

“Guds Israel” i Gal 6,16 og “hele Israel” i Rom 11,26

Til spørgsmålet om den kristne menighed som det sande Israel i Det Nye Testamente og den ældste kirke

Professor, dr.theol.

Mogens Müller, Københavns Universitet

Abstract: Earlier interpreters claimed two possibilities with respect to the expression “God’s Israel” in Galatians 6,16: Either it was the Christians irrespective of their ethnical descendance, or it was the Jewish Christians. In the later years a third possibility has made its appearance, namely that it is the real Israel which Paul then has not forgotten and the destiny of which he returns to in Romans 9-11. This article argues that only the first solution corresponds to Paul’s thinking where nobody reach salvation without a faith in Christ working through love. Thus there is only one candidate to the title “God’s Israel” and that is the church.

Keywords: Paul – God’s Israel – The true Israel – Galatians – Romans – New Covenant – Salvation history.

1. Indledning: Israel i Det Nye Testamente

I spørgsmålet om, hvem Paulus i Galaterbrevet sigter til med betegnelsen “Guds Israel” i sit afsluttende ønske om fred og barmhjertighed, har fortolkerne ned gennem tiderne delt sig i to hovedgrupper. Således kunne Heinrich Schlier endnu i sin kommentar fra 1949 nøjes med at nævne to forståelsesmuligheder: Ifølge den første er det det kristne gudsfolk uanset etnisk herkomst, ifølge den anden er det de jødekristne.¹ Schlier kunne derudover uden videre fastslå: Guds

1. Se Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965 [1949]), 283, hvor han blandt fortalerne for den første forståelse i note 2 bl.a. opregner Chrysostomos, Theodoret, Luther, Calvin, Lightfoot, Lagrange, Oepke, Kuss og Nils Alstrup Dahl, *Das Volk Gottes*, 1941, 210, 212-213. Desuden kan nævnes L.J. Koch, *Fortolkning til Galaterbrevet* (København: Lohses Forlag 1958), 172-173, og Niels Hyldahl, *Galaterbrevet fortolket* (København: Det danske Bibelselskab 1982), 95-96. For den anden forståelse anføres i n. 3 bl.a. Estius, de Wette, Zahn, Burton [øjensynlig med urette] og G. Schenk, “Was bedeutet ‘Israel Gottes?’”, *Judaica* 5 (1949), 81-94; 6 (1950), 170-190 – sidstnævnte er et gen-

Israel står i modsætning til det Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, Israel efter kødet, som der tales om i 1 Kor 10,18 (DO 92: “Israels folk”; DO 48: “det kødelige Israel”). Siden er der peget på en tredje forståelsesmulighed, nemlig at “Guds Israel” er det faktiske Israel, som Paulus således ikke glemmer, selv om han først i Rom 9-11 udfolder sin forestilling om, hvordan Guds fred og barmhjertighed vil ytre sig over for dette folk.²

Således er det også blevet hævdet, at Justin er den ældste kendte forfatter, der identificerer kirken med Israel.³ Det sker i så fald i *Dialog med jøden Tryfon* fra omkring 160, hvor det i 11,5 hedder:

Det sande, åndelige israelitiske folk, efterkommerne efter Juda, Jakob, Isak og Abraham (Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινόν, πνευματικόν, καὶ Ἰουδα γένος καὶ Ἰακώβ καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἀβραάμ) – ham, der “i uomskåret tilstand” på grund af sin “tro” modtog vidnesbyrd fra Gud, blev “velsignet” og kaldt “fader til mange folkeslag” – det er os, som ved den korsfæstede Kristus er blevet ført til Gud.⁴

Siden hedder det tilsvarende i 135,3:

Som Skriften kalder Kristus for Israel og Jakob, sådan er også vi, der er “hugget løs” af Kristi skød, den sande israelitiske slægt eller race (Ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινόν ἔσμεν γένος).⁵

svar til Dahl i samme hefte, 161-170. En nyere repræsentant er Michael Bachmann, “Verus Israel: Ein Vorschlag zu einer ‘mengentheoretischen’ Neubeschreibung der betreffenden paulinischen Terminologie”, *NTS* 48 (2002), 500-512; “Bemerkungen zur Auslegung zweier Genitivverbindungen des Galaterbriefs: ‘Werke des Gesetzes’ (Gal 2,16 u.ö.) und ‘Israel Gottes’ (Gal 6,16)”, *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situirung und zur Theologie des Paulus-Schreibens*, red. Michael Bachmann & Bernd Kollmann, BThSt 106 (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2010), 95-118; begge artikler optrykt i Bachmann, *Von Paulus zur Apokalypse – und weiter. Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zum Neuen Testament*, NTOA/SUNT 91 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011), 79-91; 277-295.

2. Således Franz Mussner, *Der Galaterbrief*, HThKNT 9 (Freiburg: Herder 1974, ³1977), 416-417.

3. Således Mussner 1977, 417, der henviser til Peter Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, SNTSMS 10 (Cambridge: Cambridge University Press 1969), 9-14. Siden også f.eks. Bachmann (2002), 90.

4. Citeret efter *Justins Dialog med jøden Tryfon*. Oversat med indledning og noter af Jørgen Ledet Christiansen, Niels Hyldahl og Mogens Müller, Antikken og Kristendommen 10 (København: ANIS 2012), 51. Jf. 123,7.

5. Oversættelsen af 135,3 er Gitte Buch-Hansens “reviderede”. Gitte Buch-Hansen (“Arvingerne. Rom 9-11 som kognitiv terapi for sammenbragte familier”, *Pau-lusevangeliet. Nye perspektiver på Romerbrevet*, red. Kasper Bro Larsen & Troels Engberg-Pedersen (København: ANIS 2015), 235) har således påpeget, “hvorledes den danske oversættelse i sig selv synes at være blevet fanget ind af Justins spiritua-

Ifølge forståelsen bag denne “reviderede” oversættelse bliver Kristus fremstillet som en ny begyndelse på en sådan måde, at de kristne bliver “et nyt og tredje *ethnos* – eller “race” – ved siden af jøderne og grækerne”.⁶ De kristne har således alene en “forhistorie” i Skriftens udsagn om dem. “Historisk” har den “sande israelitiske slægt eller race” derfor ifølge Justin ikke eksisteret forud for Kristus. I hvert fald er det klart, at Israel som frelseshistorisk størrelse har skiftet subjekt: Det sande Israel⁷ er den kirke, der eksisterer i kraft af troen på Jesus som Kristus. Derfor omfatter betegnelsen lige fuldt, om ikke ligefrem først og fremmest, Kristus-troende af ikke-jødisk herkomst. Det er et synspunkt, som Justin gennemfører så konsekvent, at han også kan hævde, at der ligefrem “findes *to* afkom for Juda og *to* folk, ligesom der findes *to* huse for Jakob, det ene født af kød og blod, det andet af tro og ånd” (135,6).⁸

liserende eksegese. Også oversættelsen *metaforiserer* og *ignorerer* den patrilineære genealogi, der ligger gemt i denne passage; *genos* bliver f.eks. slet ikke oversat”.

