parænesen nøgleordet *pas* ('alle/hver/enhver') til at samle 'de stærke' og 'de svage' til én gruppe, sådan som vi ovenfor har set eksempler på andre steder i brevet.¹⁷

Formaning vedrørende forskellige kostpraksisser (14,13-23)

Den første sætning fortsætter sprogbrugen fra det forrige afsnit og lyder: "Lad os derfor ikke længere dømme hinanden" (14,13). Temaet i afsnittet lægger sig som nævnt tematisk tæt op ad diskussionen i 1 Kor 8 og 10 vedrørende spisning af afgudsofferkød. For Paulus er det, man spiser og drikker, neutralt i moralsk og religiøs forstand: "[I]ntet er urent i sig selv" (14,14; jf. 14,17.20; 1 Kor 8,8). Mad og drikke er, hvad de stoiske filosoffer ville kalde *adiaphora* ('ting, der ikke gør forskel'), som befinder sig mellem 'det gode (*to agathon, to kalon*)', som skal efterstræbes, og 'det slette (*to kakon*)', som skal undgås. Paulus tænker ligesom stoikerne disse kategorier situationelt og kognitivt.¹⁸ For noget er kun et *adiaphoron*, så længe det *regnes* som sådan. Søger nogen at gøre det, der egentlig er et *adiaphoron*, til et kernepunkt, eller har man ikke forstået, at det er et *adiaphoron* (f.eks. som med), kan det blive til noget 'slet' (jf. *kakon* i v. 20). Dette gælder både f.eks. synet på omskærelsen hos Galaterne (Gal 5,6; 6,15) og 'de svages' forståelse af jødiske praksisser i Rom (14,3). Og så må Paulus korrigere. I 14,13-23 er der imidlertid noget andet på spil, idet det, skønt det ikke siges eksplicit, først og fremmest er 'de stærke', der formaner: De gør i princippet ret i at betragte mad som *adiaphoron* og kan derfor godt spise f.eks. svinekød eller kød slagtet i Roms templer, *men* hvis 'de svage' primært jødekristne betragter dette som anstødeligt, så det truer de Kristustroendes fællesskab, må principperne falde. Paulus er enig i 'de stærkes' teori, men ikke i deres praksis. For som i enhver anden menneskelig sammenhæng er det at kunne spise sammen en forudsætning for at kunne leve sammen, hvilket jo netop er Paulus' mål (jf. også Paulus' formaninger om nadvermåltidet som fællesskabsmåltid i 1 Kor 11,17-34). Og det går ikke, at maden skiller.

Hvis ikke kostpraksisser er principielt afgørende for Paulus, hvad er det så? Hvad er 'det gode' for Paulus (jf. *to agathon* 14,16; 15,2 og *kalon* i 14,21)? Hvad er det, der holder Kristusbevægelsen, "Guds værk", sammen (14,20)? Svaret fletter sig ind forskellige steder i vv. 13-23: Det er *agapē*-kærligheden, der tager hensyn til den Kristustroende broder (14,15.21; jf. 12,9; 13,8-10), freden (*eirēnē*; 14,17.19), retfærdighed og glæde i Helligånden (14,17), den indbyrdes opbyggelse (*oikodomē*; 14,19; jf. 15,2) og

¹⁷ Citatet introduceres også med *pas*: "Vi skal jo *alle* (*pantes*) stå frem for Guds domstol" (14,10; jf. *hekastos* i v. 12).

¹⁸ Se Thorsteinsson 2010 med referencer til særligt Seneca, Musonius Rufus og Epiktet.

troen (*pistis*; 14,22-23). Det er således ikke bestemte kostpraksisser, der repræsenterer 'det gode' og 'det slette'/syndige, men "[a]lt, hvad der ikke er af tro, er synd" (14,23). For som Paulus lige har udtrykt det i en markant maksime: "Guds rige er ikke mad og drikke, men retfærdighed og fred og glæde i Helligånden" (14,17). Dermed tematiseres også her de forskellige holdninger og handlinger, der ifølge Paulus kan hhv. true og sikre fællesskabet i Kristusbevægelsen.

