

Paulus – en jødisk integrationstænk og -praktiker

*Professor, ph.d. Kasper Bro Larsen
Aarhus Universitet*

Abstract: This article, “The Apostle Paul: A Jewish Integrationist Thinker and Practitioner,” examines Paul’s acculturation strategy of integration (“togetherness in diversity”) in comparison with competing strategies within the early Christ movement, for example the assimilation model (“togetherness in similarity”) represented by Paul’s various opponents in Galatians and Romans, and the segregation model (“separateness in diversity”) endorsed by the Apostolic Council. Contrary to prevailing views in contemporary scholarship, the study argues that some of Paul’s Christ groups, including the Corinthian one, were interethnic, consisting of both Gentile and Jewish members. Paul regarded this diversity as a foreshadowing of the imminent, eschatological events: the Messiah’s return to unite Jews and Gentiles before the God of Israel. This gospel of interethnic integration emerges consistently throughout Paul’s letters. However, the ultimate success of his Gentile mission contributed to a growing Gentile-dominated trajectory within the Christ movement, which led it in a more segregationist direction over time.

Key words: Paul – integration – John Berry – acculturation – assimilation – segregation – the Apostolic Council – Galatians – Romans

Indledning – Kristusbevægelsen som social nydannelse¹

Kristendommens ældste tekster handler i høj grad om tværkulturel sameksistens. I de første årtier efter Jesus’ død var Kristusbevægelsen præget af kultursammenstød mellem Kristustilhængere med jødisk etnisk kulturbaggrund (jødekristne) og Kristustilhængere med ikke-jødisk etnisk kulturbaggrund (hedningekristne). Bevægelsen havde oprindeligt været en rent indre-jødisk reformbevægelse med jødiske medlemmer og målgruppe og med jøder som Jesus af Nazaret og

1. Tak til Elisa Uusimäki, Laura Bjørg Serup Petersen, Jacob P. B. Mortensen samt den anonyme fagfællebedømmer for meget nyttige kommentarer til manuskriptet. Artiklen bygger på foredrag holdt i British New Testament Society (Dublin), Society of Biblical Literature (Boston), Folkekirkens Migrantsamarbejde (Nyborg), Folkekirke og Religionsmøde (online) og for folkekirkens provster (Løgumkloster). Tak for værdifuld respons i disse sammenhænge.

hans nærmeste disciple i hovedrollerne. Men få år efter Jesus' død tog medlemmer af bevægelsen initiativ til en ny hedningemission rettet mod det store befolkningsflertal af ikke-jøder i Romerriget. Da apostlen Paulus, der også var jøde, sluttede sig til bevægelsen formentlig i sidste halvdel af 30'erne e.Kr., blev han hurtigt hedningemissionens bannerfører. Og mens bevægelsens mission til andre jøder havde begrænset succes, fik hedningemissionen vind i sejlene, også i tiden efter Paulus' død i 60'erne. I løbet af det 1. århundrede tippede bevægelsens medlemssammensætning efter alt at døme til fordel for ikke-jøder, så den oprindelige medlemsgruppe med jødisk-etnisk kulturbaggrund nu blev en minoritet.

Denne udvikling skulle i de følgende århundreder få den afgørende konsekvens, at Kristusbevægelsen i stadigt højere grad blev forstået i modsætning til jødedom som en selvstændig ikke-jødisk religion – sådan som kristendommen opfattes af de fleste i dag. Men på Paulus' tid i Kristusbevægelsens første generation kunne ingen forudse det. På det tidspunkt bestod bevægelsen af en jødekristen majoritet som fastholdt jødiske traditioner (spiseregler, mandlig omskæring, sabbatoverholdelse) og en nytilkommen hedningekristen minoritet med ikke-jødisk kulturbaggrund. Nu måtte bevægelsen for første gang finde løsninger på, hvordan man skulle håndtere tilkomsten af medlemmer af "anden etnisk herkomst".

Der er tale om en typisk akkulturationsproblematik, idet akkulturation her forstås som "den kulturelle forandringsproces, der sættes i gang, når to grupper med forskellig kulturbaggrund er i stadig kontakt med hinanden" (Hastrup 2009). Paulus' breve vidner i den forbindelse både om Paulus' og om andre aktørers indbyrdes konkurrerende akkulturationsstrategier i Kristusforsamlingerne. I det følgende vil jeg foretage en hypotetisk rekonstruktion af strategierne med udgangspunkt i kilderne (vel vidende, at kildematerialet er både begrænset og tendentiøst) og ved hjælp af socialvidenskabelig akkulturationsteori.² Som vi skal se, kæmpede Paulus for integration mellem jødekristerne og hedningekristerne ("sammen i forskellighed") – den eneste strategi, som for ham at se korresponderede med det kristne evangelium. Paulus er en social entreprenør, der forbinder teologi og social praksis. Som integrationstænkere og -praktikere er han i øvrigt bemærkelsesværdigt konsistent i sit ellers meget situationsbestemte forfatterskab og virke.

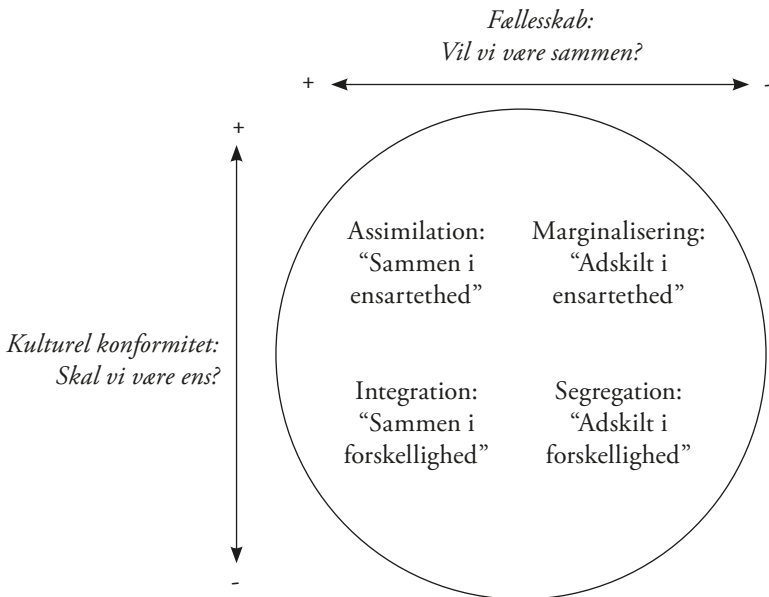
2. Naturligvis repræsenterer Paulus' breve hans egne interesser, og vi har ingen førstehåndskilder til de øvrige kristne aktørers forståelse af situationen. Apostlenes Gerninger har sekundær kildeværdi, da skriftet udtrykker en senere apologetisk tendens.

John Berrys akkulturationsteori

En generel teori er god at tænke med, når der skal udvikles et præcist deskriptivt sprog om de indbyrdes konkurrerende akkulturationsstrategier i de tidlige kristne forsamlinger. Ligesom i andre former for socialvidenskabelig eksegese trækker jeg således i det følgende på sociologisk teori, som er formuleret på baggrund af empiri fra andre kontekster. I dette tilfælde drejer det sig om en akkulturationsmodel udviklet af den anerkendte canadiske socialpsykolog og akkulturationssteoretiker John Berry (f. 1939), der siden 1970'erne har foretaget empiriske studier af immigranter i fx Canada og Europa og af mødet mellem majoritets- og minoritetskulturer i dag. Berry, hvis teori er mere kompleks, end jeg her kan gøre rede for, identificerer fire almene, idealtypiske akkulturationsstrategier som illustreret nedenfor.

De fire strategier adskiller sig fra hinanden ved den måde, de forholder sig til to hovedspørgsmål, der rejser sig i enhver akkulturationsproces. For det første må de sociale aktører (hvad enten de tilhører majoritets- eller minoritetskulturen) tage stilling til, om de overhovedet ønsker *fællesskab* med aktører fra den anden gruppe (“Vil vi være sammen?”). For det andet må aktørerne overveje, om situationen fordrer *kulturel konformitet*, typisk på majoritetskulturens betingelser (“Skal vi være ens?”). De fire akkulturationsstrategier, som jeg skal beskrive nærmere nedenfor, kan illustreres på følgende måde, her i min tilpassede udgave af Berrys model:³

3. Berry har nuanceret modellen over en lang række publikationer og formulerer ikke akkulturationens to hovedspørgsmål helt på samme måde, som jeg har gjort her (se fx Berry 1980; 1997; 2002; 2019). Tættest på ovenstående model er Berry 2002 (23) og 2019 (20). Berrys model er som nævnt idealtypisk i den forstand, at den skaber begrebsmæssig klarhed ud af komplekse fænomener. Virkeligheden er sjældent binær (positiv [+]/ negativ [-]), men kontinuerlig (nærmere positiv [+] end negativ [-] eller omvendt) og differentieret (positiv [+] i én sammenhæng, negativ [-] i en anden sammenhæng). Berrys model er da også blevet kritiseret bl.a. for ikke at tage højde for, at individer kan gøre brug af forskellige strategier på samme tid (hybrid identitet), at de akkulturerende majoritets- og minoritetskulturer i sig selv er under konstant forhandling og ikke kan ansues som monolitiske størrelser (essentialisme), at individer kan have forskellige ressourcer til selv at vælge strategi (intersektionalitet og makro-betingelser), og at modellen ikke dækker alternative strategier fra ikke-vestlige kontekster (eurocentrisme; se fx Ward 2008; Schwartz m.fl. 2010). På trods af de klare begrænsninger, som Berrys model rummer, finder jeg den brugbar i nærværende kontekst, ikke mindst når den kombineres med historisk-eksegetiske analyser.