6. Tanken om kirken som en tredje race, der hverken er jøder eller hedninger, forudsætter jomfrufødslen som det, der løfter Kristus ud af det jødiske folk. Den optræder i Ny Testamente alene i Lukasskrifterne, hvor Jesu stamtavle derfor også i Luk 3,38 føres tilbage til Adam, søn af Gud. Se Gitte Buch-Hansen, “The Politics of Beginnings – Cosmology, Christology and Covenant: Gospel Openings Reconsidered in the Light of Paul’s Pneumatology”, *Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark*, red. Eve-Marie Becker m.fl. BZNW 199 (Berlin: De Gruyter 2014), 213-242 (238): “Luke’s Christ is neither of David’s semen nor of Abraham’s seed; from the very beginning, he is God’s uniquely begotten Son”. Judith Lieu (*Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century* (Edinburgh: T. & T. Clark 1996), 136) har derfor ikke ret i at hævde: “This concentration on the church as Israel means that Justin does not join the movement among his contemporaries in calling Christians ‘the third race’, which would obscure the claim to be taking the place of Israel as the people of God’s election”. Således har det andet “hus” for Jakob, der i 136,6 siges at være født af tro og ånd, også først sin begyndelse i Kristus. Siden finder vi tanken om kirken som en tredje “race” i Diognetbrevet 1,1, der taler om “denne nye slægt”, og i Aristides’ *Apologi* 2,1, hvor det hedder: ὄτι τρία γένη εἰσιν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ, hvorefter han opregner dem, der tilbyder guder, jøderne og de kristne.

7. Selv i Marcel Simon, *Venus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’Empire Romain* (Paris: E. de Boccard 1948) har jeg ikke kunnet finde belæg for brugen af betegnelsen “det sande Israel” hos kristne forfattere i de første århundreder. For forestillingens eksistens også i jødisk “sektærisk” litteratur; se Richardson (1969), 217-228.

8. Se hertil Lieu (1996), 136-140. Siden, hos Euseb af Cæsarea, bliver “jøderne” ligefrem en parentes mellem hebræerne og de kristne. Således kan Euseb i kraft af sin Logos-kristologi i sin *Kirkehistorie* I 4,6 ligefrem erklære, at alle de, der fra Abraham og tilbage til det første menneske “havde godt vidnesbyrd for deres retfærdighed, var kristne af gavn om ikke af navn”. Oversættelse efter *Euseb, Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*. Oversættelse og indledninger ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen, Antikken og Kristendommen 8 (Køben-

Spørgsmålet er imidlertid, om denne forståelse kan føres tilbage til Det Nye Testamente og her til denne skriftsamplings ældste bestanddel, Paulus’ breve. I hans uomtvistede breve optræder navnet Israel seksten gange, de elleve i Rom 9-11. En række af stederne taler utvetydigt om det historiske Israel i betydningen “det jødiske folk”, eller “Israel efter kødet”, som det altså ligefrem hedder i 1 Kor 10,18. Det gælder Rom 9,6a.27.31; 10,19.21; 11,2.7.9 I 11,25 sker der imidlertid en spaltning, så der fremkommer to slags Israel. Det sker, når det siges, at “der hviler en forhærdelse over en del af Israel”, nemlig indtil folkeslagernes fylde (πλήρωμα: DO 92 “hedningerne fuldtalligt”) kommer ind”. “Så – som det hedder videre i v. 26 – skal hele Israel frelses”. Men er πᾶς Ἰσραὴλ her virkelig samtlige jøder, eller skal ud-sagnet forstås ud fra 9,6b: οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ? For er det sidste tilfældet, åbner det for den mulighed, at Paulus i forlængelse af den rest-tanke, som han også henviser til i Rom 11,4, her ikke mener samtlige jøder i fortid, nutid og fremtid.

For når Paulus taler om det andet Israel, det der ikke er Israel efter kødet, sker det på en sådan måde, at det konstituerende bliver den sande lydighed mod Guds vilje, som alene er mulig på den nye pagts betingelser. Her gælder det summen af de tre “maksimer” i Gal 5,6; 6,15 og 1 Kor 7,19, hvor det, det i modsætning til omskærelse eller forhud kommer an på, siges at være “tro, virksom i kærlighed”, “ny skabelse” og “lydighed mod Guds bud”. Det fremgår også af talen om den sande jøde i Rom 2,28-29: “Jøde er man i det indre, og omskåret er den, som er det i sit hjerte, i Ånden, ikke efter bogstaven. Hans ros kommer fra Gud, ikke fra mennesker”. Derfor går svaret på spørgsmålet i 3,1 om, hvilket fortrin jøden så har, eller hvad omskærelsen gavner, da også ud på, at dette fortrin i virkeligheden alene er et forspring.¹⁰ For grundlæggende er der ingen forskel; både jøde og græker falder ind under anklagen for at være under synd (se Rom 3,9). At fortrinnet således alene er et forspring, kommer desuden allerede til orde i “tesen” i Rom 1,16 om evangeliet som “Guds kraft til frelse for enhver, som tror, både for jøde, først (, og for græker”. På den anden side er det rigtigt at fastholde, at Paulus’ “projekt” er jødisk, selv om det samtidig må fastslås, at han undervejs definerer den sande jødedom som Kristus-tro.

Det gælder også, når Paulus i Rom 9-11 øjensynlig skriver sig til klarhed over, hvordan Gud holder sine frelsesløfter til Israel. For Bent

havn: ANIS 2011). Jf. hertil Mogens Müller, “Den sande gudsdyrkelses oprindelse – en skitse”, *DTT* 70 (2007; FS Bodil Ejrnæs), 83-92 (90-92).

9. Forekomsten i Rom 10,1 er tekstkritisk usikker.

10. Jf. hertil Kresten Drejergaard, “Jødernes fortrin. En undersøgelse af Rom 3,1-9”, *DTT* 35 (1973), 81-101.

Noack havde ret i, at "Paulus får løsningen givet, mens han kæmper med problemet, hemmeligheden åbenbares for ham i selve den stund, da han dikterer den anden halvdel af kap. 11, vv. 13-36".¹¹ Også den omstændighed peger på, at Paulus' "løsning" i slutningen af Rom 11 modsiger hans udpræget negative holdning til Israel efter kødet, "jødedommen", i 1 Thess 2,14-16 og i Galaterbrevet. Således tolker han først nu sin gerning som hedningeapostlen som jødemission i den forstand, at hedningernes tro på Kristus skal "ægge" jøderne "til misundelse" (vv. 11 og 14: παραζηλώω), idet dog succeskriteriet i første omgang blot er "at frelse nogle af dem" (v. 14).

