

RED.: JOHANNE STUBBE TEGLBJÆRG KRISTENSEN, JESPER HØGENHAVEN, NILS ARNE PEDERSEN,
KASPER BRO LARSEN, ANNA VIND OG BO KRISTIAN HOLM

TEMA: ROMERBREVET – EN TEOLOGISK KLASSIKER

Modgangen kom ind i verden ved Adam (og Eva)
At læse 1 Mos 2-3 uden Rom 5

ROSANNE LIEBERMANN

Paulus – en jødisk integrationstænker og -praktiker

KASPER BRO LARSEN

Kan et samfund leve af tro?
Om forholdet mellem Romerbrevet 1,17 og luthersk
tillidskultur

SASJA EMILIE MATHIASEN STOPA

Det etiske selv som vilje og kærlighed
– Romerbrevet læst gennem Hannah Arendt

ANNE MARIE PAHUUS

Anmeldelser om Romerbrevet (Müller og Gaventa)
og om Paulus (Badiou)

Dansk Teologisk Tidsskrift er et peer-reviewed tidsskrift, der er optaget på en række databaser som fx ATLA (American Theological Library Association).

Manuskripter, som ønskes optaget i Dansk Teologisk Tidsskrift, skal sendes i elektronisk form til lektor Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen (jst@teol.ku.dk), Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, Kkaren Blixens Plads 16, DK - 2300 København S.

Bøger til anmeldelse eller omtale sendes til Professor Kasper Bro Larsen, Afdeling for Teologi, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, Jens Chr. Skous Vej 3, DK - 8000 Aarhus C

Dansk Teologisk Tidsskrift udgives i samarbejde med Det Teologiske Fakultet i København og Afdeling for Teologi på Aarhus Universitet af Eksistensen Akademisk, Frederiksberg Allé 10, DK-1820 Frederiksberg C.

Dansk Teologisk Tidsskrift udkommer udelukkende som et gratis, digitalt tidsskrift uden abonnement. Nye og gamle numre kan findes både på Eksistensens hjemmeside og på Det Kongelige Biblioteks hjemmeside for tidsskrifter: <https://tidsskrift.dk/dtt>. Her findes også yderligere information om tidsskriftet samt retningslinjer for udarbejdelse af manuskripter.

Dansk Teologisk Tidsskrift er sat hos Eksistensen

ISSN 1902-3898.

Tidsskriftet udgives med støtte fra:

FOF og Tænketanken Perspekt

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFTS RÅDGIVENDE UDVALG

KØBENHAVNS UNIVERSITET:

Søren Holst
Gitte Buch-Hansen
Heike Omerzu
Lars Cyril Nørgaard
Carsten Pallesen
Iben Damgaard
Niels Henrik Gregersen
Christine Svinth-Væрге Pøder
Thomas Hoffmann
Annika Hvithamar
Lilian Munk Røsing
Mads Peter Karlsen

AARHUS UNIVERSITET:

Jan Dietrich
Eve-Marie Becker
Carsten Bach-Nielsen
Ulla Schmidt
Ulrik Becker Nissen
Peter Lodberg
Anders-Christian Jacobsen
Else Marie Wiberg Pedersen
Marie Vejrup Nielsen

Romerbrevet – en teologisk klassiker

Dette temanummer af Dansk Teologisk Tidsskrift undersøger Paulus og Romerbrevet som teologisk klassiker. Bidragene udspringer af det seminar, som Forskningsenheden Det Nye Testamente og Forlaget Eksistensen arrangerede d. 30. oktober 2023 i søauditorierne på Aarhus Universitet. Anledningen var, at der i 2023 udkom hele to danske publikationer om Paulus' hovedværk. For det første udgav professor emeritus Mogens Müller fra Københavns Universitet den første danske videnskabelige kommentar til Romerbrevet i over 100 år i serien *Dansk Kommentar til Det Nye Testamente* (DKNT). For det andet udkom Aarhus-biskop Henrik Wigh-Poulsen med sine aktualiserende refleksioner over Romerbrevet – kreativt udformet som breve skrevet tilbage til Paulus – i Forlaget Eksistensens *Bibelen læst af*-serie.

Ved seminaret bidrog følgende forskere med perspektiver på Paulus og Romerbrevet: Rosanne Liebermann (lektor i Det Gamle Testamente, AU), Sasja Emilie Mathiasen Stopa (seniorforsker ved Center for Grundtvigstudier, AU), René Falkenberg (lektor i Det Nye Testamente, AU), Jacob P. B. Mortensen (lektor i Det Nye Testamente, AU) og Anne Marie Pahuus (prodekan, lektor i filosofi, AU). Endelig bød programmet på en forfattersamtale med de to ovennævnte forfattere. Temanummeret her består af tre bidrag fra seminaret, et supplerende bidrag ved undertegnede og tre anmeldelser af Paulusrelaterede publikationer.