Som det ses, forstås *assimilation* her som den akkulturationsstrategi, der forholder sig positivt til begge spørgsmål og dermed både søger fællesskab og kulturel konformitet ("sammen i ensartethed"). Fællesskabet finder således sted under den forudsætning, at den ene gruppe underordner sig den andens symboler og normer; typisk vil det være minoritetskulturen, der tilpasser sig majoritetskulturen. Assimilation er således en forandringsproces, hvor majoriteten optager nye medlemmer af gruppen, men til gengæld ikke selv er villig til forandring. Det er minoriteten, der må adaptere sig, mens majoritetskulturen står uantastet.⁴

Den diametrale modsætning til assimilation er *segregation*. Denne strategi svarer negativt på begge akkulturationsspørgsmål, idet der hverken ønskes fællesskab eller kulturel konformitet ("adskilt i forskellighed"). Segregation er således en strategi, hvor begge grupper lader hinanden i fred og uantastet af hinanden fortsætter egne kulturelle praksisser. På kort sigt er segregation derfor den strategi, der kræver mindst mulig omstillingsparathed af begge involverede parter. Uden indbyrdes interaktion fortsætter samfundsgupperne

4. Et moderne dansk eksempel på assimilationsstrategi kunne være Randers Kommunes byrådsbeslutning i 2016 om, at det i kommunens pasningstilbud skulle være "en selvfølge, at der i institutioner uanset religiøs sammensætning tilbydes svinekød som indgår i en lang række madvarer og retter" (Randers Kommune 2016, pkt. 29). Beslutningen fastholder traditionel dansk madkultur og tilbyder muslimske børn at assimilere sig til denne.

egne kulturelle praksisser, skønt de potentielt udelukker hinanden (fx kønsligestilling vs. patriarkalsk familiestruktur, individualisme vs. kollektivism), vel at mærke i hver sin subkultur. I moderne sammenhæng omtales segregation ofte med begreber som ghettoisering, parallelsamfund og apartheid.⁵

Marginalisering (“adskilt i ensartethed”) tilstræber kulturel konformitet, men ikke fællesskab. Denne strategi overlapper således med segregation ved at undgå fællesskab og med assimilation ved at tilskynde til kulturel konformitet. I en sådan strategi tilpasser individer fra minoritetskulturen sig majoritetskulturen, men vel at mærke uden at dette fører til optagelse i majoritetskulturens “vi”. En sådan paradoksal strategi kan fra de nytilpassedes side skyldes en fortsat loyalitet over for den minoritetskultur, de kommer fra (selvmarginalisering); fra majoritetskulturens side kan der være tale om frygt eller diskrimination, ja ligefrem racisme. Skønt de nytilpassede individer således er (*for*) meget som os, regnes de fortsat for *ikke os*.⁶

Den sidste strategi i modellen er *integration* (“sammen i forskellighed”). Integration søger fællesskab mellem individer fra hhv. majoritets- og minoritetskulturen, uden at der i den forbindelse stilles betingelser om kulturel konformitet. Mens segregationsstrategien således skjuler kulturforskellene ved at undgå indbyrdes sameksistens, og assimilations- og marginaliseringsstrategierne eliminerer kulturforskellene ved at lade majoritetskulturen opsluge minoritetskulturen, accepterer integrationsstrategien kulturforskellene – vel at mærke så længe der er enighed om fælles overordnede normer og symboler. Med andre ord forudsætter integration, at der etableres et fælles tredje. På kort sigt kan integration skabe konflikt og gnidninger, eftersom indbyrdes sameksistens konstant stiller kulturforskelle til skue, men på langt sigt kan sameksistens være grobund for indbyrdes tolerance og kulturelle nydannelser.⁷

5. Se fx regeringsinitiativet “Ét Danmark uden parallelsamfund – ingen ghettoer i 2030” (Regeringen Lars Løkke Rasmussen III [2016-2019] 2018).

6. Som et nutidigt dansk eksempel udsættes velkvalificerede anden- og tredje generationsindvandrere for marginalisering, når de alene på baggrund af deres navn fravælges til jobsamtaler (Villadsen og Wulff 2018).

7. I en dansk sammenhæng kan forskellige regerings forsøg på at skabe etnisk blandede boligområder og gymnasier betragtes som integrationsstrategiske initiativer. Se fx aftalen vedr. elevfordelingen på gymnasier (Regeringen Mette Frederiksen I [2019-2022] 2021) og tilbagerulningen af samme aftale (Regeringen Mette Frederiksen II [2022-] 2022).

Den første hybridmenighed: Kristusforsamlingen i Antiokia

Med Berrys akkulturationsteori vender vi nu igen fokus mod den tidlige Kristusbevægelse og apostlen Paulus. Her medførte hedningemissionen, at kulturmødeproblematikker kom højt på dagsordenen. I jødedommen i øvrigt var aktivistisk hedningemission et særsyn (Goodman 1994), men inspirationen hertil skal sikkert findes i jødiske forestillinger om folkeslagenes eskatologiske pilgrimsfærd til Zion (Fredriksen 2017, 26-31, 73-77; se, præciserende, Novenson 2022, 124-131). Kristusbevægelsen var i den første generation netop stærkt præget af nærforventningen om Gudsrigets snarlige komme, og her må nogle medlemmer have sluttet, at tiden til hedningemission nu også var inde (Rom 15,16; ApG 2,17). Missionen til ikke-jøder var dog til at begynde med et stridspunkt blandt apostlene. Selvom den historiske Jesus kan have lagt den første kim med sin inkluderende fællesskabspraksis og sin eskatologiske nærforventning om Gudsrigets snarlige komme (Mark 1,14-15; 2,15-17; Luk 10;25-37; 17,11-19), blev hedningemissionen i årtierne umiddelbart efter Jesus' død tilsyneladende anset for en ny praksis uden tydelig præcedens i bevægelsen (1 Thess 2,14-16; jf. også Matt 10,6; 15,24; ApG 10,1-11,18).

Skønt det som sagt var Paulus, der blev primus motor for hedningemissionen, var det næppe ham, der fødte idéen og først førte den ud i livet. Ifølge Apostlenes Gerninger finder den første kollektive hedningemission sted i Antiokia, hovedstaden i Syrien, omkring år 35-40 e.Kr. Baggrunden var de kristenforfølgelser, der opstod i Jerusalem, fordi Stefanus ("kirkens første martyr") offentligt kritiserede myndighederne ved templet. En gruppe jødekristerne med rødder i diasporaen på Cypern og i Kyrene i Nordafrika flygtede nu på grund af forfølgelserne fra Jerusalem til Antiokia i Syrien, hvor de "også talte til grækerne og forkyndte evangeliet om Herren Jesus" (ApG 11,20; DO92 her som i øvrige bibelcitater).⁸ Dermed grundlægges den tværetniske hybridmenighed, som Paulus efter sin omvendelse tilslutter sig og ifølge Apostlenes Gerninger gør til base for sit arbejde (Gal 1,21; 2,11; ApG 11,22-30; 14,26-27; 15,35; 18,22). Hedninge-

8. Disse første hedningemissionærer havde sikkert forbindelse til de såkaldte "hellenister" (herunder Stefanus), der var græsktalende jødekristerne fra diasporaen (ApG 6,1-6; evt. også 9,29). Konsulterer man i øvrigt håndskrifterne bag det ovenstående citat, betegnes "grækerne" enten som Ἑλληνιστᾶς ("græsktalende"; NA28; Codex Vaticanus, Mehrheitstext m.fl.) eller som Ἑλληνας ("grækere"; NA26; P74, Codex Sinaiticus², Codex Alexandrinus). Der må under alle omstændigheder være tale om ikke-jøder, eftersom udtrykket står i kontrast til det foregående vers, der utvetydigt beskriver forkyndelse til jøder (ApG 11,19-20; jf. også 15,23).

missionen er således et diaspora- og storbyfænomen med Antiokia i Syrien som arnested.