Når Paulus således i 10,2 giver sine medjøder det vidnesbyrd, at de har nidkærhed for Gud, men uden forstand (jf. 9,30-32), så kan han dermed alene mene et udsnit af dem, ikke alle af jødisk herkomst. Eller sagt på en anden måde: Apostlen tænker ganske åbenbart udelukkende på dem, der som han selv ikke blot har noget at stole på i det ydre, nemlig delagtighed i folket, men desuden faktisk er uangribelige i lovretfærdighed (se Fil 3,4-6). I slutningen af Rom 11 når han ligefrem til at tolke sin apostelgerning blandt folkeslagene som Guds "omvej" til jødernes frelse. Man kan overveje, om Paulus har fundet anledning til denne "udvej" af sit dilemma i 5 Mos 32,21, som han citerer i Rom 10,19, og hvor det samme verbum, παραζηλώω, optræder i Moses-udsagnet: "Jeg vil ægge jeres vrede mod noget, der ikke er et folk, vække jeres trods mod et uforstandigt folk",¹² idet det i v. 20 følges op af Es 65,1, hvor profeten lader Gud erklære: "Jeg var at finde for dem, der ikke søgte mig, jeg viste mig for dem, der ikke spurgte efter mig". Som "hedningernes fylde (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν)" ikke betyder alle hedninger overhovedet, men de udvalgte, må πῦς Ἰσραήλ tilsvarende gælde en udvalgt del, nemlig dem, der er nidkære uden forstand (10,2-3).

Forstår man Paulus' "løsning" som en, han kæmper sig frem til i Rom 9-11 og først finder i slutningen af kap. 11, udelukker det en forståelse af 1 Thess 2,14-16, der harmoniserende tolker dette sted ud fra den altså først senere åbenbarede hemmelighed.¹³ Paulus' breve er også udtryk for en teologisk erkendelsesproces, hvor der undervejs

11. Bent Noack, "Romerbrevets hovedsag og tilgift", i samme, *Fra det exegetiske værksted. Artikler og notater*, red. Sigfred Pedersen (København: Gad 1992), 96-108 (107) (engelsk original fra 1965 i mindeskrift til Johannes Munck, *SrTh* 19 (1965), 155-166).

12. Verbet optræder i NT, foruden i Rom 10,19; 11,11.14, kun i 1 Kor 10,22. Også i LXX er det sjældent med kun otte forekomster, hvoraf de to altså er i 5 Mos 32,21.

13. Se Niels Hyldahl, "Jesus og jøderne ifølge 2 Tess 2,14-16", *SEÅ* 37-38 (1972-73; FS Harald Riesenfeld), 238-254, der bl.a. er et opgør med Johannes Muncks harmoniserende tolkning i *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11*, Acta Juridica 28,3 (Århus/København: Universitetsforlaget/Munksgaard 1956), 51-

sker nybrud. Det er f.eks. tilfældet i synet på loven, der skifter fra at være stærkt negativt i Galaterbrevet til at blive mere positivt i 2 Korintherbrev og Romerbrevet.¹⁴ For Paulus blev frelsen af “hele Israel” ifølge hans nye indsiget til en af de begivenheder, der ville blive udløst ved udløbet af den termin, der i Mark 13,10 – måske under indflydelse af Paulus – sættes i udsagnet: “Først skal evangeliet prædikkes for alle folkeslag”, hvad der i genskrivningen i Matt 24,14 bliver til: “Og dette evangelium om Riget skal prædikkes i hele verden som vidnesbyrd for alle folkeslag, og så skal enden komme”. Her nævnes der imidlertid intet om en ny situation for Israel ved denne lejlighed.

Så Paulus’ håb i Rom 11 er ikke alene enestående i de breve, der stammer fra hans pen, men desuden i det øvrige Nye Testamente. Det hører her med til billedet, at jødedommen på Romerbrevets affattelsestid i 55 stadig er “intakt” med templet i behold. Man skal ikke se bort fra, at udgangen på det jødiske oprør med erobringen af Jerusalem og templets ødelæggelse i 70 har kaldt på en tolkning af disse begivenheder som Guds straffedom,¹⁵ og for kristnes vedkommende har det været nærliggende at lade årsagen være jødernes afvisning og henrettelse af deres messias.¹⁶ I Ny Testamente er det endnu ikke udviklet til tanken om en straf over alle jøder til alle tider,¹⁷ og talen om jøderne eller israelitterne som “gudsmordere” er ikke bevidnet før end hos Meliton fra Sardes i hans *Om Påsken* fra omkring 160-170.¹⁸

Hvad vi imidlertid kan iagttage i resten af Det Nye Testamente, er, at jøderne som et særligt folk mere og mere tydeligt bliver skrevet ud af frelsens historie. Mens forfatteren til Markusevangeliet nok kender

53. Desuden Hyldahl, *Kommentar til Paulus’ breve til Thessalonika* (København: ANIS 2003), 83-89.

14. Således f.eks. Hans Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, FRLANT 119 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 31982). Siden bl.a. også Henrik Tronier, “Loven og dæmonmagterne ifølge Galaterbrevet – en hermeneutisk forklaring”, *Tro og historie*, red. Lone Fatum og Mogens Müller, FBE 7 (København: Museum Tusulanum 1996; FS Niels Hyldahl), 264-284, især 281-182; jf. samme, “Den kosmiske dualisme og Paulus’ konstruktion af loven. Galaterbrevet kap. 3-4”, *Læsninger i Galaterbrevet*, red. Lone Fatum (København: Fremad 2001), 97-130.

15. Se f.eks. Fjerde Ezrabog.

16. Hvor dette højt indirekte kommer til udtryk i Det Nye Testamente, siges det ligeud i Eusebs *Kirkehistorie* III 7.

17. Således skal folkets råb: “Lad hans blod komme over os og vore børn” i Matt 27,25 heller ikke forstås i den betydning. Sætningen, der på græsk er konstrueret uden verbum, skal udtrykke, at de tilstedeværende sammen med deres familier tager ansvaret for dødsdommen.