Nummeret åbner med Rosanne Liebermanns “Modgangen kom ind i verden ved Adam (og Eva) – At læse 1 Mos 2-3 uden Rom 5”. Artiklen redegør for Paulus' fortolkning af 1 Mos 2,4b-3,24 som en syndefaldsberetning, dvs. som en universel forklaring på synd og død. Liebermann viser, at Paulus' udlægning i Rom 5, som siden kom til at danne et langt fortolkningsspor i den kristne tradition, ikke er en selvindlysende fortolkning af den gammeltestamentlige tekst. Afslutningsvis præsenterer hun en alternativ læsning, hvor historien om Edens Have tjener til at forklare livsvilkårene i oldtidens Syrien-Palæstina, og understreger vigtigheden af at være bevidst om de motivationsfaktorer, der ligger bag enhver fortolkning.

Undertegnede artikel, “Paulus – en jødisk integrationstænker og -praktiker”, analyserer Paulus og den tidlige Kristusbevægelse ved hjælp af den canadiske socialpsykolog John Berrys akkulturationsteori. I et opgør med assimilations- og segregationstendenser fremmede Paulus en tværetnisk menighedsmodel, hvor jødekrigstne og hedningekristne kunne eksistere sammen på tværs af kulturelle forskelle – som en forudgribelse af Messias' genkomst. Artiklen konkluderer, at

selvom Paulus' integrationsstrategi var central for hans mission, bevægede Kristusbevægelsen sig over tid mod en mere segregeret struktur, efterhånden som hedningekristendommen fik overtag.

Sasja Emilie Mathiasen Stopas artikel "Kan et samfund leve af tro? Om forholdet mellem Romerbrevet 1,17 og luthersk tillidskultur" undersøger den afgørende betydning, som Rom 1,17 fik for Luthers teologi. Med fokus på versets anden halvdel, der fastslår, at "den retfærdige skal leve af tro", viser Stopa, hvordan både Paulus og Luther forstår tro som en tillidsfuld relation, der forpligter mennesket på Gud og næsten og danner grundlag for mellemmenneskeligt fællesskab. Artiklen argumenterer for, at denne paulinsk-lutherske forståelse af livet i tro som et liv i tillid har bidraget til udviklingen af den danske tillidskultur, og viser, hvordan både Grundtvig og Løgstrup i deres samfundstænkning fremhæver tillid som afgørende for sammenhængskraften.

Den sidste artikel i temanummeret er Anne Marie Pahuus' "Det etiske selv som vilje og kærlighed – Romerbrevet læst gennem Hannah Arendt". Artiklen kobler Paulus' forståelse af viljen med Hannah Arendts fænomenologi. Arendt identificerer Paulus som den første til at beskrive viljen som en eksistentiel erfaring. Med inddragelse af Arendts begreb om natalitet (jf. Augustins *initium*) viser artiklen, hvordan Paulus' viljesforståelse handler om mere end moralske valg – den realiseres gennem spontane handlinger som tilgivelse og forsoning. Artiklen konkluderer, at Paulus' tanker kan berige vores forståelse af etik som noget, der er rodfæstet i relationelle dynamikker, hvor kærlighed spiller en afgørende rolle.

Temanummeret afsluttes med tre anmeldelser af nye Paulusrelaterede udgivelser. René Falkenberg anmelder Mogens Müllers ovennævnte kommentar på baggrund af sine erfaringer med bogen i undervisningen på Aarhus Universitet. Dernæst anmelder Troels Engberg-Pedersen den amerikanske Paulusforsker Beverly Roberts Gaventas nye Romerbrevskommentar i *New Testament Library*-serien fra Westminster John Knox Press (2024). I anmeldelsen giver Engberg-Pedersen også sit bud på, hvilke kommentarer der p.t. er internationalt førende. Endelig anmelder Mads Peter Karlsen den franske filosof Alain Badiou's *Paulus – universalismens grundlægger* fra 1997, der i 2021 kom i dansk oversættelse. Som Karlsen skriver, er Paulus "en fortsat relevant figur for samtidens tænkning".

Kasper Bro Larsen

Modgangen kom ind i verden ved Adam (og Eva)

At læse 1 Mos 2-3¹ uden Rom 5

*Lektor, ph.d., Rosanne Liebermann
Aarhus Universitet*

Abstract: Paul's interpretation of Genesis 2-3 as a story about Adam's "fall" and the universal origins of sin and death (Romans 5:12) has had an immense impact on Christian theology. Even though biblical researchers have long recognized that this interpretation is by no means self-evident in the Old Testament text, some have continued even in recent years to read Genesis 2-3 through the lens of Romans 5. In this article, I examine both the interpretational traditions that led Paul to his reading of Genesis 2-3 and those that tend to inspire contemporary academic interpretations of the same text. I conclude with my own reading of the Garden of Eden story as an etiology for why human lives in ancient Syria-Palestine tended to be short and full of hardship, discussing how the narrative functions as a fitting introduction to the Pentateuch. The purpose is not to argue for one "correct" understanding of Genesis 2-3, but to demonstrate how different motivations underlie different interpretations—and that it is important to be explicit about what those motivations are.