Den tværetniske forsamling i Antiokia – den første, hvor medlemmerne kaldtes “kristne” (ApG 11,26) – var et socialt eksperiment. Ikke sådan at forstå, at interaktion mellem jøder og hedninger var et særsyn i antikkens græsk-romerske verden. Josefus fortæller fx, at der netop i Antiokia var et særligt stort jødisk mindretal med synagoge, som også tiltrak interesserede grækere (Josefus, *Den jødiske krig* 7.43-45; *Imod Apion* 2.39; ApG 6,5). I det hele taget finder man blandt ikke-jøder i antikken et meget bredt spektrum af holdninger til jøder og jødedom. Der var nogle, der forholdt sig negativt, idet de fx anså jødedommen for isolationistisk eller barbarisk; men der var også positivt indstillede ikke-jøder, der beundrede jødedommens teologi og etik på afstand, og mere judaiserende ikke-jøder (ofte kaldet “gudfrygtige”), der deltog i jødisk gudsdyrkelse ved fx at gå i synagoge, overholde sabbat eller jødiske spiseregler. Endelig var der nogle (ofte kaldet “proselytter”), der assimilerede sig fuldt til jødedommen og sluttede sig til det jødiske folk ved, for mændenes vedkommende, at blive omskåret (Cohen 1989; 1999; Fredriksen 2003). Akkulturationsproblematikker var således velkendte i jødedommen.

Ifølge Paulus udvikler den kristne forsamling i Antiokia imidlertid en ny akkulturationsstrategi. Her opererede man med en samværsmodel, som ifølge Berrys definition kan kaldes en integrationsstrategi (“sammen i forskellighed”). I Antiokia forlangte de jødekristne medlemmer af forsamlingen nemlig *ikke* af de nytilkomne hedningekristne, at de skulle assimilere sig til jødisk måltidspraksis for at kunne deltage. Det var ellers almindelig praksis for gudfrygtige og proselytter, eftersom jøder ofte associerede ikke-jødisk mad med dyrkelsen af de hedenske afguder og tilsvarende jødisk mad med dyrkelsen af Israels Gud alene (Sanders 1990).⁹ Men hos de kristne i Antiokia frakobles jødisk måltidspraksis fra gudsdyrkelsen, så man kan dyrke Israels Gud i et måltidsfællesskab på tværs af etniske skel.¹⁰

9. For jøder i diasporaen bestod problemet i, at maden på sin vej fra jord til bord ofte havde været omkring et hedensk ritual eller tempel; se Dan 1; TilfEst 4,17; Josefus, *Vita* 74; idem, *Den jødiske krig* 2.591; idem, *Jødernes oldtidshistorie* 4.137; 12.120; Åb 2,14.20; *Didaké* 6.3.

10. Paulus fortæller ikke i Gal 2, om man konkret skal forestille sig et måltid med (1) fællesmenu med både jødisk acceptable og uacceptable retter, (2) fællesmenu kun med jødisk uacceptable retter, (3) fællesmenu kun med jødisk acceptable retter eller (4) separate menuer, evt. med mad hjemmefra spist ved forskellige borde (se forskellige praksisser i Josefus, *Vita* 14; Aristeas 181; Judit 12,1-4.19; Josef og Asenat 7,1; jf. Barclay 1996a, 434-437). Den første mulighed er den mest sandsynlige, eftersom den anden er uden fortilfælde, ligesom den tredje og fjerde mulighed næppe kan have været noget problem for jødekristne måltidsdeltagere, hvilket det netop

Begrundelsen for denne nye praksis kender vi kun fra Paulus. Han fortæller, at apostlen Peter (som jo var jødekristen) under et ophold i Antiokia i første omgang gerne deltager i det tværetniske fællesmåltid, men siden trækker sig, da andre jødekristerne fra Jerusalem (“nogle fra Jakob” [Gal 2,12]) også kommer på visit. De lokale jødekristerne i Antiokia følger nu Peters eksempel, ligesom også Paulus’ medarbejder, den jødekristerne Barnabas, forlader måltidet (Gal 2,13). Den særprægede antiokenske integrationspraksis er tydeligvis kontroversiel. Den kunne dels opfattes som en tilpasning til den græsk-romerske omverden med dens polyteistiske gudsyndyrkelse, dels som en fralægelse af helt centrale jødiske identitetsmarkører. Begge dele kunne besværliggøre jødekristerne medlemmers samvær med ikke-kristne jøder.¹¹

Men Paulus opfatter episoden med Peter som et forræderi mod evangeliet. Han giver derfor Peter en offentlig reprimande: “Når du, der er jøde [Ἰουδαῖος], lever på ikke-jødisk [ἔθνικῶς] vis og ikke på jødisk vis [Ἰουδαϊκῶς], hvordan kan du så tvinge ikke-jøder [τὰ ἔθνη] til at leve som jøder [Ἰουδαΐζειν]?” (Gal 2,14). Meningen må være, at den jødekristerne Peter, der til at begynde med deltager i et tværetnisk måltid, underminerer den tværetniske måltidspraksis ved at forlade måltidet og dermed med sin autoritet påtvinger de hedningekristne at assimilere sig til jødisk måltidspraksis som betingelse for fællesskab. De hedningekristne bliver andenrangs. Men Paulus står – igen ifølge eget udsagn – fast på den antiokenske integrationsmodel over for en assimilationsmodel, der forlanger, at ikke-jødiske kristne skal leve jødisk for at gælde som fuldgyldige medlemmer. Hvor Peter skifter strategi undervejs (vel af hensyn til sin relation til andre jøder og i loyalitet mod de jødekristerne autoriteter i Jerusalem), hævder Paulus, at integrationsstrategien er den praksis, der korrelerer med “evangeliets sandhed” (Gal 2,14a; jf. 2,5). Paulus teologiserer over akkulturationsprocessen. Teologi og social praksis kan ikke skilles ad.

viste sig at blive. Når Paulus siger om den jødekristerne Peter, at han som deltager i måltidet ikke lever “på jødisk vis [Ἰουδαϊκῶς]” (Gal 2,14), må det enten betyde, at Peter spiser jødisk uacceptabel mad, eller at han deltager i et måltid, hvor de hedningekristne tillades at spise jødisk uacceptabel mad (se Sanders 1990). Om måltidet som central fællesskabsvedligeholdende praksis i antikke kultforeninger i øvrigt se Kloppenborg 2019, 209-244.

11. Den antikke jødedom – og i øvrigt også andre traditionelle religioner fra østen – udviklede i græsk-romersk tid både hjemlandsorienterede varianter (“native religion”) og udlændighedsorienterede varianter (“diasporic religion”). Hvor førstnævnte var konserverende, var sidstnævnte præget af akkulturationsproblematikker (Smith 1971, 236-239). Kontroversen i Antiokia kan i denne optik anskues som et eksempel på konflikt mellem hjemlandsmentalitet (Jerusalem, Peter) og udlændighedsmentalitet (Antiokia, Paulus). For diasporajøders forskellige grader af assimilation til græsk-romersk kultur, se i øvrigt Barclay 1996a.

Segregation ved apostelmødet i Jerusalem

Hedningemissionen tog som nævnt sin begyndelse i Antiokia omkring år 35-40 e.Kr., men episoden med Peter og Paulus i Antiokia fandt sikkert først sted kort efter det såkaldte apostelmøde i Jerusalem omkring år 50. Dette apostelmøde viser tydeligt, at Paulus' antio-kenske integrationsmodel ikke var den eneste akkulturationsstrategi i den tidlige Kristusbevægelse. Mødet var netop et konfliktråd, hvor bevægelsens ledere mæglede mellem indbyrdes uforenelige akkulturationsstrategier, dvs. mellem Paulus og hans modstandere, ofte kaldet "judaister" i forskningen. De mente, at jødisk omskærelse (ikke dåben alene) skulle være en betingelse for, at man som ikke-jødisk mand kunne optage sin husstand i Kristusbevægelsen (Gal 2,3-4). De var således fortalere for en assimilationistisk akkulturationsstrategi. Med en sådan strategi understregede man ikke bare fællesskabet med andre jøder, men man kom også deres skepsis over for Kristusbevægelsens hedningemission i møde (Rom 15,31; 1 Thess 2,14-16; 2 Kor 11,24). Paulus kalder polemisk judaisterne for "indsnegne falske brødre" (Gal 2,4) – sikkert en projektion af den opfattelse, som judaisterne må have haft af Paulus som en "indsnegen falsk bror". Det var jo deres assimilationspraksis, ikke Paulus' omskæringsfri integrationspraksis, som havde præcedens blandt de kristne i Jerusalem (Gal 2,12).¹²