18. Dansk oversættelse ved Søren Giversen i *Alle vort livs mysterier. Oldkirkelige prædikener i oversættelse*, red. Anna Maria Aagaard og med indledning af Christian Thodberg (København: ANIS 1992), 32-62. Det “kriminelle” udsagn optræder i *Om Påsken* 96: “Gud er blevet myrdet” (ὁ θεὸς πεφόνευται).

til, at jøderne kunne have en førsteplads, når det gjaldt forkyndelsen af evangeliet – jf. 7,27 – udvikler forfatteren til Matthæusevangeliet en forestilling om et nyt folk, der også kommer til at bestå af ikke-jøder, idet dets identitetsmarkør ikke er etnisk afstamning, men alene Kristus-troen og dens frugter. Det bliver helt tydeligt i dette skrifs gengivelse af kommentarerne til lignelsen om de onde vinbønder (Matt 21,33-39) i vv. 40-44, hvor det efter Jesu henvisning til citatet fra Sl 118,22-23 om stenen, som bygmestrene vragede, hedder (21,43): “Derfor siger jeg jer: Guds rige skal tages fra jer og gives til et folk, der bærer dets frugter” (ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς). Hermed følges der op på den tankegang, der er grundlæggende i dette skrift, nemlig at adgang til frelsen alene er åben for dem, der gør Jesu himmelske faders vilje (Matt 7,21; 12,50; jf. også Johannes Døbers prædiken i 3,7-10).¹⁹ Så når Herrens engel i begyndelsen af Matthæusevangeliet (1,21) begrundet sin befaling til Josef om at give Marias søn navnet Jesus: “For han skal frelse sit folk fra deres synder”, anvendes ganske vist glosen λαός, der i bibelsk sprogbrug gennemgående er reserveret Israel; alligevel må der være tænkt på det nye gudsfolk, det folk, der i 21,43 betegnes ἔθνος. For den befrielse “fra deres synder”, der er tale om, er først mulig ved den udgydelse af Jesu blod εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (26,28), som også betyder indstiftelsen af den nye pagt.

Denne bliver også omdrejningspunktet i Hebræerbrevet, hvor det lige ud konstateres, at ved at tale om en ny pagt i Jer 31,31-34 har Gud gjort den tidligere forældet, “men det, der er gjort forældet og er gammelt, er nær ved at forsvinde” (Hebr 8,13).²⁰ Her er ikke plads til noget parløb mellem to pagter. Og når Jakobsbrevet henvender sig til de tolv stammer, der lever spredt blandt andre folkeslag, betegner det dermed forskelsløst hele kirken og ikke kun jødekristne. Her ser billedet helt anderledes ud i Johannes’ Åbenbaring, hvor de 144.000 frelste fra hver af de tolv stammer tydeligt skilles fra dens store skare, som ingen kunne tælle, “af alle folkeslag og stammer” (Åb 7,4-8 og 9). Det har i øvrigt været drøftet, hvem forfatteren til dette skrift sigter til med sit angreb på nogle, der siger om sig selv, at de er jøder og ikke er det, men er Satans synagoge. Det sker såvel i 2,9 i brevet til

19. Bemærkelsesværdigt nok rettes domsforkyndelsen i Matthæusevangeliet gennemgående “indad” mod dem, der nok vil være med, men ikke bærer den nødvendige frugt.

20. Jf. Hans-Friedrich Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991), 447, der forklarer: “Das gehört also dem Bereich des Irdisch-Vergänglichen an”. At det, som det videre hedder i note 69, er en “Qualitätsurteil, schliesst also nicht einen zeitlichen Aspekt in sich, und zwar weder im Sinne der bevorstehende Katastrophe des Tempels in Jerusalem noch in dem Sinne, dass ἐγγύς auf die Zeit zu beziehen ist, in der jene Prophezeiung an Jeremia erging”.

menigheden i Smyrna som i 3,9 i brevet til menigheden i Filadelfia. Hvis “jøde” opfattes som en hædersbetegnelse, hvad der ligger lige for i denne stærkt jødekrystne apokalypse, kan det være “rigtige” jøder, som ved ikke at ville bekende sig til Kristus viser, at de ikke er “sande jøder” og derfor heller ikke tilhører Herrens synagoge (jf. 4 Mos 16,3; 31,16), men derimod Satans (jf. Joh 8,44).²¹ Prædikateret “jøde” er dog også blevet forstået som et, nogle hedningekrystne overtog for derved at undgå forfølgelse og martyrium. Dette kan “rigtige” jøder imidlertid alene fordømme.²²

I Johannesevangeliet optræder “jøderne” gennemgående som Jesu modstandere og repræsentanter for den synagoge, der udelukker dem, som bekender Jesus som Kristus (Joh 9,22; 12,42 og 16,2). I deres fjendskab mod Jesus viser de, at de har Djævelen til fader; dette evangeliums jøder kan således ikke høre Guds ord, fordi de ikke er af Gud (se 8,43-47). Selv om frelsen rigtig nok udgår fra Israel (4,22), imødeser denne forfatter en tid, som vel er hans egen, hvor Gud, der selv er ånd, ikke tilbedes på et bestemt sted, men i Ånd og sandhed (4,23-24). Det levner ikke plads til etniske skel.

I Lukasskrifterne ser billedet umiddelbart anderledes ud. For forfatteren til dette dobbeltværk har ligefrem gjort det til en væsentlig del af sit projekt at beskrive den krystne menigheds exodus af jødedommen på en sådan måde, at den ikke alene tager arven med sig, men også indskrives sig som eneste sande arving til den del af frelseshistorien, der ledte frem til Jesu optræden. Ganske vist sker udgangen trinvis: Jøderne får en frist til at besinde sig, da det var af uvidenhed, at de slog Jesus ihjel (se ApG 3,17; jf. 1 Kor 3,8).

Derfor begyndte missionsvirksomheden ifølge Apostlenes Gerninger også inden for Israel. Samtidig med, at det ser ud til, at de tolv apostle alene er sendt til Israel, bliver Peter den, der endeligt overskrider grænsen til ikke-jøderne. Her bliver stafetten imidlertid straks overtaget af den Saulus, der som hedningemissionær bliver Paulus. Ganske vist begynder Paulus som regel sin virksomhed på et nyt sted i den lokale jødiske menighed for først efter at været blevet afvist af sine landsmænd at vende sig til de ikke-jøder, der til gengæld modtager evangeliet. Fristen for jøderne synes at være udløbet med Paulus’

21. Således Holger Mosbech, *Johannes’ Aabenbaring. Indledet og forklaret* (København: Gyldendal 1943), 39-40. Desuden Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) ²1953 [1926]), 24: “‘Jude’ ist auch für den Christen Ehrensname. Der Christ ist der wahre ‘Jude’ (Rm 2,18; Gal 6,15f).”

22. Således Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16a (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1974), 61: “In den Augen der wirklichen Juden dürfte es sich um ‘Gottesfürchtige’ gehandelt haben, ursprüngliche Christen, die sich vor der drohenden Verfolgung mit Erfolg im Schatten der Synagoge zu bergen versuchten”.

virksomhed i Rom. For efter også her at være blevet afvist af jøderne lader forfatteren til Apostlenes Gerninger sin Paulus gøre endeligt op med sine landsmænd ved at anføre ordene fra Es 6,9-10 om folkets forhærdelse, det citat, som forfatteren til Matthæusevangeliet anfører som begrundelse for, at Jesus taler i lignelser (Matt 13,13-14). Paulus' afsluttende besked til jøderne lyder i forlængelse heraf (ApG 28,28): "Derfor skal I vide, at denne frelse fra Gud er sendt til hedningerne; og de skal høre!"