Formaning mod egoisme og for altruistisk fælleskab (15,1-6)

Paulus vender sig i det næste parænetiske afsnit særligt mod 'de stærke' fortrinsvis hedningekristne – blandt hvilke han dog regner sig selv, skønt han er jødekristen (jf. 1 Kor 9,21; Gal 1,13; 4,12). Igen drejer det sig om at definere, hvad der er 'det gode' (*to agathon*; 15,2). Det er at søge næstens gavn og opbygelse (ibid.). Som sikrende niveau under parænesen minder Paulus om, at Kristus i sin død blev forbillede for denne altruistiske, ikke-egoistiske orientering: "For heller ikke Kristus tænkte på sig selv ..." (15,3). Der er tale om en velkendt parænetisk brug af Jesu død som *exemplum*, som vi også finder i f.eks. Filipperbrevshymnen. Paulus skyder imidlertid ofte sig selv ind som mellemed, så der dannes en imitationskæde: De Kristustroende kan efterligne Kristus ved at se på Paulus (f.eks. 1 Kor 4,16; 11,1; Gal 4,12; Fil 4,17; se illustrationen i Larsen 2012, 109). Dette *imitatio Pauli*-motiv er imidlertid udeladt her, hvilket sikkert skyldes, at Paulus ikke er Romermenighedens 'fader' og derfor ikke kan formane dem som sine 'børn', sådan som han f.eks. havde gjort det med korintherne (1 Kor 4,14-16). Men det apokalyptiske værdiomvendingsperspektiv er det samme som i Filipperbrevshymnen og i Første Korintherbrev: 'De stærke' skal give afkald på deres højstatus for 'de svages' skyld. Det er Paulus' generelle konfliktlösingsstrategi.

Parænesen afsluttes højstemt med en bøn i liturgisk stil (med optativen *dōē*, 15,5). Bønnen gælder den enhed, som har været tematiseret i det forudgående. Gud skal give adressaterne "... at være besindede på samme måde over for hinanden (*to auto phronein en allēlois*)", så de lovpriser Gud "enigt" (*homothymadon*) og "med én mund" (*en heni stomati*; 15,5-6 i min oversættelse). Med disse to vers opsummeres ikke bare afsnittet, der begynder i 14,1, men også Paulus' budskab til romerne i brevet som helhed. Og der ledes hen til den følgende udvidede sammenfatning.

Sammenfatning (recapitulatio; 15,7-13)

Romerbrevets parænetiske hoveddel afsluttes med et florilegium, dvs. et kludetæppe af skriftcitater, der ligesom det foregående stykke rundes af med en bøn i optativ. I direkte forlængelse af 15,5-6 kan stykket i retoriske termer betragtes som en *recapitulatio*, dvs. en sammenfatning, ikke blot af parænesen i 14,1-15,6, men af brevet som helhed. Stykkets konkluderende karakter markeres med det emfatiske, foranstillede *Dio* ('Derfor'; jf. 1,24; 2,1; 4,22; 13,5) samt som nævnt med en *inclusio*, idet teksten nu vender tilbage til sammenhængen mellem horisontal og vertikal forsoning: "Derfor: Tag imod hinanden, ligesom Kristus har taget imod jer til Guds ære" (15,7). Parænesens 'dialogiske' niveau består i opfordringen til at tage imod hinanden, hvilket 'sikres' i Kristi forsonergerning. Hvad Kristi gerning består i, udfoldes i det sprogligt komplekse v. 8-9. Kristi gerning beskrives som en tjenergerning (*diakonos*), jf. det foregående om Kristus som tjenende forbillede for de Kristustroendes altruisme. Denne tjeneste har to sideordnede formål i forhold til hhv. jøder og hedninger, hvilket er markeret med to sideordnede finalinfinitiver (hhv. *bebaiōsai*, 'for at stadfæste' i v. 8 og *doxasai*, 'for at lovprise' i v. 9) og to sideordnede præpositionsforbindelser med *hyper* (hhv. *hyper alētheias theou*, 'for Guds sandfærdigheds skyld' i v. 8 og *hyper eleous*, 'for barmhjertighedens skyld' i v. 9). Vi kan derfor oversætte denne vigtige sætning på følgende måde:

For jeg siger, at Kristus er blevet omskærelsens tjener [1] for Guds sandfærdigheds skyld for at stadfæste løfterne til fædrene og [2] for at hedningerne kan lovprise Gud for [hans] barmhjertigheds skyld.¹⁹