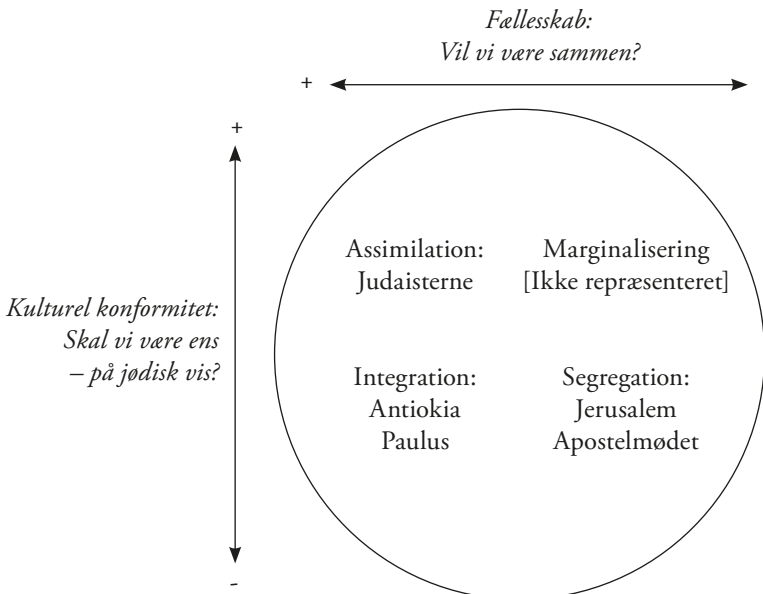
Spørgsmålet ved apostelmødet var nu, om bevægelsens ledere i Jerusalem (Jesus' bror Jakob, Peter og Johannes) ville pålægge Paulus at overgå til judaisternes assimilationsstrategi. For Paulus ville dette betyde et nederlag for hele hans projekt. I så fald måtte han vende ydmyget tilbage til sine hedningekristne forsamlings og tilbagekalde sit omskærelsesfri evangelium eller give køb på Kristusbevægelsens sammenhængskraft, som ellers lå ham kraftigt på sinde. Jerusalems godkendelse var afgørende for, at hans projekt ikke skulle være, som han siger, "forgæves" (Gal 2,2).

Paulus beskriver apostelmødets afgørelse på følgende måde:

... mig pålagde de ansete ikke noget nyt. Tværtimod, da de så, at Gud har betroet mig evangeliet for de uomskårne, ligesom Peter for de omskårne ..., gav Jakob og Kefas og Johannes, som anses for at være søjler, mig og Barnabas håndslag på den aftale, at vi skulle gå til hedningerne, og de til jøderne (Gal 2,7-9).

12. Paulus skriver et sted: "Brødre, hvis jeg stadig prædiker omskærelse, hvorfor bliver jeg så forfulgt?" (Gal 5,11). Med dette "stadig [ἔτι]" antyder Paulus, at han tidligere faktisk har prædikeret omskærelse. Det kan enten være før eller efter, han havde tilsluttet sig Kristusbevægelsen. I det sidste tilfælde må det betyde, at Paulus til at begynde med tilsluttede sig judaisternes assimilationisme, men nu er en frafalden judaist.

Afgørelsen kan således i første omgang ligne en sejr til Paulus. Jerusalem accepterer hedningemission uden omskærelse, og Paulus tvinges dermed ikke til at følge judaisternes assimilationistiske kurs. Men man må ikke overse, at lederne i Jerusalem faktisk afstår fra at blåstemple Paulus' integrationsevangelium om tværetniske Kristusforsamlinger ("sammen i forskellighed"). Afgørelsen ved mødet er snarere et kompromis, der afspejler en pragmatisk segregationisme ("adskilt i forskellighed"; Meeks 1983, 111-113; Hallbäck 1990, 310-314). Man aftaler nemlig at dele bevægelsen, så bevægelsens hedningekristne og jødekristne holdes ude af hinandens cirkler. Det er konsekvensen af den arbejdsdeling, der aftales mellem Paulus og Barnabas på den ene side og Jakob, Peter og Johannes på den anden side ("vi skulle gå til hedningerne, og de til jøderne"; Gal 2,9). Apostelmødet er således en kontrovers mellem assimilation og integration, der løses med segregation (se illustrationen nedenfor). På den måde kan begge parter i konflikten fortsætte egne praksisser som hidtil, ligesom man undgår de kultursammenstød, som sameksistens kan afstedkomme. Det er åbenbart så meget, Paulus kan opnå ved apostelmødet. Hans integrationsevangelium vinder ikke gehør, men til gengæld bliver han ikke tvunget til at opgive sin omskærelsesfri hedningemission. Og så får han håndslag på, at judaisterne ikke må træde ind på hans domæne blandt ikke-jøderne, ligesom han ikke må træde ind på deres blandt jøderne. Den del af aftalen skal dog vise sig at blive svær at holde.



Galaterbrevet – Paulus' angreb på assimilationisterne

Paulus mener for sin del, at han har overholdt aftalen. Skønt hans udgangspunkt er den antiokenske integrationsmodel for både jødekristerne og hedningekristne (Gal 2,11-12), opfatter han ikke-jøder som sin særlige målgruppe (Gal 1,16; Rom 1,13-15; 11,13; 15,16.20). Kort tid efter apostelmødet anklager han til gengæld judaistiske missionærer for at bryde aftalen, ikke bare ved som allerede nævnt at underløbe de tværetniske kristne fællesmåltider i Antiokia (Gal 2,12), men også ved at missionere for omskærelse og sabbatsoverholdelse blandt Paulus' hedningekristne forsamlinger i Galatien (Gal 4,10; 5,1-11; 6,12-13; se også Fil 1,28; 3,2.18-19; 2 Kor 11,22-23). Forsamlingerne her består primært eller udelukkende af ikke-jøder (Gal 4,8); og Paulus har ikke forlangt af de mandlige medlemmer, at de skulle omskæres for at blive kristne. Men nu har judaisterne på trods af apostelmødets afgørelse overbevist galaterne om omskærelsens nødvendighed. Nogle galatere kan også sagtens selv have haft interesse i at blive jøder for at komme ud af det loyalitetstomrum, som de stod i efter deres omvendelse væk fra byens græsk-romerske guder.

Galaterbrevet er nu Paulus' voldsomme reaktion mod judaisternes assimilationisme: Judaisternes budskab er "et andet evangelium, som slet ikke er et evangelium" (Gal 1,6-7). Ja, faktisk hævder Paulus, at judaisternes invitation til assimilation ved omskærelse i sidste ende vil føre til galaternes marginalisering ("adskilt i ensartethed"), eftersom judaisterne, når det kommer til stykket, slet ikke er interesseret i fællesskab med galaterne, men kun i deres egen anseelse (Gal 6,12-13). Ganske vist er omskærelse for Paulus i princippet moralsk ligegyldigt (Gal 5,6; 6,15) – svarende til det, stoikerne ville betegne som *adiaphora* (se fx Cicero, *Om det højeste mål for godt og ondt* 5.50-53) – men hvis det ligegyldige gøres til det centrale, sådan som judaisterne gør, er der grund til at protestere: "Her kommer det ikke an på at være jøde eller græker, på at være træl eller fri, på at være mand og kvinde, for I er alle én i Kristus Jesus" (Gal 3,28; jf. 1 Kor 12,13; Rom 10,12; evt. Kol 3,11). Dette er Paulus' integrationistiske slogan. De kulturelle forskelle mellem jøde og græker ophæves ikke, men de relativeres, idet Kristus sættes i centrum.

Paulus' "universalisme" kan her minde om de former for kosmopolitanisme, man møder i antikke filosofiske sammenhænge. Her skelnede man også mellem de kulturelle konventioner (*νόμος*), som var relative og lokale, og de naturgivne moralprincipper (*φύσις*), som var absolutte og almene. Dette gjaldt både jødiske filosoffer som de såkaldte hyper-allegorister i Alexandria, for hvem jødiske identitetsmarkører som omskærelse og sabbatsoverholdelse var ligegyldige, så

længe man fokuserede på deres moralsk-metaforiske betydning (Filon, *Om Abrahams vandring* 89-93), og ikke-jødiske filosoffer som stoikerne, der tilsluttede sig Sokrates, der skulle have sagt, at han hverken var athener eller korinther, men “kosmer [κόσμιος]” (dvs. kosmopolit/verdensborger; jf. Cicero, *Tusculanske diskussioner* 5.108-109; Epiktet, *Læresamtaler* 1.9.1-2; Plutark, *Om exil* 600f-601a; Diogenes Laërtios, *Diogenes* 63). Men til forskel fra disse, var Paulus ikke kun teoretisk kosmopolit. Han var en jødisk kulturkritiker, der relativerede toraens νόμος-dimension, dvs. de sider af toraen, som han opfattede som særligt jødiske identitetsmarkører, men bestemt ikke de moralprincipper, som han mente udgjorde toraens φύσις-dimension (Rom 13,8-10; 1 Kor 9,21; Gal 5,6.14; 6,2.15). Og så var han en tværetnisk social entreprenør i de apokalyptiske timer før Gudsrigets frembrud (Boyarin 1994; Barclay 1996b; Neutel 2015, 72-143).