Key Words: Paul – Letter to the Romans – Genesis – Adam – The "Fall" – Sin

1. Indledning

Få fortolkninger af gammeltestamentlige tekster har haft så stor indflydelse som Paulus' brug af Adam og Eva-historien fra Første Mosebog 2-3.² Paulus' forståelse af disse to kapitler, som han præsenterer

1. I denne artikel bruger jeg "1 Mos 2-3" som en forkortelse for Det Gamle Testaments anden skabelsesberetning, som mere specifikt findes i 1 Mos 2,4b-3,24.
2. "Adam" bruges inkonsekvent i den masoretiske tekst til 1 Mos 2-3: nogle gange med den bestemte artikel som det hebraiske ord, der betyder "manden", og nogle gange uden artikel, hvilke peger på et egennavn (2,20; 3,17.21; jf. 4,25). Personnavnet "Eva" nævnes ikke før 1 Mos 3,20. Men navnene har en tendens til at blive anvendt med tilbagevirkende kraft på verdens første mand og kvinde beskrevet i 1 Mos 2-3.

i Romerbrevet 5,12-21, var, at de udgør en beretning om menneskehedens “fald” til en tilstand af syndighed og død. Dette fik nogle indflydelsesrige læsere af Paulus’ breve, såsom Augustin af Hippo (354-430 e.Kr.), til at hævde, at alle mennesker var født med Adams synd: en situation, der kun kunne forløses gennem frelsen i Kristus. Selvom denne idé har haft en stor indflydelse på den vestlige kirkes teologi, er den ikke umiddelbart til stede i den ortodokse kristendom eller i jødedommen (TeSelle 2010, 892).³ Det er derfor vigtigt at være opmærksom på, hvad tanken om Adams fald kan betyde, og hvor den kom fra, så man kan forstå, hvordan noget så teologisk betydningsfuldt kunne opretholdes af nogle, der læser 1 Mos 2-3 som helligskrift, men ikke alle.

De fleste moderne bibelforskere har længe erkendt, at hvis man læser 1 Mos 2-3 i sammenhæng med den antikke judæiske religion – den sammenhæng, som teksten antages at være skrevet i – fører det til en helt anden fortolkning end Paulus’ (eller mere præcist en række forskellige fortolkninger, for som jeg vil vise nedenfor, er det på ingen måde klart, hvad 1 Mos 2-3 handler om). Brennan Breed har i sin bog *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History*, påpeget, at der ikke er noget iboende hierarki mellem antikke og moderne læsestrategier. De er begge afhængige af deres tids konventioner (Breed 2014, 5). Men der opstår problemer, når bibelforskere antager, at deres fortolkning af en tekst er den eneste rigtige uden at være eksplicitte omkring, hvad kriterierne for denne “rigtige” fortolkning er. Det tilslører, hvad bibelforskning egentlig er, og hvorfor den bør tages alvorligt som en akademisk disciplin.

I nogle tilfælde har denne mangel på eksplicitte kriterier for fortolkning af 1 Mos 2-3 ført til en ukritisk *accept* af elementer i Paulus’ læsning af teksten, selv fra forfattere af moderne kommentarer til Romerbrevet, som ellers sandsynligvis ville hævde at bruge historisk-kritiske metoder. For eksempel:

“The unmistakably etiological character of [Gen 2:4b-3:24] ... insinuates that the sin of Adam was the cause of universal misery and sin” (Fitzmyer 1993, 407).

“That death came as a result of Adam’s fall is integral to the biblical narrative” (Jewett 2007, 375).

3. I stedet mener den rabbiniske tradition, at mennesker blev skabt med en *yetser ha-ra*, en ond tendens, som de skal forsøge at holde under kontrol ved at følge Toræen. Der er intet, der tyder på, at *yetser ha-ra* nogensinde kan overvindes fuldt ud i dette liv, men først ved denne verdens ende (Levenson 1988, 39-40; Jacobs 1999, 308-309).

“It is largely to the depiction of [Adam and Eve’s] sin in Genesis 3 that we owe our concept of original sin” (Harrington 2009, 4).

Udtryk som “unmistakably” og “integral” antyder, at 1 Mos 2-3 indeholder *én* åbenlys betydning – i dette tilfælde en, der tilfældigvis stemmer overens med Paulus’ fortolkning.

I denne artikel vil jeg gennemgå beviserne for, hvordan Paulus’ læsning af 1 Mos 2-3 var påvirket af visse jødiske fortolkningstraditioner, der var i omløb i det første århundrede e.Kr. samt Paulus’ specifikke mål med at skrive Romerbrevet. Da der her drejer sig om historisk specifikke omstændigheder, som ligger langt fra den kontekst, hvori 1 Mos 2-3 blev skrevet, kan Paulus’ fortolkning på ingen måde siges at være den eneste, indlysende betydning af 1 Mos 2-3.