Nogenlunde samtidig med Lukasskrifterne besvarer Barnabasbrevet, som kan formodes at stamme fra 130'erne, spørgsmålet på helt sin egen måde. For i dette skrift optræder der overhovedet kun én pagt, da den, der skulle have været sluttet på Sinaj, ikke blev det, da Moses i vrede over folkets afgudsdyrkelse knuste Herrens pagts tavler (se Barn 14). At han siden fik et nyt sæt, ved denne forfatter ikke noget om. Så alt det, der står skrevet, sigter mod det "nye folk" (ὁ λαὸς ὁ καινός), som Jesus Kristus skabte i kraft af sin "nye lov" (καινὸς νόμος τοῦ κυρίου, se Barn 5,7; 7,5 og 2,6) og ved at skænke dem syndernes forladelse; for derved "blev vi nye (καινοί), idet vi atter blev skabt fra grunden af" (Barn 16,8; jf. Diog 1,1).

2. Det nye fortrænger det gamle

Selv om denne udvikling i synet på Israels plads i frelsens historie først er bevidnet i skrifter, der stammer fra efter år 70, er spørgsmålet, om betegnelsen *som religios terminus* ikke også allerede hos Paulus er bestemt af den grundlæggende identitetsmarkør for det nye gudsfolk, nemlig den opfyldelse af Guds vilje, som først er mulig gjort i kraft af indstiftelsen af den nye pagt. For den nye pagts særlige kendetegn er tilstedeværelsen af den ånd, som skænkes i dåben og udfolder sig i en virkeliggørelse af det nye liv. Indholdet af denne nye pagt, som Paulus i 2 Kor 3,6 ligefrem kalder sig en tjener for (ganske vist i *pluralis maiestatis*: διακόνους καινῆς διαθήκης), kommer eksemplarisk klart til udtryk i de tre allerede nævnte "maksimer" i Gal 5,6; 6,15 og 1 Kor 7,19.

At denne nye pagt afløser den gamle, fremgår af den måde, Paulus i samme kapitel fortsætter med at tale om, at ligesom Moses tildækkede sit ansigt, så Israels sønner ikke så afslutningen på det, der gik til grunde, men fik deres tanker forhærdet, således ligger indtil denne dag dog det samme dække over oplæsningen af den gamle pagt (ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης), fordi det alene kan fjernes i Kristus. "Den gamle pagt" er selvfølgelig her ikke en betegnelse for

Det Gamle Testamente, men for den lov, som er “bogstav” (γράμμα). Der er ikke langt fra denne tale til udsagnet i Hebr 8,13 om, at den nye pagt har gjort den tidligere forældet, så den er nær ved at forsvinde. Denne pagts gyldighedsperiode er nemlig *de facto* forbi med Kristi død, men det erkender jøderne ikke, fordi dækket i form af forhærdelse for dem fortsat er en realitet. Tidsdimensionen tilføjes således en rumdimension. Hvor den nye pagt ikke hersker, er den gamle der fortsat. Hvor åndens tjenestes herlighed ikke råder, dér er fordømmelsens tjeneste fortsat ved magt.

Det ligger i lige forlængelse af en række steder i Paulus’ breve, der udnævner de kristne til det nye gudsfolk, som er konstitueret gennem retfærdigheden af tro. Således taler han i Fil 3,3 om de Kristus-troende som de omskårne, der tjener ved Guds ånd og har deres stolthed i Kristus Jesus i stedet for i noget ydre (v. 3). Det kunne Paulus i givet fald ellers have om nogen; men alt det regner han nu for “skarn” i forhold til den retfærdighed, der fås ved troen på Kristus, retfærdigheden fra Gud grundet på troen (se vv. 8-9).

Siden, i Romerbrevet 9-11, i udredningen om pålideligheden af Guds løfter til Israel, hævder Paulus, som vi allerede har anført ovenfor, at “det er ikke alle, der kommer fra Israel, det er Israel, og det er heller ikke alle Abrahams efterkommere, der er hans børn ... det er ikke hans kødelige børn, der er Guds børn, men det er de børn, som løftet handler om, der regnes for hans efterkommere” (9,7-8). Og at forjættelsens børn ikke behøver fysisk at være efterkommere af Abraham, det slog Paulus fast i den allegoriske udlægning af Hagar-Sara-historien i Gal 4,21-31. Det, der konstituerer slægtskab med Abraham, er delagtigheden i Abrahams tro (se Gal 3,6-14; Rom 4,1-25), hvad der manifesterer sig i, at man gør Abrahams gerninger (Joh 8,39; jf. desuden Johannes Døbers prædiken i Matt 3,9; Luk 3,8).

Gitte Buch-Hansen har i denne sammenhæng vist det frugtbare i at operere med antikkens forestillinger om to genealogikriterier, nemlig dels det strenge patrilineære, der strikte går på afstamningen, dels det fleksible, der bygger på anerkendelsen, og som kunne finde udtryk i adoptionen.²³ Således skulle et barn for at få del i sociale og politiske rettigheder efter romersk skik formelt accepteres af den mand, som først derved blev dets *pater*. Det fleksible kriterium kunne på denne måde overtrumfe det patrilineære. Som Paulus nu fremstiller det i Rom 9-11, opfylder jøderne det første, men ikke det andet, mens det omvendte er tilfældet for de hedningekristnes vedkommende. Genem billedet af oliventræet i 11,17-24 anskueliggør Paulus imidlertid,

23. Se Buch-Hansen (2015), 216-226, men også forarbejdet “Paulus i Aristoteles’ hønsegård. Dåb og genealogi i Galaterbrevet”, *DTT* 77 (2014), 9-26.

hvorledes også de hedningekristne gennem modtagelsen i dåben af Kristi ånd også opfylder det første, genealogiske kriterium om patrilinearitet. Gennem ånden får de på linje med Kristus-troende jøder status som sønner (ὀιοθεσία; se Rom 8,14-17). Mens billedet med de afhuggede ædle grene, der i givet fald igen kan indpodes, åbner for en fremtid for dem af Israel, som er Israel, lægger inddragelsen af Es 11,1 i Rom 15,12 op til en kristocentrisk fortolkning af oliventræet (jf. Es 11,33-34), hvor kun roden af det gamle Israel lades tilbage, således at Kristus 'skyder' direkte fra roden. Men spørgsmålet er, om brugen af Es 11,1 i Rom 15,12 er forenelig med udredningen om oliventræet og grenene i 11,17-24,²⁴ eller om Paulus i kap. 15 faktisk igen har forladt den position, han kæmpede sig frem til i 9-11.