Integrationskonflikten i Korinth

Som sagt argumenterer Paulus i Galaterbrevet imod assimilation og for integration, men om hans integrationsteori her følges op i praksis, er mindre tydeligt. I Galaterbrevet udtrykker Paulus jo, at han til dels har accepteret apostelmødets segregationsmodel for til gengæld at få mulighed for at fortsætte sin omskærelsesfri hedningemission. Ikke desto mindre er der flere forhold, der taler for tværkulturel integration i de paulinske forsamlinger. Det afvises ganske vist af forskere inden for det såkaldt radikale Paulusperspektiv (“Paul within Judaism”). De opfatter Paulus’ breve og teologi som gældende hedningekristne alene, idet Paulus’ teologi alene skal forklare, hvordan ikke-jøder kan etablere et forhold til Israels Gud (Stowers 1994). Jøder har jo allerede et sådant forhold. Som en konsekvens kan den tværkulturelle integration i denne optik højst være et utopisk ideal, der hører fremtiden til, når Kristus/Messias vender tilbage. Den toneangivende forsker Paula Fredriksen understreger således nærforventningen som drivmotor i Paulus’ virke, men ser ikke, at nærforventningen også får Paulus til aktivt at arbejde for etnisk integration (Fredriksen 2017, 113-117). Paulus er for Fredriksen således kun integrationist i håbet eller κατά πνεῦμα; i praksis er han segregationist (“adskilt i forskellighed”). Som hun skriver, forbliver jøder og grækere hos Paulus “distinct, both socially and ethnically” (114). Men som jeg skal argumentere for i det følgende, har Fredriksen kun delvis ret, idet jøder og grækere for Paulus ganske rigtigt er etnisk forskellige, men dog ikke holdes socialt adskilt. Segregationisme var jo netop, som vi har set, apostelmødets

akkulturationsstrategi, ikke Paulus'. Hvis Paulus var segregationist, havde han vel ikke ret meget at protestere over, da Peter forlod det famøse måltid i Antiokia?

De følgende forhold taler for, at Paulus på trods af sit fokus på hedningemission har haft integration ikke bare som teologisk princip, men som praktisk mål: For det første er det helt afgørende for Paulus at etablere fællesskab mellem hedningekristne og jødekristerne i et tværetnisk netværk, der går på tværs af de kristne forsamlinger (1 Kor 16,19; Rom 16,21-24). Det tydeligste udtryk for dette fællesskab er den donation fra de paulinske forsamlinger til Jerusalems fattige jødekristerne, som også aftales ved apostelmødet, og som Paulus efterfølgende lægger meget stor vægt på (Gal 2,10; 2 Kor 8-9; Rom 15,25-33). Han betragter donationen som et konkret udtryk for forsamlingernes indbyrdes tværetniske fællesskab i en sådan grad, at han eufemistisk omtaler donationen som "fællesskab [κοινωνία]" (Rom 15,26; jf. 2 Kor 8,4; 9,13), dvs. som en integrationistisk klausul i apostelmødets ellers segregationistiske aftale (jf. også δεξιὰς ... κοινωνίας i Gal 2,9; Ogereau 2012). Paulus afslutter endvidere Romerbrevet med håbet om, at hjælpen må blive "vel modtaget" i Jerusalem (Rom 15,31). For det vil symbolsk betyde, at den jødekristerne ledelse i Jerusalem accepterer fællesskabet med de paulinske hedningekristent dominerede forsamlinger (jf. ἐκοινωνήσαν τὰ ἔθνη; Rom 15,27). Donationen kan således få segregationisterne til at nærme sig Paulus' integrationisme.

For det andet er Paulus jo selv en jødekrister, der under sine besøg og i sin brevveksling har fællesskab med sine hedningekristent dominerede forsamlinger (1 Thess 1,9-10; 2,14; Gal 4,10; 5,1-11; 6,12-13; Fil 3,2-6; Rom 9,1-5). For det tredje kan det ikke udelukkes, at der har været et yderligere jødisk islæt i Paulus' Kristusforsamlinger, så deres medlems sammensætning i realiteten ikke har været så anderledes end i hybridmenigheden i Antiokia. Apostlenes Gerninger fortæller ikke urealistisk, at Paulus' forkyndelse i overvejende grad fandt sted i diasporasynagoger med et etnisk blandet publikum af både jøder og grækere (ApG 14,1; 18,4; 19,10.17; 20,21).¹³

Dette viser sig tydeligst i Første Korintherbrev, hvor akkulturationsproblematikken er et vigtigt tema. De seneste årtiers Paulusforskning har ganske vist understreget, at konflikterne blandt Kristustil-

13. Dette billede af Paulus' missionspraksis kan naturligvis afspejle Apostlenes Gerningers apologetiske tendens til at ville forsones Peter (jødekristerne) og Paulus (hedningekristne), men det er på den anden side svært at forestille sig hedningeapostlen Paulus' kontekst og netværk helt løst fra diasporasynagogerne, når man bemærker, hvor omfattende et kendskab til den jødiske bibel og tradition, Paulus' forkyndelse forudsætter.

hængerne i Korinth primært skyldes medlemmernes forskellige sociale, uddannelsesmæssige og økonomiske status (jf. 1 Kor 1,26; 11,17-22; Rom 16,23; jf. Theissen 1974; Martin 1995); men man må ikke overse konflikternes multietniske dimension. Det er også sådan, Apostlenes Gerninger fremstiller sagen, idet forsamlingen i Korinth her beskrives som bestående af både ikke-jøder og jøder (ApG 18,1-17; se også om jøder i Korinth i Filon, *Udsendingene til Gajus* 281-282). At forsamlingen i Korinth har haft ikke-jødiske medlemmer, er der ingen tvivl om (fx 1 Kor 8,7; 12,2; jf. Rom 15,27), men de følgende forhold i Første Korintherbrev tyder på, at der også har været en jødekristen medlemsskare: Brevet indleder med at omtale korinthiske tilhængere af jødeapostlen Peter (1 Kor 1,12; jf. 2 Kor 11,5.22-23), ligesom det nævnes, at Paulus har døbt en vis Krispus, der ofte identificeres med den korinthiske synagogeforstander af samme navn i Apostlenes Gerninger (1 Kor 1,14; ApG 18,8). Paulus understreger, at hans forkyndelse gælder "jøder såvel som grækere" (1 Kor 1,24; jf. 12,13) og omtaler både omskårne og uomskårne Kristustilhængere (1 Kor 7,18), ligesom han tillader tværetniske ægteskaber "i Herren" (1 Kor 7,39). Konflikten om spisning af kød slagtet i græsk-romerske templer (afgudsofferkød) forudsætter desuden, at nogle medlemmer af forsamlingen er optaget af jødiske spiseregler (1 Kor 8-10; se 10,32). Det er også i denne forbindelse, Paulus omtaler israelitterne som "vore fædre" (1 Kor 10,1). Endelig hilser Paulus korintherne fra det jødekristne ægtepar Akvila og Priska, som Paulus første gang har mødt i Korinth (1 Kor 16,19; jf. ApG 18,2), ligesom han i Romerbrevet, der blev skrevet på et besøg i Korinth, hilser fra sine "landsmænd [συνγενεῖς] Lukius, Jason og Sosipatros" (Rom 16,21).¹⁴ Tilsammen peger dette på, at forsamlingen i Korinth – ligesom forsamlingen i Antiokia – har været en etnisk blandingsforsamling, der ud over hedningekristne har haft et vist jødekristent islæt foruden mere eller mindre jødisk assimilerede hedningekristne. En sådan etnisk blandet medlemsskare finder man i øvrigt også eksempler på i andre importerede kultforeninger fra østen, fx hos Atargatis-dyrkerne i Athen (Kloppenborg 2019, 71-75, 84-88).