Men alternative fortolkninger, der tager højde for 1 Mos 2-3’s egen historiske kontekst, er heller ikke så nemme. Det er svært at sige, hvornår 1 Mos 2-3 sandsynligvis blev skrevet, og selv hvis vi vidste det, er vi langt fra at have adgang til den “originale” tekst. Kritiske udgaver af den hebraiske tekst, som de fleste forskere bruger i dag, er gået gennem mange skriverhænder i løbet af hundreder af år – som alle har efterladt deres eget præg (se Breed 2014, 12). Derfor vil jeg som det næste vende mig mod akademiske fortolkninger af 1 Mos 2-3, som forsøger at læse teksten i dens formodede antikke judæiske kontekst. Jeg vil diskutere, i hvor høj grad dette giver mening i betragtning af, hvor lidt vi ved om tekstens oprindelse, og hvor afhængige vi er af dens senere redigering og kopiering.

På trods af disse udfordringer vil jeg argumentere for, at det at læse 1 Mos 2-3 i sin antikke judæiske kontekst (bredt forstået) kan føre til en fortolkning af teksten som en ætiologi for det hårde liv, som mange antikke judæere levede. Ved at udfolde, hvordan menneskelivets besværligheder er betinget af menneskets adfærd, antyder 1 Mos 2-3, at disse forhold kunne ændres til det bedre, hvis menneskene var lydige over for Gud. I sin nuværende form fungerer 1 Mos 2-3 således som en passende introduktion til Pentateuken, som indeholder alle Guds regler for sit folk og lover et behageligt liv i et frugtbart land, hvis de bliver overholdt (fx 3 Mos 26,3-9; 5 Mos 26,1-15; 28,1-14).

2. Paulus' fortolkning af 1 Mos 2-3 i Rom 5,12-21

I Rom 5,12 skriver Paulus: “Derfor:⁴ Synden kom ind i verden ved ét menneske, og ved synden døden, og sådan kom døden til alle mennesker, fordi alle syndede.”⁵ Dette vers indleder det længere afsnit i Rom 5,12-21, hvor Paulus sammenligner dette “ene menneske”, Adam (som han nævner i vers 14), med Jesus Kristus. I vers 14b-15 forklarer Paulus:

Han [Adam] er et billede på ham, der skulle komme; men det forholder sig ikke med nådegaven som med faldet; for døde de mange på grund af den enes fald, er Guds nåde og gave så meget mere kommet de mange rigeligt til gode ved nåden i det ene menneske, Jesus Kristus.

Paulus' henvisning til Adam og Adams synd og død i Romerbrevet 5,12-15 viser, at han trækker på traditionen i 1 Mos 2-3. Her spiser verdens første mand, Adam (sammen med sin kvindelige partner, Eva), af træet til kundskab om godt og ondt, selv om Jahve befalede ham at lade være og fortalte ham, at han ville dø, hvis han gjorde det (1 Mos 2,17; 3,6). Rom 5,12b (“ved synden døden”) indikerer Paulus' forståelse af, at menneskelig dødelighed ikke oprindeligt var den guddommelige hensigt med skabelsen, men snarere en negativ konsekvens af Adams handlinger (Dunn 1988, 288; Fitzmyer 1993, 408; Jewett 2007, 374-375; Falkenberg 2022, 55).⁶

4. Det er uklart, hvilket argument Paulus bygger på her. Forskere er uenige om, hvorvidt han henviser til de første elleve vers i Rom 5 (i så fald ville henvisningen være til den nye situation med retfærdighed og frelse gennem Kristus: Jewett 2007, 373) eller til hele det foregående afsnit fra Rom 1,18-5,11 (som understreger den *universelle* karakter af Guds frelsesformål gennem Kristus: Dunn 1988, 271-272; Müller 2023, 222); eller om Rom 5,12-21 måske er blevet indsat fra en oprindelig separat kontekst, hvilket betyder, at antecedenten til Paulus' *διὰ τοῦτο* (“derfor”) er gået permanent tabt (Fitzmyer 1993, 411). På grund af denne usikre litterære kontekst fortsætter jeg med en analyse af Rom 5,12 baseret på, hvad verset siger, og henviser kun til Paulus' tidligere argumentation, når det er særlig relevant.

5. Alle oversættelser er fra DO92 medmindre andet er angivet.

6. Ikke alle er enige. Baseret på fortolkningstraditionen af 1 Mos 2-3 omkring den tid, hvor Paulus skrev, mener Konrad Schmid (2008, 73) for eksempel, at det var usandsynligt, at Paulus mente, mennesker blev skabt som udødelige (se yderligere diskussion nedenfor). Schmid peger desuden på 1 Kor 15,47, hvor Paulus kontrasterer Adam med Kristus og siger: “Det første menneske var fra jorden, et menneske af støv; det andet menneske er fra himlen.” Derfor foreslår Schmid, at Rom 5,12 henviser til en adskillelse fra Gud eller *åndelig* død, snarere end en fysisk død. Jeg diskuterer nedenfor, hvorfor jeg ikke anser dette for at være den sandsynlige betydning af Gen 2-3.