Paulus betragter åbenbart i overordnet forstand Kristus som 'omskærelsens tjener' – men på to forskellige måder. 'Omskærelse' kan her forstås metonymisk, sådan at Paulus fremhæver Kristi tjeneste over for jøderne (det er jo dem, der er omskåret), ligesom han i 11,13-14 beskrev sit hedningeapostolat som i sidste ende møntet på at omvende jøderne. En sådan fremhævelse af jødisk status ligger i tråd med kap. 9-11, men står i modsætning til tendensen i 14,1-15,13, hvor Paulus ikke graduerer jødisk eller hedensk identitet, men stiller dem lige. Det er også pointen i det florilegium, som Paulus er ved at lægge op til. 'Omskærelse' må derfor sikkert her forstås som et metaforisk begreb. Det drejer sig om den åndelige omskærelse, som Paulus også omtalte i 2,29: "Jøde er man i det indre, og omskåret er den, som er det i sit hjerte, i Ånden, ikke efter bogstaven" (jf. Gal 6,15; Fil 3,3). Paulus gør her brug af sprog hentet fra profeternes forestilling om den kommende 'nye pagt', hvor Guds vilje (dvs. toraen) internaliseres i mennesker, så de spontant – eller rettere fordi de har noget af Guds ånd – lever retfærdige liv (jf. 2 Kor 11,25; 2 Kor 3,6; Jer 4,4; 31,33; Ez 36,26-27; Joel 3,1-2). Det er denne nye pagt, som ifølge Paulus indstiftes i Kristusbegivenheden, hvorved Kristus er blevet "omskærelsens tjener," dvs. den nye pagts tjener. Men – og dette er vigtigt – denne pagt er vel at mærke tilgængelig for både jøder og hedninger, som de to finalinfinitiver med *hyper*-præpositionsforbindelser angiver.

For jøder er pagten indstiftet "for Guds sandfærdigheds skyld for at stadfæste løfterne til fædrene". Den nye pagts evangelium er mao. ikke udtryk for, at Gud har vendt sit folk ryggen og brudt sine løfter. Tværtimod: Hvis Gud *ikke* havde sendt Kristus, ville han netop have handlet usandfærdigt og uretfærdigt i forhold til forjættelserne i den hellige skrift. Derfor er det "for Guds sandfærdigheds skyld", at alt det nye er sket. Paulus behandler her et *teodice*-problem, som har været et gennemgående tema i brevet (f.eks. 3,5; 9,6.14; 11,1). Han søger at forsvare Guds handlemåde (hvilket jo også er et forsvar for Paulus' eget virke, dvs. et '*Paulodice*-problem'). Som *recapitulatio* betragtet er det også knyttet til brevets hovedtese (*propositio*) i 1,16-17 (jf. 3,21.26) om, at Paulus' inkluderende evangelium er udtryk for Guds retfærdighed, dvs. Guds 'rette færd', hans legitime handlemåde, og at evangeliet er "for jøde, først, og for græker". Hvilke løfter til de jødiske 'fædre' er det så, Gud indfrier i den nye pagt (jf. 9,4)? I lyset af kap. 4 tænkes der vel særligt på Abrahamsforjættelsen – "Jeg gør dig til fader til mange folkeslag" (4,17; jf. 1 Mos 17,5) – samt på Abrahams tro, der gjorde ham retfærdig over for Gud (4,9; jf. 1 Mos 15,6). Med Kristus indfrier Gud således løftet til jøderne om, at hedningerne skal inkluderes i pagten, og det åbenbares – hvad der siden Abraham egentlig altid har været tilfældet, at det er troen, der gør retfærdig.