Paulus' forslag til løsning af de etniske konflikter i Korinth er igen integrationistisk. Første Korintherbrev vil således minde korintherne om, at de er kaldet til at være en fælles Kristuskom med forskellige

14. Udtrykket *συνγενεῖς* ("landsmænd") kan her som i Rom 9,3; 16,7.11 også oversættes med "slægtninge", hvilket dog ikke ændrer på, at det må være jøder, der omtales. En metaforisk forståelse, ifølge hvilken det blot drejer sig om trosfæller, må siges at være usandsynlig, eftersom Paulus her typisk ville bruge *ἀδελφοί* ("brødre/søskende"). Indskrifter fra samtiden viser da også, at det var almindeligt med græske navne for jøder i diasporaen. Se også næste fodnote.

legemsdele, der indbyrdes anerkender hinandens forskellige funktion ("sammen i forskellighed"; 1 Kor 12,12-31). Forsamlingen er ellers præget af segregationstendenser: "Er Kristus da blevet delt?" (1,13; jf. 1,9-17). Ifølge Paulus skal forsamlingens Kristusidentitet overlejlre ikke bare de sociale men også de etniske identiteter, så det bliver lettere at acceptere hinandens etniske forskelle. Derfor er der ingen grund til, at ikke-jøder bliver jøder eller omvendt, for som han siger: "Var man omskåret, da man blev kaldet, skal man ikke lave om på det, og var man ikke omskåret, skal man ikke lade sig omskære" (1 Kor 7,18). Her som i Galaterbrevet relativiseres etnisk identitet: "Om man er omskåret eller ej, betyder ikke noget, men det gør lydighed mod Guds bud" (1 Kor 7,19; jf. 7,29-31; Gal 5,6; 6,15). Den Kristustroende har en dobbeltidentitet og skal, nu hvor tiden er knap, leve i verden "som om ikke [ὡς μὴ]" (1 Kor 7,29-31). Derfor må korintherne ikke konkurrere med hinanden om lige gyldige ting; i stedet skal de kappes om opfyldelsen af "Guds bud," dvs. den indbyrdes accept i form af næstekærlighed (*ἀγάπη*; 1 Kor 13; se Larsen 2012).

I forbindelse med konflikten om spisning af afgudsofferkød hævder Paulus på samme måde, at maden i princippet er lige gyldig (1 Kor 8,4-6; jf. Rom 14,14.20) – noget han kan have lært i Antiokia, hvor man som nævnt ikke opfattede hedensk mad som en indirekte dyrkelse af hedenske guder. Dermed relativiseres igen de etniske identitetsmærkers betydning som *adiaphora*: "Enten I altså spiser eller drikker, eller hvad I end gør, skal I gøre alt til Guds ære" (1 Kor 10,31). Næstekærligheden – hensynet til den anden – er i sidste ende afgørende for, hvilken praksis der skal følges (1 Kor 8,1.7-13; 13,1-3). Paulus går i så henseende langt, når han skal beskrive sin egen akkommodationspraksis: "For jøderne er jeg blevet som en jøde for at vinde jøder ... For dem, der er uden lov, er jeg blevet som en, der er uden lov" (1 Kor 9,19-23; Mitchell 2001). Pointen er næppe, at Paulus vil opfattes som opportunistisk kamæleon, men at den Kristustroende er fri til at udskifte – og til at beholde – de etniske identiteter, så længe de ikke betragtes som definerende for fællesskabet. Denne akkulturationsstrategi udfolder Paulus tydeligt i Romerbrevet.

Romerbrevet – Paulus' integrationsmanifest

Romerbrevet er skrevet til de Kristustroende i Romerrigets centrum til Kristusforsamlinger, Paulus ikke selv har grundlagt og derfor ikke har nogen selvfølgelig autoritet over. Af samme grund har Romerbrevet en mere principiel og mindre direkte karakter end de øvrige

breve. Brevet har flere formål. Det er en introduktionsskrivelse, der skal hjælpe Paulus til at få Roms støtte til ny hedningemission i det vestlige middelhavsområde (Rom 1,8-15; 15,14-29), og et forsvarsskrift, der skal sikre Paulus' evangelium mod kritik (Rom 3,8; 15,30-31), men som så ofte hos Paulus kommer brevet's parænetiske formål først for alvor frem mod slutningen: Paulus ønsker at integrere de hedningekristne og jødekristerne i Rom (Rom 11,17-24; 14,1-15,13; se Esler 2003; Larsen 2015; Engberg-Pedersen 2020, 77-100). Brevet's indledende tale om, at alle er syndere (Rom 1,19-3,20), og at alle frelses i kraft af Kristus (Rom 3,21-31; jf. 1 Kor 1,23-24), tjener således i den konkrete situation til at overbevise både hedningekristne og jødekristerne om, at de alle er i samme båd. Evangeliet er "for enhver, som tror, både jøde, først, og for græker" (Rom 1,16; jf. 10,12-13). Nøgleordet er her "enhver". Når Paulus imidlertid understreger jødernes forrang ("jøde, først"), skyldes det, at situationen så at sige er omvendt i forhold til det, han oplevede med judaisterne i Galatien. Hvor jødisk identitet truede fællesskabet i Galatien, er det nu anti-jødisk identitet, der splitter. Og for Paulus udgør det ikke et mindre problem. Hvor han således i Galaterbrevet taler jødiske identitetsmarkørers betydning ned (Gal 3,19-22; 5,6; 6,15), taler han dem tilsvarende op i Romerbrevet (Rom 1,1-4; 9,4-5) – men vel at mærke begge steder med integration som formål.

Som sagt kommer den konkrete akkulturationsproblematik først tydeligt frem mod brevet's slutning. Her viser det sig, at de hedningekristne udgør en betragtelig majoritet i de kristne forsamlinger i Rom, i forhold til et jødekristent mindretal.¹⁵ Problemet synes at være, at de hedningekristne i Rom ikke vil have noget at gøre med de jødekristerne – måske bygger de ovenikøbet deres afstandtagen på en generaliserende fortolkning af Paulus' omskærelseskritiske argumentation i Galaterbrevet (Rom 3,8; jf. ApG 21,21). I stedet opfatter disse hedningekristne Kristusbevægelsens identitet som fundamentalt ikke-jødisk. På den måde har de for så vidt erstattet judaisternes jødiske assimilationisme med en antijødisk assimilationisme. For at være medlem skal man fjerne sig helt fra jødiske praksisser – nu er det de jødekristerne, der er blevet andenrangs. Men Paulus siger til de hedningekristne, at de hovmodigt har glemt, at de er blevet indpodet på Guds oliventræ på efterbevilling – de tilhører ikke træets naturlige

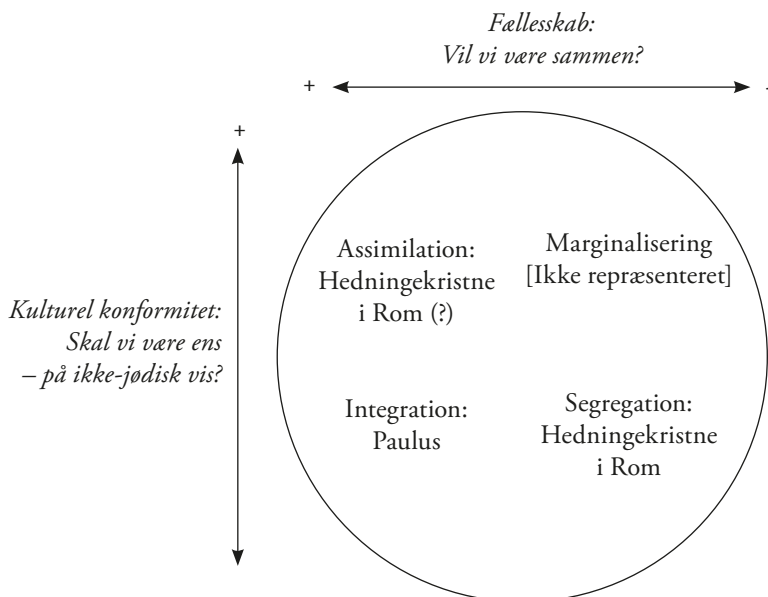
15. I Rom 16 hilser Paulus på 26 navngivne kristne i Rom, hvoraf 6 utvivlsomt er af jødisk herkomst (Priska, Akvila, Maria, Andronikos, Junia/Junias/Julia og Herodion). De tre sidste omtaler Paulus eksplicit som sine "landsmænd" (Rom 16,7.11). De resterende 20 må formodes mestendels at være af ikke-jødisk herkomst. Se i øvrigt forrige fodnote. For andre fortolkninger af konflikten i Rom 14-15 se Larsen 2015, 280.

grene på samme måde som de jødekrigstne (Rom 11,13-24). Paulus konfronterer de hedningekristnes supersessionisme direkte, idet han beder de hedningekristne om at inkludere de jødekrigstne i måltidsfællesskabet, også selvom disse jødekrigstne ikke ønsker at spise kød slagtet i de hedenske templer og derfor kun spiser "grøntsager" (Rom 14,2; se også om deres sabbatsoverholdelse i 14,5).