Anden halvdel af Rom 5,12 er sværere at fortolke: “og sådan kom døden til alle mennesker, fordi alle syndede” (v 12c-d). Præpositionen oversat som “fordi” i den autoriserede danske oversættelse er flertydig i den græske originaltekst og har ført til vidt forskellige fortolkninger af denne sætning. ἐφ’ ᾧ kan oversættes med maskulinum, som betyder “i” eller “på” noget maskulint. De, der oversatte Rom 5,12 til latin, valgte denne mulighed (*in quo*), som giver oversættelsen “i hvem (maskulinum) alle har syndet”, dvs. i Adam. Det fik læsere, mest berømt Augustin, til at fortolke verset som en påstand om, at alle mennesker er syndige fra fødslen og derfor dør på grund af eller i Adams “arvesynd” (Fitzmyer 1993, 407, 409; Levine og Brettler 2020, 101; Falkenberg 2022, 55). Men mange filologer argumenterer i dag for, at den mest naturlige oversættelse af ἐφ’ ᾧ i denne sammenhæng er med neutrum, som giver oversættelsen “siden” eller “fordi” (Levine og Brettler 2020, 101; Falkenberg 2022, 56).

Hvis dette er tilfældet, kunne det indikere, at Paulus troede på en dobbelt årsag til alle menneskers død. Døden kom i givet fald *ind* i verden gennem Adam, men den blev hver enkelts skæbne gennem deres egen synd (se Rom 3,9.23; Dunn 1988, 290; Fitzmyer 1993, 407, 416; Jewett 2007, 376; Levine og Brettler 2020, 127). Denne fortolkning giver enhver person en vis indflydelse på deres egen undergang – selvom det er uklart, om Paulus virkelig troede, at et menneske kunne undgå synd, når det var født ind i det miljø, Adam havde skabt for dem. Joseph Fitzmyer (1993, 416) konkluderer: “The primary causality for [humanity’s] sinful and mortal condition is ascribed to Adam, no matter what meaning is assigned to *eph’ hō*, and a secondary causality to the sins of all human beings.”

Der er et par vers i Første Mosebog, der nævner menneskets tendens til ondskab (עו) i generationerne efter Adam, fx 1 Mos 6,5 og 8,2, men de bruger ikke udtrykket synd (חט) eller forbinder det med det, der skete i Edens Have. Ikke desto mindre er det derfor ikke overraskende, at Paulus ikke var alene blandt tidlige jødiske forfattere i sin fortolkning af 1 Mos 2-3 som en historie om, hvordan synd og død kom ind i verden via Adam og påvirkede alle fremtidige mennesker (se Dunn 1988, 272, 289; Fitzmyer 1993, 413; Levine og Brettler 2020, 126-127; Horst 2022, 645). For eksempel står der i 4 Ezra 3,7, en tekst fra slutningen af det første århundrede e.Kr.: “og [du, Herre] gav ham [Adam] eet eneste bud fra dig; men han overtrådte det. Da satte du døden som straf for ham og hans efterkommere” (Noack 2001, 14). Den Syriske Baruks Apokalypse fra slutningen af det første eller begyndelsen af det andet århundrede e.Kr. kommer endnu tættere på Paulus’ opfattelse af, at synd og død kom ind i verden via Adam, men at de begge blev genskabt af hvert menneske efter ham:

“Thi omend Adam var den første til at synde og bragte døden over alle, som ikke var på hans tid, så har dog også de, der blev født af ham, hver for sig, hver og een, beredt den kommende pinsel over sig selv, eller også har hver især af dem valgt sig de kommende herligheder” (SyrBar 54,15.19 i Seidelin 2001, 868).⁷ Disse to tekster reagerer specifikt på ødelæggelsen af det andet tempel i 70 e.Kr., som inspirerede til nye overvejelser om, hvorfor Gud tillader eller endda får mennesker til at lide og dø (Goff 2014, 755).

Men det var ikke de eneste ideer om synd og død, der cirkulerede i den tidlige jødedom. Forud for og endda samtidig med denne opfattelse fandtes en anden idé: at mennesker blev skabt dødelige fra begyndelsen. William Horst (2022) har påvist, at mange tidlige jødiske tekster fra mellem 200 f.Kr. og 200 e.Kr. viser en tro på, at døden altid har været menneskets skæbne og derfor ikke var forårsaget af Adams ulydighed mod Gud (se også Schmid 2008; Goff 2014, 754). For eksempel står der i Siraks Bog 17,1-2:

Herren skabte mennesket af jord
og lod det vende tilbage til jorden.
Han tildelte menneskene deres dages tal og deres tid
og gav dem magt over det, som er på jorden.