3. Åndens frugter

Det er med andre ord ikke lovens kendetegn i det ydre, der betyder noget, men tilstedeværelsen af Åndens frugter (se Gal 5,22-25), der er det afgørende. Ånden formår ved sin skabende kraft at udvirke det, som ingen lov kan. Derfor er det fristende med Troels Engberg-Pedersen at forstå κατά i fortsættelsen til opregningen af troens frugter i Gal 5,23b: κατά τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος i betydningen "om" eller "vedrørende" og ikke som i den almindelige oversættelsestradition som "imod": Loven handler ikke om Åndens frugter forstået som de holdninger, Ånden afføder, "Loven kan slet ikke tilvejebringe holdninger".²⁵ Det er også baggrunden for, at Paulus i Gal 3,21-22 kan erklære: "Var der blevet givet en lov, som kunne gøre levende, så ville retfærdigheden også komme af loven. Men Skriften har indesluttet alt under synd, for at løftet ved tro på Jesus Kristus kunne gives dem, der tror" (jf. 2,21: "Hvis der kan opnås retfærdighed ved loven, er Kristus jo død til ingen nytte").

Fordi der således alene er én og kun én vej til frelse, nemlig delagtigheden i den ånd, som den opstandne Kristus skænker sine troende, falder alle andre forskelle bort, også den mellem jøde og græker (Gal

24. En sådan læsning foretrækkes f.eks. af E.P. Sanders (*Paul, the Law, and the Jewish People* (London: SCM Press 1985), 171-172; 195-196), der forstår oliventræet som et billede på en tredje race eller størrelse, dvs. de kristne.

25. Se Troels Engberg-Pedersen, "Galaterbrevets parænese i brevet som helhed. Galaterbrevet 5,13-6,10", *Fatum* (2001), 149-185 (163-164). For en argumentation imod denne forståelse af κατά, som Engberg-Pedersen også hævdede i *Paul and the Stoics* (Edinburgh: T. & T. Clark 2000), 330, se imidlertid Niels Hyldahls opposition, "Troels Engberg-Pedersen: *Paul and the Stoics*", *DTT* 63 (2000), 267-280 (271-275).

3,28-29). Det udelukker, at Paulus kan have tænkt sig nogen anden vej til frelsen for jøden end for grækeren, her forstået som betegnelse for alle ikke-jøder. Derfor kan πᾶς Ἰσραὴλ i Rom 9,6b og 11,26, hvis det ikke står for hele det nye gudsfolk, i hvert fald ikke omfatte jøder, der ikke tror på Kristus. Moderne frelseshistoriske spekulationer inden for kristen zionisme med udgangspunkt i først og fremmest Rom 9-11 om, at det jødiske folk som optakt til Jesu genkomst som helhed skulle omvende sig til Kristus, hører hjemme på det religiøse overdrev,²⁶ selv om de har fat i, at Kristus-troen ifølge Paulus er et *sine qua non*. Som Niels Hyldahl velgørende nøgternt udtrykker sig om forestillingen, at hedningemissionen i Spanien ville bringe Israels frelse et stort skridt nærmere, hvad der skulle motivere den romerske menighed til at støtte projektet: “Det må imidlertid erkendes, at der ikke findes noget andet grundlag for denne storslåede missionsstrategi end netop de dunkle ord om hedningernes fylde og Israels frelse i Rom 11,25-27, og de er og bliver udtryk for ønsketænkning på Paulus’ side, som han møjsommeligt har arbejdet sig frem til i løbet af Rom 9-11, men ikke vidste besked med, før han udarbejdede disse kapitler.”

Vi genfinder heller ikke denne spekulation om en særlig fremtid for Israel hos den Paulus-discipel, der har skrevet Efeserbrevet. Denne ukendte forfatter kan således i 2,12 ganske vist minde sine hedningekristne læsere om, “at I engang var adskilt fra Kristus, udelukkede fra borgerret i Israel og fremmede for forjættelsens pagter, uden håb og uden Gud i verden”. Men Israels fortrin her var som i Romerbrevet alene et forspring, der udløb, da Kristus – som det siges i vv. 14-15 – “gjorde de to parter til ét, og med sit legeme nedrev han den mur af fjendskab, som skilte os. Han satte loven med dens bud og bestemmelser ud af kraft for i sig at skabe ét nyt menneske af de to og således stifte fred”.²⁷ Således bliver de, der før var “udlændinge” “de helliges

26. Se Niels Hyldahl, “Jødedom, kristendom og fred på jorden”, i samme, *Noget om Paulus – artikler 1973-2011*, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 29 (København 2011), 57-71 (71; kursiveret i originalen). Jf. også 70: “Jeg tror, at eksegese må give afkald på at se så langt ud i den eskatologiske fremtid, som Paulus ønsker at gøre med sin tale i Rom 11,26-27 om hele Israels frelse”. Åbenbart fastholdt Paulus heller ikke tankegangen i resten af Romerbrevet.

27. Således i hvert fald i den autoriserede oversættelse fra 1992. Men den græske tekst (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας) muliggør også en helt anden forståelse, hvis præpositionsleddet ἐν δόγμασιν i stedet for at knyttes til τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν forbindes med participiet καταργήσας. I sidstnævnte tilfælde tales der om, at Kristus gennem sine befalinger satte (noget af) loven ud af kraft, eventuelt den rituelle del. Denne forståelse optræder f.eks. i Ptolemæus’ Brev til Flora 6,6, i Vulgata og i ældre eksegese og kommentarlitteratur. Se hertil *Gnostikerne og Bibelen. Ptolemæus og hans brev til Flora*. Indledning, oversættelse og kommentarer

medborgere og hører til Guds husstand ... bygget på apostlenes og profeternes grundvold med Kristus Jesus selv som hovedhjørnestenen” (vv. 19-20).²⁸

4. Umuligheden af forestillingen om to veje

Forståelsen af Paulus' Kristus-tro som båret af overbevisningen om, at der var indtrådt et nyt og definitivt trin i frelsens historie ved indstiftelsen af den nye pagt, som profeterne havde forudsagt, udelukker, at apostlen i virkeligheden fortsat mente, at frelsen kunne opnås på den gamle pagts betingelser.²⁹ Paulus' "bedrift" skulle i så tilfælde alene bestå i også at åbne muligheden for hedninger til at få del i denne frelse. Denne radikale variant af det nye syn på Paulus har som sin kontekst Hitlers holocaust, som det anskuer som den foreløbig sidste grusomme konsekvens af et falsk syn på jødedommen, der har ledsaget kirken allerede fra 100-tallet, og som var et udpræget fjendebillede. Opfattelsen af, at kristendom grundlæggende var forskellig fra jødedom, blev i moderne tid cementeret i den såkaldte yngre Tübingerskole, hvis fornemste repræsentant, Ferdinand Christian

af Mogens Müller, *Tekst & Tolkning* 9 (København: Akademisk Forlag 1991), 60-61. Jeg kender ingen nyere repræsentanter for denne forståelse.