Det er dog ikke helt klart, om vi skal forstå de hedningekristne i Rom som antijødiske assimilationister ("sammen i ikke-jødisk ensartethed"), eller som antijødiske segregationister ("adskilt i forskellighed"). I det første tilfælde ønsker de ganske vist fællesskab med de jødekrigstne, men betinget af, at disse ophører med at praktisere jødiske traditioner; i det andet tilfælde ønsker de slet ikke fællesskab med de jødekrigstne.¹⁶ Noget kan tyde på, at det er det sidste, der er tilfældet. Paulus insisterer nemlig gentagne gange på, at de hedningekristne skal "tage imod" de jødekrigstne (jf. "tage imod" [προσλαμβάνω] i 14,1.3; 15,7) – en opfordring, der forudsætter, at de hedningekristne *ikke* vil "tage imod". I så fald er de hedningekristne antijødiske segregationister, der anser jødedommen for forladt og sameksistens for umulig. At Paulus til gengæld taler for en integrationspraksis ("sammen i forskellighed"), kommer tydeligt frem, når han understreger, at begge grupper ikke bare skal tage imod hinanden, men også skal have lov til at beholde egne traditioner: "Den, der spiser, må ikke foragte den, der ikke spiser, og den, der ikke spiser, må ikke dømme den, der spiser" (Rom 14,3) og "Enhver skal stå fast ved sin overbevisning [ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῖ πληροφροεῖσθω]" (Rom 14,5b; jf. 12,6-8; 14,1b; 15,5-6.10). Så længe den fælles Kristusidentitet overlejrer de etniske identiteter, kan relative forskelle fastholdes og tolereres. Begge grupper kan tillade sig at fjerne fokus fra de etniske forskelle, for de "gøres retfærdige" på samme måde og tilhører lige meget den samme ene Gud (Rom 3,21-24.29-30). Integrationen begrundes også teologisk i Rom 14-15: "Tag derfor imod hinanden, ligesom Kristus har taget imod jer til Guds ære" (Rom 15,7; jf. 14,3). Integrationen mellem mennesker på det horisontale plan henter således inspiration i Guds forudgående initiativ til integration med syndige mennesker på det vertikale plan (Rom 5,8-11; se illustrationen i Larsen 2015, 278).

16. Paulus' modstanderes synspunkt ligger tæt op ad det synspunkt, Paulus selv bliver tillagt i Apostlenes Gerninger af sine jødiske anklagere i Jerusalem. Under sit sidste besøg i byen florerer følgende rygte om Paulus: "Men de har hørt om dig, at du lærer alle de jøder, der bor blandt hedningerne, frafald fra Moses ved at sige, at de ikke skal omskære deres børn og heller ikke leve efter jødisk skik" (ApG 21,21; jf. 21,28; Rom 3,8). Men en sådan antijødisk assimilationisme, ifølge hvilken jøder skal assimilere sig med den ikke-jødiske omverden for at tilslutte sig Kristusbevægelsen, svarer historisk ikke til Paulus' standpunkt.

Paulus' standpunkt i forhold til de hedningekristne i Rom ser med hjælp af Berrys model ud som nedenfor. Læg mærke til, at "kulturel konformitet" (til venstre i modellen) nu ikke længere handler om jødisk kulturel konformitet (fx omskærelse), men om ikke-jødisk kulturel konformitet (dvs. ikke-jødisk livsstil uden jødiske spiseregler og sabbatoverholdelse):



Mod slutningen af sin formaning i Rom 14-15 formulerer Paulus integrationen mellem jøder og hedninger som et højstemt eskatologisk håb. Det sker ved hjælp af en række udvalgte citater fra den jødiske bibel (Det Gamle Testamente), der alle handler om folkeslagenes fælles tilbedelse af Israels Gud (Rom 15,9-12; jf. Sal 17,50; 5 Mos 32,43 LXX; Sal 117,1; Es 11,10 LXX). Paulus' integrationsevangelium står således i forlængelse af den allerede nævnte jødiske tradition, der forestiller sig hedninger inkluderet i den eskatologiske frelse uden at blive etniske jøder – alle folkeslags pilgrimsfærd til Zion (fx Es 2,2-3; 1 Enok 10,21; Tob 13,11; anderledes i fx Mika 5,9-15; Sef 2,4-15; Jub 15,26-32). Men for Paulus skal der allerede nu ske en foreløbig opfyldelse af den jødiske bibels profetier. Kristusbevægelsen repræsenterer nu et forvarsel på Guds riges endelige integration: "Glæd jer, I fol-

keslag, sammen med hans folk! [εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ]” (Rom 15,10; jf. 5 Mos 32,43 LXX).¹⁷

Konklusion: Integration som rød tråd i Paulus’ breve

Nyere Paulusforskning har ofte understreget Paulus’ situationsbestemte og derfor inkonsistente teologi, men som vi har set ovenfor, advokerer Paulus i forskellige situationer for etnisk integration mellem jøder og ikke-jøder i Kristusbevægelsen (“sammen i forskellighed”). Paulus var, som jeg har argumenteret for, en jødisk, eskatologisk integrationist – i teori og praksis. Han kæmper i brevene for sin forståelse af Kristusbevægelsen som et tværetnisk fællesskab, hvor kulturel sameksistens – her ved tidernes ende – finder sted, uden at nogen af parterne tvinges til at opgive deres etniske identitet. Til gengæld må både jøder som Paulus selv og hedninger relativere egne traditioner for at leve med en dobbelt- eller hybrididentitet som både Kristustilhørende i absolut forstand og etnisk tilhørende i relativ forstand (Rom 1,16; 10,14-16).¹⁸

Dermed ikke være sagt, at Kristusbevægelsen er grænseløst universalistisk. Mens Paulus relativere etniske forskelle, etablerer han et nyt klart skel mellem indenfor og udenfor. De Kristustroende udgør i kraft af dåben et eget “i Kristus”-samfund (πολίτευμα; Fil 3,20). I forhold til verden udenfor må Paulus derfor betegnes som segregationsist (“adskilt i forskellighed”). Som John Berry og andre har påpeget, vil et tværkulturelt fællesskab, der er “sammen i forskellighed”, desuden altid fordrer et fælles omdrejningspunkt, som muliggør fællesskabet. I den forstand lever integrationsstrategien af, at de forskellige individer og grupper accepterer et fælles tredje. For Paulus er Kristus det fælles tredje (Gal 3,28). Og Kristus (Messias) er vel at mærke en jødisk forestilling. Når jeg derfor kalder Paulus for jødisk integra-

17. Paulus citerer her den tekstversion, som også findes i Septuaginta. Den maseoretiske tekst inviterer derimod ikke til en integrationistisk fortolkning: “Pris, I folkeslag, hans folk [מְרַבְּרֵי גוֹיֵי עַמּוּ].”

18. Det er således ikke kun hedningekristne, der har en hybrididentitet som både hedninger (relativt) og Kristustroende (absolut), men også jødekristne, der både er jøder (relativt) og Kristustroende (absolut). I modsætning til det radikale Paulusperspektiv, mener jeg derfor ikke, at det er absolut vigtigt for Paulus, at de jødekristne (herunder han selv) fastholder jødisk-etniske traditioner – skønt de er frie til at gøre det, når de blot tilstår de hedningekristne den samme frihed til ikke at gøre det. Hvordan dette så ifølge Paulus stiller de jøder, der er uden for Kristusbevægelsen – om det relativere deres forhold til Israels Gud eller ej – vil det føre for vidt at diskutere her.

tionist, skyldes det, at han formulerer det fælles tredje inden for en jødisk symbolverden og i et jødisk sprog. Paulus nyfortolker symboler fra jødisk tradition, så de udgør et fælles tredje på tværs af etnisk identitet.¹⁹ I den forstand forudsætter Paulus' integrationisme en delvis assimilation med et jødisk symbolunivers (Israels Gud, Messias, jødisk næstekærlighedsmoral, jødiske helligskrifter) – ligesom i øvrigt samtidens stoiske kosmopolitanisme byggede på et græsk symbolunivers (dyd, visdom, mådehold). Paulus' eskatologiske integrationisme er således ikke en abstrakt universalisme byggede på såkaldt almenmenneskelige værdier, men et udtryk for jødisk eskatologi, foregribende realiseret af den tværetniske Kristusbevægelse.