Kristi tjenestes anden side er indstiftet "for at hedningerne kan lovprise Gud for [hans] barmhjertigheds skyld". I forhold til hedningerne åbenbarer Kristusbegivenheden således en anden side af Guds retfærdighed, for han demonstrerer ikke blot sin "sandfærdighed", men viser også sin "barmhjertighed" ved generøst at inkludere hedninger i pagten. Gud inviterer hedninger ind, skønt han ikke har lovet *dem* noget. Dermed bliver 14,8-9 igen et stykke *recapitulatio* i forhold til hovedtesens tale om "for jøde, først, og for græker" (1,16) samt diskussionen om hedningernes status som indpodede, uægte grene på Guds oliventræ (11,13-24). Hedningerne er sideordnet jøderne, men skal huske, at de er i pagten på Guds nåde, og fordi Gud holder sine løfter til jøderne. At Kristusbegivenheden dermed også indfrier profeternes visioner om den universelle lovprisning af Gud, viser sig i det følgende florilegium (14,9b-12). Paulus løfter

¹⁹ DO1992s mere parafraserende oversættelse trækker i retning af en erstatningsteologisk tolkning: "Kristus er blevet tjener for de omskårne ..., *men* hedningerne skal lovprise Gud for hans barmhjertighed" (min kursivering). For en diskussion af oversættelsesmuligheder, se Jewett 2007, 890-94.

sig højt mht. retorisk patos og slutter som i 15,5 med en optativisk bøn (*plērōsai* 15,13). Skriftecitaterne skal underbygge Paulus' påstand om, at Kristusbegivenheden, skønt den tjener jøder og hedninger på forskellig måde, bringer jøder og hedninger sammen. Paulus har derfor – naturligvis, fristes man til at sige – fundet plads til et citat med nøgleordet *pas*: ”Lovpris Herren, alle (*panta*) folkeslag! Lovsyng ham alle (*pantes*) folk!” (Sal 116,1 LXX). Citaterne er hentet fra den jødiske bibels tre dele: toraen (5 Mos 32,43), profeterne (2 Sam 22,50; Es 11,1) og skrifterne (Sal 17,50 LXX; Sal 116,1 LXX), hvorved hele skriften indkaldes som vidne. Det er, som om Paulus er gået på jagt efter citater i Septuaginta med udtrykket *ethnos/ethnē*.²⁰ Og vi må ikke glemme, hvordan det sammenfattende stykke i 15,7-13 begyndte. Henvi-ningen til de hellige skrifter og Kristi forbillede tjener som et sikrende niveau under den dialogiske paræ- nese, som begyndte det hele: ”Derfor: Tag imod hinanden” (15,7). Paulus' *recapitulatio* understreger således, at det er den etniske konflikt og fællesskabet på tværs af etniske skel, som er den pragmatiske sammenhæng, hans teologi og parænesen skal forstås i. Den afsluttende bøn tematiserer i den forbindelse håbet, ligesom et håbstema afrundede parænesen i kap. 12-13. Paulus' parænesen skal nemlig bane vejen for det, der er Paulus' eget håb: at både jøder og hedninger i fred og glæde kan deltage sammen i den eskatologiske lovprisning af Gud (15,13; jf. v. 16).

Sammenfatning og udblik: At læse Romerbrevet 'bagfra'

Evangeliet var for Paulus en guddommelig konfliktløsningsmodel, som virkede både på et vertikalt, teo- logisk niveau og på et horisontalt, antropologisk niveau.²¹ Parænesen i Rom 14,1-15,13 er et vindue til de sociale konflikter, Paulus ville løse med sit evangelium. Her åbnes der for, hvad Paulus' tale om Guds retfærdighed i praksis betød i en multikulturel og multietnisk sammenhæng. Meget tyder i den forbindelse på, at Romerbrevet ligesom de øvrige Paulusbreve rummer en intervenserende dimension. For at bane vejen til Spanien måtte Paulus skabe en fælles platform i Rom, hvor der var indbyrdes mistro mellem en 'stærk', hedningekristent domineret majoritet og en 'svag', jøde kristent orienteret minoritet. I lyset af Galaterbrevet kan det forekomme overraskende, at Paulus ikke forsvarer 'de stærke' hedningekristnes position for til gengæld at irettesætte dem, der fulgte jøde kristen levevis. Han var jo selv principielt enig med 'de stærkes' teori om, at kostvaner skulle betragtes som teologiske *adiaphora*. Paulus tilbageholden- hed med at irettesætte de 'svage' har sikkert at gøre med hans dybe uenighed med 'de stærke' i deres ekskluderende praksis. Og som konfliktmægler var det et gennemgående træk hos Paulus, at han (i lyset af sin apokalyptiske værdiomvendingsteologi – og sikkert også hans strategiske egeninteresse) bad den stærke part om at give afkald på status.²² I Korinth drejede det sig om de socio-økonomisk velstillede (1 Kor 10,25-29; 11,17-34). I Galatien og i Rom handlede det om dominerende grupper med en særlig et- nisk-religiøs identitet. For Galatiens vedkommende synes jøde kristne judaister at have taget magten (Gal 2,14; 6,12), hvilket Paulus betragtede som en fare for hele hedningemissionens idé. Derfor svarede han