28. Jf. ekskursen "Die theologische Bedeutsamkeit Israels" i Hans Hübner, *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser*, HNT 12 (Tübingen: Mohr Siebeck 1997), 181-183, hvor det om denne forfatter hedder (182-183): "Er vertritt ... unbestreitbar die oft so polemisch bestrittene *Substitutionstheorie*. Sie ist nicht eine *Erfindung bestimmter Exegeten, sondern genuin neutestamentlich*" (Hübners kursivering).

29. En repræsentant for denne forståelse er Magnus Zetterholm, der i sin informative fremstilling, *Lagen som evangelium? Den nya synen på Paulus och judendomen* (Lund: Studentlitteratur 2006) giver et klart overblik over fortolkningshistorien og det nye syn, der begynder med E.P. Sanders' nedenfor nævnte undersøgelse fra 1977, og som hos Lloyd Gaston (*Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia Press 1987)) fører til forestillingen om to parallelle pagter, noget der videreføres af Stanley Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (New Haven: Yale University Press 1994) og – endnu mere radikalt – af Mark Nanos, *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress Press 1996). Også Berndt Schaller ("Die Rolle des Paulus im Verhältnis zwischen Christen und Juden", *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11*, red. Florian Wilk & J. Ross Wagner, WUNT 257 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 1-36) repræsenterer en variant af to-vejstænkningen; se især 25-30, hvor Schaller gennemgår tre hovedspor i denne forståelse. Jf. desuden den korte oversigt i Michael Bachmann, "The New Perspective on Paul' und 'The New View on Paul'", *Paulus Handbuch*, red. Friedrich W. Horn (Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 30-38.

Baur (1792-1860), i forlængelse af en hegelsk filosofi begreb Paulus’ kristendom som den universalistiske tolkning af Jesus, hvor Peters jødekristendom med dens hævde af lovens fortsatte betydning blev overbudt dialektisk. Den grundlæggende forskel, som her blev forudsat mellem jødedom og kristendom, kom på en skæbnesvanger måde til at virke tilbage på synet på Jesus og Paulus, *som om de forstod sig selv som grundlæggere af en ny religion*. Denne forståelse holdt sig siden i både Den Religionshistoriske Skole og i Bultmann-skolen, og billedet begyndte først at ændre sig ved udgivelsen af E.P. Sanders’ *Paul and Palestinian Judaism* i 1977.³⁰

I dag kan vi kun ryste på hovedet over, hvad der var god latin i 1950’erne, som når Herbert Braun (1903-1991) i 1957 kunne skrive, at der i den synoptiske tradition er sket en vis tilvækst af “senjødisk” tankegods, “wengleich natürlich auch für Jesus selber mit der Übernahme eines gewissen Quantum Judentum gerechnet werden muss”.³¹ I mellemtiden er det – måske ikke mindst på grund af det nye og langt mere facetterede billede af jødedommen, som studiet af Dødehavsskrifterne har muliggjort – blevet tydeligt, at hverken Jesus eller Paulus ønskede at sætte sig uden for jødedommen.³² Tværtimod ser det i både Jesus’ og Paulus’ tilfælde ud til, at de søgte at trænge frem til den sande jødedom. Ved sin tolkning af loven stødte Jesus her på en modstand, der blev hans død. Og da Paulus formulerede sin forståelse af troen på den opstandne Kristus på en sådan måde, at den åbnede sig også for ikke-jøder, førte det hurtigt til en eksklusion af de Kristus-troende fra den jødedom, der ikke var parat til at opgive sin

30. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (London: SCM Press 1977).

31. Se Herbert Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*. BHTh 24.2 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1957, 21969), 1.

32. Bent Noack (“Evangeliet om loven. En side af Romerbrevet”, *Festskrift til N.H. Søe 29. november 1965* (København: G.E.C. Gads Forlag 1965), 131-150 (137) (optrykt i Noack 1992, 109-125 (115)) hævder om Paulus: “Han vedbliver at være jøde; han deltager i det som loven kræver; der er ingen grund til at tvivle om at han har fejret de jødiske fester, holdt sabbaten, bedt de jødiske bønner og stadig brugt den jødiske trosbekendelse”. Det er alene lovens forbandelse, Kristus har løskøbt mennesker fra. Dette billede er dog nærmere det, der fremgår af Apostlenes Gerninger end af Paulus’ breve. En nyere drøftelse af Paulus’ forhold til jødedommen findes, foruden i N. Hyldahl, *Paulus – brudstykker af en biografi* (København: ANIS 2009), 107-115 og Hyldahl 2011, i Jesper Høgenhaven, “For sine nådegaver og sit kald fortryder Gud ikke”. Paulus og den antikke jødedom”, *Paulus plus – fire prismer på den nye Paulus. Paulus & Paulus, & jøderne, & Luther, & Nietzsche*, red. Anna Vind, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 30 (København 2012), 41-79. Denne artikelsamling udkom bl.a. som reaktion på *Den nye Paulus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal 2003).

etniske identitet. Luthers reformation er her en klagørende parallel: Luther nærede ikke noget ønske om at forlade kirken, endstige grundlægge en ny, men hans bestræbelser på at finde tilbage til dens sande væsen ud fra Skriften førte til hans ekskommunikation, hvorved de evangeliske menigheder pludselig blev tvunget til at se sig selv som en ny kirke i sin egen ret.

Det har uden tvivl også bidraget til denne "parting of the ways", at kristne menigheder allerede før og i hvert fald med Paulus har forstået sig selv som opfyldelsen af forjættelserne om en ny pagtsslutning i de sidste tider. For kernen i denne nye pagt angives som det, at Gud da vil indskrive sine bud i menneskers hjerter og skænke dem sin ånd i deres indre med en sand opfyldelse af loven til følge. Så det, der skilte, blev meget hurtigt ikke alene troen på, at den forjættede salvede var Jesus, men også at hans død og opstandelse betød den forjættede nye pagts ikrafttræden. I en af de vigtigste af forjættelserne, Jer 31,31-34, der i sin fulde udstrækning citeres i Hebr 8,8-12 i Septuagintas skikkelse, siges det også ligeud, at denne nye pagt "ikke er som den, jeg sluttede med deres fædre", og som de brød. Først i Ez 36,26-28 tilføjes det, at Gud ved den lejlighed vil give dem et nyt hjerte og en ny ånd i deres indre, som vil afføde den sande lovoverholdelse.³³ Denne lovoverholdelse blev i hvert fald af Paulus hurtigt forbundet med forestillingen om næstekærlighedsbuddet som det bud, der sammenfatter indholdet af alle bud, og om kærligheden som lovens fylde (se Rom 13,10; jf. Gal 5,14). Det må have ført til en nedgradering af hele den del af lovgivningen, der ikke direkte vedrørte forholdet til medmennesket, alt det man gjorde for selve lovopfyldelsens skyld, og som ikke kan karakteriseres som "Åndens frugter" (jf. Gal 5,22-25). De "lovgerninger" (ἔργα νόμου), som optræder i Gal 2,16a.b.c; 3,2.5.10; Rom 3,20.28, og som i de sidste år har fremkaldt en hel litteratur,³⁴ kan netop ikke karakteriseres som Åndens frugter. Selv om en skelnen mellem den etiske lov og den ceremonielle nok er anakronistisk, fungerer den alligevel heuristisk. Og det falder i øjnene, at Paulus og de øvrige nytestamentlige forfattere altid nævner næstekærlighedsbuddet og bud fra dekalogen, når det gælder formaningen, idet dog Matthæusevangeliet – vel alene for jøder – ikke lader det udelukke overholdelse også af den øvrige del af lovgivningen.