Ofte beskrives Paulus som historiens sejrherre: Hans hedningemission fik verdenshistorisk betydning. Men vi må ikke glemme, at hans integrationsevangelium led et tilsvarende eklatant nederlag. Guds rige lod vente på sig, og i takt med, at Kristusbevægelsen relativt hurtigt udviklede sig til en stort set ikke-jødisk religion, blev det snarere Paulus' modstandere i Rom, de hedningekristne segregationister, der kom til at tegne fremtiden. Deres akkulturationsstrategi rummede da også betydelige adaptive fordele. Ved at distancere sig fra jødedommen kunne Kristusbevægelsen lettere gå i et med det omgivende græsk-romerske majoritetssamfund og lettere vige uden om de anti-jødiske initiativer, som romerne ikke mindst satte i værk i kølvandet på den første jødiske krig (66-70/74 e.Kr.) og Bar Kokba-opstanden (132-135 e.Kr.). I løbet af de følgende 50-100 år efter Paulus definerede toneangivende kristne forfattere sig således i tydelig modsætning til jødedommen. Johannesevangeliet fremstiller Jesu modstandere som "jøderne," evt. "judæerne" (Joh 9,22; 12,42; 16,2). Markion definerer kristendom som dyrkelsen af den gode forløsergud i modsætning til jødedommens onde skabergud (Tertullian, *Mod Markion*, 1.2). Og Justin Martyr formulerer en erstatningsteologi, hvor den nye pagt ophæver den gamle (*Dialog med jøden Tryphon* 11; 47; 121; jf. *Barnabas' brev* 9-10, 15).²⁰ Det var sådanne segregationistiske forfattere, der skabte det upaulinske filter, som mange endnu i dag læser Paulus igennem. Men Paulus var en Kristustroende jødisk integrationsteoretiker og -praktiker og som sådan en politisk pionér. Hans

19. Det drejer sig om jødiske symboler som fx Abraham (Gal 4,21-31), Israel (1 Kor 10,18), den jødiske helligskrift (2 Kor 3), omskærelse (Fil 3,3; Rom 2,25-29) og Messias (Fil 2,6-11).

20. Der fandtes naturligvis en række undtagelser. Kilder fra 2.-4. århundrede omtaler endnu eksisterende jødekristendomme hos ebonitterne (Irenæus, *Mod kætterne* 1.26) og nazaræerne (Epifanios, *Medicinkassen* 29.5.6), ligesom hedningekristne angiveligt endnu deltog i synagogens fester i Antiokia i anden halvdel af 300-tallet (Johannes Chrysostomos, *Mod jøderne*). Se hertil Becker og Reed 2003.

problematikker minder om de interkulturelle samfundsspørgsmål, som også i dag er til løbende forhandling i en multikulturel og globaliseret verden. Hans løsninger kan næppe overtages uformidlet, men hans opgave består i at finde og udvikle et fælles tredje.

Litteratur

- Barclay, John M.G. 1996a. *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh: T&T Clark.
- . 1996b. “Neither Jew nor Greek’: Multiculturalism and the New Perspective on Paul.” I *Ethnicity in the Bible*, red. Mark G. Brett, 197-214. Biblical Interpretation Series 19. Leiden: Brill.
- Becker, Adam H. og Annette Yoshiko Reed, red. 2003. *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Texts and Studies in Ancient Judaism 95. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berry, John W. 1980. “Acculturation as Varieties of Adaption.” I *Acculturation: Theory, Models and Some New Findings*, red. Amado M. Padilla, 9-25. AAAS Selected Symposia Series 39. Boulder: Westview Press.
- . 1997. “Immigration, Acculturation, and Adaptation.” *Applied Psychology* 46: 5-34.
- . 2002. “Conceptual Approaches to Acculturation” I *Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research*, red. Kevin M. Chun, Pamela Balls Organista og Gerardo Marin, 17-37. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- . 2019. *Acculturation: A Personal Journey across Cultures*. Cambridge Elements. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyarin, Daniel. 1994. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Shaye J.D. 1989. “Crossing the Boundary and Becoming a Jew.” *Harvard Theological Review* 82: 13–23.
- . 1999. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Hellenistic Culture and Society 31. Berkeley: University of California Press.
- Engberg-Pedersen, Troels. 2020. *Paulus om identitet. Hvordan er apostlen relevant for os i dag?* København: Gyldendal.

- Esler, Philip E. 2003. *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press.
- Fredriksen, Paula. 2003. "What 'Parting of the Ways?' Jews and Gentiles in the Ancient Mediterranean City." I *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, red. Adam H. Becker og Annette Yoshiko Reed, 35-63. Texts and Studies in Ancient Judaism 95. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2017. *Paul: The Pagans' Apostle*. New Haven: Yale University Press.
- Goodman, Martin. 1994. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon.
- Hallbäck, Geert. 1990. "Jerusalem og Antiokia i Gal. 2 – en historisk hypotese." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 53: 300-316.
- Hastrup, Kirsten. 2009. "Integration." *Den Store Danske*. <https://denstoredanske.lex.dk/akkulturation> (set 13.09.2024).
- Kloppenborg, John S. 2019. *Christ's Associations: Connecting and Belonging in the Ancient City*. New Haven: Yale University Press.
- Larsen, Kasper Bro. 2012. "Paulus' lovprisningstale til kærligheden (1 Kor 13) – et prisme i Første Korintherbrev." I *Den store fortælling – festskrift til Geert Hallbäck*, red. Søren Holst og Christina Petterson, 103–118. København: Anis.
- . 2015. "At læse Romerbrevet bagfra – konfliktmægling per korrespondance i Rom 14,1–15,13." I *Paulusevangeliet – nye perspektiver på Romerbrevet*, red. Kasper Bro Larsen og Troels Engberg-Pedersen, 271-294. København: Anis. (2. udg., København: Eksistensen, 2022).
- Martin, Dale B. 1995. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Mitchell, Margaret M. 2001. "Pauline Accommodation and 'Condescension' (συγκατάβασις): 1 Cor 9:19–23 and the History of Influence." I *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, red. Troels Engberg-Pedersen, 197-214. Louisville: Westminster John Knox.
- Neutel, Karin B. 2015. *A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration 'Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female' in the Context of First-Century Thought*. Library of New Testament Studies 513. London: Bloomsbury T&T Clark.

- Novenson, Matthew V. 2022. *Paul, Then and Now*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ogureau, Julien M. 2012. "The Jerusalem Collection as Κοινωνία: Paul's Global Politics of Socio-Economic Equality and Solidarity." *New Testament Studies* 58: 360-378.
- Randers Kommune. 2016. "Referat 18. januar 2016 kl. 16.00." [www.randers.dk. https://dagsordener.randers.dk/pdf/GetDagsorden/ed0ad953-5625-407d-b581-120984232ace](https://dagsordener.randers.dk/pdf/GetDagsorden/ed0ad953-5625-407d-b581-120984232ace) (set 13.09.2024).
- Regeringen Lars Løkke Rasmussen III (2016-2019). 2018. "Ét Danmark uden parallelsamfund – ingen ghettoer i 2030." https://www.regeringen.dk/media/4937/publikation_ét-danmark-uden-parallelsamfund.pdf (set 13.09.2024).
- Regeringen Mette Frederiksen I (2019-2022). 2021. "Aftale mellem regeringen (Socialdemokratiet) og Dansk Folkeparti, Socialistisk Folkeparti, Radikale Venstre, Enhedslisten, Alternativet og Kristendemokraterne om Den Koordinerede Tilmelding til Gymnasiale Ungdomsuddannelser." <https://www.uvm.dk/-/media/filer/uvm/aktuelt/pdf21/jun/210610-endelig-aftale-elevfordeling.pdf> (set 13.09.2024).
- Regeringen Mette Frederiksen II (2022-). 2022. "Regeringsgrundlag 2022 – ansvar for Danmark." <https://www.stm.dk/statsministeriet/publikationer/regeringsgrundlag-2022/> (set 13.09.2024).
- Sanders, E.P. 1990. "Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11–14." I *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn*, red. Robert T. Fortna og Beverly R. Gaventa, 170-188. Nashville: Abingdon Press.
- Schwartz, Seth J., Jennifer B. Unger, Byron L. Zamboanga, og José Szapocznik. 2010. "Rethinking the Concept of Acculturation: Implications for Theory and Research." *American Psychologist* 65: 237-251.
- Smith, Jonathan Z. 1971. "Native Cults in the Hellenistic Period." *History of Religions* 11: 236-249.
- Stowers, Stanley. 1994. *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven: Yale University Press.
- Theissen, Gerd. 1974. "Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde: Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65: 232-272.
- Villadsen, Anders R. og Jesper N. Wulff. 2018. "Is the Public Sector a Fairer Employer? Ethnic Employment Discrimination in the Public and Private Sectors." *Academy of Management Discoveries* 4: 429-48.

Ward, Colleen. 2008. "Thinking outside the Berry Boxes: New Perspectives on Identity, Acculturation and Intercultural Relations." *International Journal of Intercultural Relations* 32: 105-114.