Tanken om at mennesker i sagens natur er dødelige, fordi de er lavet af jord – det, der adskiller dem fra guddommelige væsener – kan også observeres i andre tidlige jødiske tekster, herunder Visdommens Bog og Dødehavsrullernes taksigelseshymner (Horst 2022, 646-663). Det viser, at der selv inden for den tidlige jødedom var forskellige måder at fortolke 1 Mos 2-3 på: Noget, der ikke er overraskende, når man tager selve tekstens vanskeligheder i betragtning.

3. Udfordringer i Paulus' fortolkning af 1 Mos 2-3

For det første er det ikke tydeligt, om historien overhovedet handler om synd, som Rom 5,12 hævder. Dette er selvfølgelig afhængigt af, hvad ordet synd betyder. Adam adlyder ikke Jahves befaling om ikke at spise af træet til kundskab om godt og ondt (1 Mos 2,17; 3,6). Men hverken i den hebraiske masoretiske tekst (MT) eller i den græske Septuaginta, som Paulus højst sandsynligt læste (Harrington 2009,

7. Andre eksempler inkluderer 4 Ezra 3,21; 4,30; 7,118; SyrBar 17,2-3; 23,4; 48,42-43; 56,5-6; *Pseudo-Filon* 13,8; MosApok 7,1; 14,2-3; *Adam og Eva* 44.

1), optræder der et ord for “synd” i 1 Mos 2-3. Synd er et komplekst begreb, eller en klynge af begreber, i Det Gamle Testamente. Den masoretiske tekst af Det Gamle Testamente indeholder over halvtreds hebraiske ord, der kan oversættes med “synd”, hvilket afspejler de mange forskellige forståelser af dette koncept, som de forskellige bibelske forfattere formentlig havde (Lam 2018, 2-4). Men ingen af disse ord forekommer for at beskrive Adams og Evas opførsel i Edens Have.

Mange forskere har foreslået, at Adam og Evas ulydighed mod Jahve med rimelighed kan kaldes synd, selv om ordet selv ikke bruges (fx Bird 1997, 191; Falkenberg 2022, 55). Det er et fornuftigt forslag, men alligevel er der grund til at være forsigtig. Det mest almindelige ord for synd (ἁμαρτία på græsk og חטא på hebraisk) optræder først i 1 Mos 4,7. Her er synd næsten personificeret som en kraft, der får Kain til at myrde sin bror, Abel. Synd i 1 Mos 4,7 er forskellig fra det “at gøre det onde”, som præsenteres som den forudsætning, der vil gøre det muligt for synden at overvinde Kain. Egenskaberne ved dette første tilfælde af synd forekommer ikke umiddelbart forbundet med, at Adam spiste af træet til kundskab om godt og ondt.⁸ Til gengæld kunne Kains evne til at skelne mellem det at gøre godt og ondt tilskrives Adam og Evas spisning af træet til kundskab om godt og ondt i 1 Mos 3. I stedet for at sikre, at Kain vil synde, lader det til, at denne evne (i hvert fald i teorien) giver ham mulighed for at undgå synd – noget, som hans bror Abel tilsyneladende er i stand til at gøre i løbet af sit forkortede liv.

Paulus’ fortolkning forklarer desuden ikke, *hvordan* synden angiveligt kom ind i verden gennem Adam. 1 Mos 3 har en detaljeret forklaring på Adams ulydighed, der involverer Eva og en slange (3,20), men Paulus udelader alt dette i Rom 5,12. Det er overraskende, fordi andre jødiske forfattere på den tid ikke tøvede med at give verdens første kvinde skylden for menneskeheds fald.⁹ Paulus antyder selv Evas skyld (delt med slangen) i 2 Kor 11,3, hvor han siger: “Jeg er

8. Carol Meyers (2012, 77) argumenterer for, at 1 Mos 3 og 4 fungerer sammen som ætiologier for de to forskellige former for subsistenslandbrug, som israelitterne i jernalderen kendte til. Mens 1 Mos 3 forklarer, hvorfor de fleste israelitter måtte arbejde hårdt for at dyrke jorden som agerbrugere, beskriver 1 Mos 4, hvorfor nogle mennesker (som Kain) vandrer rundt på jorden som nomadiske eller halvnomadiske hyrder. Set fra de gamle israelitiske forfatters perspektiv er det sidste langt værre end det første, og det er derfor, at Kain tilskrives “synden” brodermord, mens Adam og Evas opførsel ikke kaldes synd, argumenterer Meyers.