33. At tanken om en ny pagt er langt mere udbredt i Det Gamle Testamente, end forekomsten af begrebet lader formode, har jeg forsøgt at vise i Mogens Müller, "Ånden og Loven. Pagtsteologi i Romerbrevet", *DTT* 52 (1989; FS Benedikt Otzen), 251-267, især 254-259.

34. Michael Bachmann er blandt dem, der mest intensivt har drøftet forståelsen af begrebet "lovgerninger", og adskillige af hans bidrag er samlet i bindet *Von Paulus zur Apokalypse* (se n. 1).

5. “Guds Israel” i Gal 6,16

Fra konstateringen af, at sand lydighed mod Guds bud alene er mulig på den nye pagts vilkår, fordi den ytrer sig som en frugt af Ånden, vil vi vende tilbage til “Guds Israel” i Gal 6,16. For det er et af de steder, hvor en afgørelse ikke kan nås alene ud fra ordbog og grammatik.³⁵ Forståelsen afhænger først og fremmest af, hvilken teologisk kontekst den forudsætter. Paulus har netop med en af sine tre maksimer i v. 15 talt om “ny skabelse” som det, der betyder noget, frem for om man er omskåret eller ej (οὐτε γὰρ περιτομή τί ἐστὶν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις). Denne nye skabelse hører uløseligt sammen med den nye pagt. Og det følgende ønske om fred og barmhjertighed gælder udtrykkelig dem, “der vil leve efter denne regel” (ὄσοι τῷ κανόνι τοῦτῳ στοιχήσουσιν).³⁶ Futurumsformen tager sigte på de galatere, der følger Paulus’ formaning til ikke at indlade sig med omskærelsesforkynderne, men holder sig til den nye skabelse; så mange, som der gør det, vil få del i den tilønskede fred og barmhjertighed. Begrebet κανών, som DO 92 gengiver “regel” (tidligere, i DO 07 og DO 48 var det “rettesnor”), betegner her normen, der vil blive målt efter.³⁷ Det springende punkt er så, om “med dem” (ἐπ’ αὐτούς) udpeger galaterne som forskellige i forhold til det Guds Israel, som indføres med et “og” (καί) og derfor i givet fald angår en helt anden størrelse, eller om der er tale om et *καί-epexegeticum* eller *-explicativum* (se BDR 442.6), dvs. med *Guds Israel*, der i så tilfælde er en betegnelse for dem, der nu med den nye pagts ikrafttræden viser sig som Guds folk ved at vandre efter den opstillede norm.³⁸ Den vanskelighed, der er forbundet med således at forstå leddet eksplikativt, er ikke mindre

35. Jf. Ernst Käsemanns *dictum* i *An die Römer*, HNT 8a (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1973), 25: “Sprachregelungen hüllen im technischen Zeitalter nicht selten die Sachprobleme in dichten Nebel und ermöglichen einen faulen Frieden für gegensätzlichen Anschauungen”.

36. I stedet for futurumsformen har et enkelt gammelt tekstvidne (Pap. 46) en aorist konjunktivform, en række andre vidner en præsensform, der synes sekundær.

37. Jf. brugen i øvrigt hos Paulus, nemlig i 2 Kor 10,13.15.16. Fil 3,16 er tekstkritisk usikkert. Glosen optræder ikke ellers i Ny Testamente.

38. Således fx i nyere tid Sanders (1985), 173-174; Henrik Tronier, “Allegorese og universalisme – erkendelse som gruppemarkør hos Filon og Paulus”, *Etnicitet i Bibelen*, red. Niels Peter Lemche & Henrik Tronier, FBE 9 (København: Museum Tusulanum 1998), 67-107 (75 med note 17); Hyldahl 2009, 114-115. Susan Eastman opregner i “Israel and Divine Mercy in Galatians and Romans”, Wilk & Wagner 2010 (se note 29), 147-170, tre grunde, der skal tale imod denne forståelse, nemlig dels at Paulus’ tilføjelse af barmhjertighed til sit sædvanlige fredsønske er ukarakteristisk i forhold til hans andre velsignelsesønsker, dels at Paulus bruger barmhjertighed forholdsvis sjældent og ofte i en snæver betydning, nemlig om Guds suveræne svar på menneskeligt oprør, ikke mindst Guds folks ulydighed,

end den at skulle antage, at Paulus her til sidst i sit brev pludselig indtager et Israel, som der ikke ellers har været talt om i dette brev³⁹ – det skulle da være som det nuværende Jerusalem, der lever i trældom med sine børn, i modsætning til det himmelske Jerusalem, som er frit og “vores”, dvs. såvel Paulus’ som galaternes moder (se Gal 4,25-26).

“Guds Israel” i Gal 6,16 er således ikke en foregribelse af Paulus’ udredninger i Rom 9-11 om hele Israels endelige. Og som “hedningernes fylde” ikke betyder alle hedninger, men alene dem, der kommer til tro, således gælder det også om “hele Israel” i Rom 11,26, at det må være den Kristus-troende rest. “Guds Israel” er derfor identisk med det sande Israel, som kirken siden hævdede at være.

dels, endelig, at apostlen ikke ellers kalder kirken “Israel”. Ingen af disse grunde har dog afgørende vægt.

39. Således Mussner (1977), 417: “Gerade der Eindruck des ‘Nachhinkens’, den das noch angefügte καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ unwillkürlich macht, erweckt den Verdacht, daß dem Apostel gerade noch in den Sinn kommt, das Heil Gottes auch auf sein Volk herabzurufen. Weil Paulus im Gal den Weg des Gesetzes, den das Judentum noch geht, als überholt erklärt, empfiehlt er Israel dem „Erbarment“ Gottes, der auch Israel ‘sola gratia’ zu retten vermag. So deutet der Apostel in Gal 6,16 schon an, was er dann in Röm 9-11 explizieren wird. Paulus hat sein Volk nie vergessen”. Det forudsætter, hvad vi har bestridt ovenfor, at Paulus allerede forud for affattelsen af Romerbrevet mere eller mindre havde den forestilling om hele Israels frelse, som udfoldes i Rom 11.