²⁰ For øvrige skriftecitater med *ethnos* se Rom 2,24; Es 52,5; Rom 4,17; Gen 17,5; Rom 10,19; 5 Mos 32,21.

²¹ Paulus betegnelse for konflikternes ophør er 'fred' (*eirēnē*). Evangeliet afstedkommer således 'fred' både i teologisk forstand ("fred med Gud"; 5,1) og i antropologisk forstand, hvilket gælder både psykologisk ('fred med sig selv'; jf. 8,6 ift. den før-kristnes konflikt med sig selv i 7,7-25) og socialt ("fred med alle menne- sker"; 12,18; jf. 14,19 og i det hele taget afsnittet i 14,1-15,13). Man bør naturligvis overveje, om der til det sociale også hører et politisk aspekt, for så vidt brevet er stilet til adressater i Rom, romerrigets magtcentrum, hvorfra kejseren ifølge den imperiale propaganda begunstigede den koloniserede verden med 'den romerske fred' (*pax romana*; jf. Elliott 2008).

²² Ad uviste veje nåede denne pointe også frem til Lukas, der, skønt han måske ikke kendte Paulus' breve, lod ham sige følgende i sin afskedstale til efeserne: "... man bør tage sig af de svage (*tōn asthenountōn*)" (ApG 20,35).

med en kristocentrisk teologi om et nyt pagtsfolk, som erstatter Israels plads, nemlig Kristusbevægelsen med dens medlemmer af både jødisk og ikke-jødisk etnisk herkomst (Gal 3,28). I Galaterbrevet er Paulus derfor på nippet til at sige, at toraen blot er en menneskelig konstruktion, for så vidt som den var et kompromis mellem Guds vilje og menneskers (Gal 3,19-22). I Sara/Hagar-allegorien i Gal 4,21-5,1 identificeres den jødiske tradition overraskende med Hagar, mens Sara repræsenterer de Kristustroende; og han afslutter brevet med at kalde de Kristustroende "Guds Israel" (6,16).

I Rom var situationen imidlertid på sin vis omvendt i forhold til i Galatien: En hedningekristent domineret gruppe optrådte triumferende over for Kristustroende, der fulgte jødiske rituelle praksisser. Hertil svarede Paulus ved at trække i retning af en teocentrisk teologi om to pagtsfolk (jøderne og de Kristustroende), ifølge hvilken han *ikke* identificerede Israel med de Kristustroende. De jødekristne tilhørte begge pagtsfolk, og stod således ikke tilbage i forhold til 'de stærke'. Paulus irettesætter derfor ikke de 'svage' for deres jødiske praksis, men appellerer til 'de stærke' hedninger om at huske på, at de står i taknemmelighedsgæld (11,28; 15,9.27-28; 16,4). I Romerbrevets første kapitler (1-8) ligger vægten ganske vist på hedningernes inklusion ('jøde, først, og græker'), men i kap. 9-11 understreges netop jødernes frelseshistoriske særstatus ('jøde, først, og græker'). I 14,1-15,13 samles de to tendenser: Selvom 'de stærke' har særlig brug for formaning, skal begge grupper tage imod hinanden, ligesom de begge på lige fod er blevet taget imod af Gud ('jøde, først, og græker'). Paulus var således hverken 'erstatningsteolog' eller 'to-pagtsteolog' (jf. Gaston 1987 og det 'radikale' Paulusperspektiv), men benyttede sig pragmatisk af flere teologiske tænkeformer med de fordele og ulemper, som de hver især rummede. Den apokalyptiske værdiomvendningsteologi går derimod igen i hans breve, ligesom håbet om, at jøder og ikke-jøder i kraft af evangeliet om Guds retfærdighed *alle* skulle kunne leve sammen i fred. Paulus var først og fremmest missionær og konfliktmægler. Det bliver klart, når vi læser Romerbrevet 'bagfra'.