9. Fx Sir 25,24 (selvom der er meget debat om, hvorvidt dette nødvendigvis refererer til Eva: se Schmid 2008, 66-67; Levine og Bretter 2020, 124; Horst 2022, 651-652); *Adam og Eva* 35,2-3; 44; 2 En 30,17-18; SibOr 1,42-43; Filons *Om skabelsen* 151-152; 1 Tim 2,13-14.

bange for, at ligesom slangen forledte Eva ved sin snedighed, skal jeres tanker komme på afveje bort fra det oprigtige og rene forhold til Kristus.” Grunden til, at Paulus undgår at bebrejde Eva i Rom 5, er sandsynligvis den, Mogens Müller (2023, 228) foreslår i sin kommentar: fordi Paulus i Rom 5,12-21 opstiller “det ene menneske” Adam som en parallel figur til “det ene menneske” Jesus Kristus. Paulus forstår på denne måde Jesus i lyset af den problemstilling, som fortællingen om Adam drejer sig om.

Men selv hvis Adams (og Evas) ulydighed over for Jahve i 1 Mos 3 løst kan betegnes som “synd”, er det langt fra klart, at det har en direkte relation til døden, som Paulus hævder. I 1 Mos 2,17 forbyder Jahve Adam at spise af træet til kundskab om godt og ondt og advarer ham: “Den dag, du spiser af det, skal du dø.” Men i 1 Mos 3 dør Adam og Eva ikke, da de spiser af træet.¹⁰ Teksten siger ikke eksplicit, om Jahve viste barmhjertighed og mildnede den straf, han havde lovet, eller om hans oprindelige trussel var en overdivelse af sandheden, som slangen hævdede, at den var (1 Mos 3,4-5; se Morberly 1988, 8).

I mangel af en entydig forklaring har eksegeter fremsat forskellige forslag til den død, Gud truer med i 1 Mos 2,17. En af de fremherskende ideer er, at selv om Adam og Eva ikke *døde* den dag, de spiste af den forbudte frugt, beseglede de deres skæbne som dødelige væsener (Levine og Brettler 2020, 118). Denne fortolkning understøttes af Jahves kommentar i 1 Mos 3,22: “Nu er mennesket blevet som en af os og kan kende godt og ondt. Bare det nu ikke rækker hånden ud og også tager af livets træ og spiser og lever evigt!” Som et resultat af denne bekymring forviser Jahve Adam og Eva fra haven, hvor livets træ er placeret, og forhindrer dem i at vende tilbage ved at placere en kerub med et flammende sværd til at vogte havens indgang (1 Mos 3,24). Denne detalje antyder, at menneskenes fjernelse fra livets træ – som en direkte konsekvens af deres ulydighed mod Jahve – afgjorde, at de ikke ville leve evigt (Meyers 2012, 83; Jenks 2018, 546-547).

Et andet aspekt af historien, der kunne tyde på, at Adam og Evas dødelighed begyndte, da de forlod Eden, er, at det var her, de begyndte at få børn (Meyers 2012, 83). Det kan meget vel være, at “kundskab om godt og ondt” refererer til eller inkluderer seksuel kundskab (se fx Lundager Jensen 2021, 239). Det første, menneskene indser, efter at have spist af det forbudte træ, er, at de er nøgne, og at det på en eller anden måde er skamfuldt (1 Mos 3,7; se van Ruiten 2003, 6,

10. Gordon Wenham (1987, 68) har foreslået, at det hebraiske udtryk “på dagen” vagt kan betyde “når”, men det har stadig en tendens til at indikere hurtig handling (fx 4 Mos 30,6.8.9 [MT]; 1 Kong 2,37.42). Ifølge 1 Mos 5,5 levede Adam i alt 930 år, over 800 af dem uden for Edens Have (se 5,3), så hans død var langt fra hurtig.

25; Levine og Brettler 2020, 114-115). Så snart de forlader Eden, får Adam og Eva to sønner, Kain og Abel (1 Mos 4,1-2). Deres pludselige evne til at formere sig kan være forbundet med deres nyfundne "viden" (eufemismen for at have sex på hebraisk er "at vide" eller "at kende", יָדָע). Når Jahve siger, "Nu er mennesket blevet som en af os og kan kende godt og ondt" (1 Mos 3,22a), kan det henvise til den situation, hvor hans tidligere unikke evne til at skabe nye mennesker nu deles af Adam og Eva. Dette kan også forklare den nye nødvendighed af menneskelig dødelighed ("Bare det nu ikke rækker hånden ud og også tager af livets træ og spiser og lever evigt!" – 3,22b). Hvis mennesker både levede evigt og reproducerede sig, ville de hurtigt overbefolke verden. Det er det problem, de mesopotamiske guder står over for i Atrahasis-myten (Levine og Brettler 2020, 109).¹¹ Men hvis evigt liv ikke længere er en mulighed, giver det at få børn en alternativ form for udødelighed: udødelighed via efterslægten.