LITTERATUR

- Barclay, John M.G. 2013. "Faith and Self-Detachment from Cultural Norms: A Study in Romans 14–15", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 104, 192-208.
- Donfried, Karl P. 1991. "A Short Note on Romans 16", *The Romans Debate*, 2. udg., red. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson), 44-52. 1. udg.: 1970.
- Elliott, Neil 2008. *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*, Paul in Critical Contexts (Minneapolis: Fortress).
- Engberg-Pedersen, Troels 2009. "'Everything is Clean' and 'Everything that is Not of Faith is Sin': The Logic of Pauline Casuistry in Romans 14.1–15.13", *Paul, Grace, and Freedom: Essays in Honour of John K. Riches*, red. Paul Middleton, Angus Paddison og Karen Wenell (London/New York: T&T Clark), 22-38.
- Esler, Philip F. 2003. *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter* (Minneapolis: Augsburg Fortress).
- Gaston, Lloyd 1987. *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia Press).
- Geertz, Clifford 1993. "Religion as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (London: Fontana Press), 87-125. 1. udg.: 1966.
- Hallböck, Geert 2010. *Det Nye Testamente – en lærebog* (Frederiksberg: Anis).
- Jewett, Robert 2007. *Romans: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress).

- Karris, Robert J. 1991. "Romans 14:1–15:3 and the Occasion of Romans", *The Romans Debate*, 2. udg., red. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson), 65-84. 1. udg.: 1973.
- Kennedy, George A. 1984. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Studies in Religion (Chapel Hill/London: University of North Carolina Press).
- Klein, Günter 1991. "Paul's Purpose in Writing the Epistle to the Romans", *The Romans Debate*, 2. udg., red. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson), 29-43. 1. udg.: 1969.
- Lampe, Peter 1989. *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:18, 2. udg. (Tübingen: J.C.B. Mohr).
- Larsen, Kasper Bro 2012. "Paulus' lovprisningstale til kærligheden (1 Kor 13) – et prisme i Første Korintherbrev", *Den store fortælling*, Festskrift til Geert Hallbäck, red. Søren Holst og Christina Pettersen (Frederiksberg: Anis), 103-18.
- Marxsen, Willy 1963. *Einleitung in Das Neue Testament: Eine Einführung in ihre Probleme* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn).
- Miner, Paul S. 1971. *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*, Studies in Biblical Theology 2:19 (London: S.C.M. Press).
- Nanos, Mark D. 1996. *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress).
- Patte, Daniel 1983. *Paul's Faith and the Power of the Gospel: A Structural Introduction to the Pauline Letters* (Philadelphia: Fortress).
- Rauer, Max 1923. *Die "Schwachen" in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen*, Biblische Studien 21:2-3 (Freiburg im Breisgau: Herder).
- Reasoner, Mark 1999. *The Strong and the Weak: Romans 14.1-15.13 in Context*, Society for New Testament Studies Monograph Series 103 (Cambridge: Cambridge University Press).
- Stendahl, Krister 1976. *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress). Dansk, forkortet udg.: *Paulus blandt jøder og hedninger*, Aros billigbøger (Aarhus: Aros, 1978).
- Stowers, Stanley K. 1994. *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (New Haven: Yale University Press).
- Thorsteinsson, Runar M. 2003. *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*, Coniectanea Biblica: New Testament Series 40 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International).
- 2010. "Stoicism as a Key to Pauline Ethics in Romans", *Stoicism in Early Christianity*, red. Tuomas Rasimus, Troels Engberg-Pedersen og Ismo Dunderberg (Peabody: Hendrickson), 15-38.
- Watson, Francis 1986. *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*, Society for New Testament Studies Monograph Series 56 (Cambridge: Cambridge University Press).

--- 2007. *Paul, Judaism and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, 2. udg. (Grand Rapids: Eerdmans). 1. udg.: 1986.

Wiefel, Wolfgang 1991. "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity", *The Romans Debate*, 2. udg., red. Karl P. Donfried (Peabody: Hendrickson), 85-101. 1. udg.: 1970.