Men som diskuteret ovenfor, er det på ingen måde sikkert, når man læser 1 Mos 2-3, at Adam og Eva *var* udødelige til at begynde med (Levine og Brettler 2020, 109; Horst 2022, 648). Når Jahve i 1 Mos 3,22 bekymrer sig om, at menneskene "også" kunne spise af livets træ, tyder det på, at de ikke allerede havde gjort det. De spiste kun af træet til kundskab om godt og ondt én gang, før de oplevede dets virkninger, så der er ingen grund til at tro, at livets træ ville have fungeret anderledes (Moberly 1988, 15).¹² Historien om Edens Have handler derfor højst sandsynligt om, hvordan mennesker havde *chancen* for at opnå udødelighed, men mistede den ved at vælge viden fra kundskabens træ (Barr 1992, 4; Schmid 2008, 64). Denne fortolkning understøttes af det faktum, at 1 Mos 3 aldrig beskriver døden som en konsekvens af Adams og Evas ulydighed. Jahve forbander kun slangen (3,14) og jorden, som manden nu skal arbejde hårdt for at dyrke (3,17); ikke menneskene selv. Døden beskrives ganske enkelt som noget, der vil ske for manden, og som i mange af de tidlige jødiske fortolkninger, der allerede er blevet nævnt, er menneskets dødelighed relateret til menneskets opbygning af støv:

I dit ansigts sved
skal du spise dit brød,
indtil du vender tilbage til jorden,
for af den er du taget.

11. 1 Mos 6,1-4 repræsenterer måske en meget kort version af en lignende historie. Her har gudesønnerne samleje med menneskedøtrene, og som et resultat heraf forkorter Jahve længden af alle menneskers liv til 120 år.

12. Ikke alle er enige i dette ræsonnement: se Horst 2022, 648.

Ja, jord er du,
og til jord skal du blive (1 Mos 3,19).¹³

På samme måde i 1 Mos 6,1-4, hvor Jahve sætter en stopper for ekstremt lange menneskelige levetider, selv for det blandede afkom af gudesønner og menneskedøtre, er hans begrundelse simpelthen, at mennesker er "kød" (כָּוֶד); dvs. ikke guddommelige. De første kapitler i 1 Mos tyder derfor på, at mennesket blev skabt med en udløbsdato i tankerne, selv om dets holdbarhed blev væsentligt reduceret efter de første par generationer.

Men man kan også argumentere for, at omtalen af døden i disse straffesammenhænge antyder, at den karakter af menneskelig død, som vi kender den – alt for ofte for tidlig, smertefuld og som afslutning på et vanskeligt liv – ikke var Guds oprindelige hensigt med skabelsen. I den sidste del af denne artikel forsøger jeg at vise, at det at læse 1 Mos 2-3 med et antikt judæisk publikum i tankerne snarere end Paulus' brev til samfundet i Rom fører til en fortolkning af historien som en del af en cyklus, der er skabt for at fortælle, hvorfor læsernes verden var, som den var, og for at opmuntre dem til at følge Jahves love i håbet om en bedre tilværelse.

4. Det var modgangen, der kom ind i verden: En historisk-kritisk fortolkning af 1 Mos 2-3

Det er ikke muligt at spore en "oprindelig forfatter", for ikke at tale om en "oprindelig betydning", af historien om Edens Have – og dette begreb er alligevel lidt arbitrært, da der var mange stemmer og hænder, der bidrog til historiens tilblivelse, redigering og kopiering i løbet af hundreder af år.¹⁴ Som Breed (2014, 12-13) påpeger, må moderne forskere i Det Gamle Testamente vælge en af mange mulige kontekster at læse teksten inden for. På grund af konventionerne inden for vores felt og de uddannelsesprocesser, det indebærer, har vi en tendens til at vælge en antik palæstinensisk kontekst uden altid at for-

13. Se Schmid 2008, 62; Jenks 2018, 545; Horst 2022, 649. Der er nogle få undtagelser fra andre litterære traditioner i Det Gamle Testamente. For eksempel beskriver 1 Mos 5,21-24 hvordan Gud tog den særlig retfærdige mand Enok op til himlen i stedet for at lade ham dø en almindelig menneskelig død. Se også 2 Kong 2,11, som beskriver hvordan profeten Elias undgår almindelig død ved at stige til himmels i en hvirvelvind.

14. For en oversigt over faglige diskussioner om, hvorvidt 1 Mos 2-3 repræsenterer en original litterær enhed eller et kompositivværk, se for eksempel Ska 2008, 4-16. I denne artikel læser jeg 1 Mos 2-3 i sin nuværende form som en litterær enhed.

klare hvorfor denne (ofte) antages at være mere betydningsfuld end nogen anden. Det er vigtigt at erkende, at en undersøgelse af denne kontekst ikke er mindre konstrueret end en undersøgelse af den tidlige jødiske kontekst, hvor Paulus formede sine fortolkninger af tekster fra Det Gamle Testamente, eller nogen anden. At fokusere på den ene eller den anden vil naturligvis føre til forskellige fortolkninger af teksterne, som tjener forskellige, men ikke nødvendigvis mere eller mindre værdifulde funktioner. Når det er sagt, er det interessant at læse 1 Mos 2-3 i den antikke judæiske kontekst, hvor den sandsynligvis først blev nedskrevet som en del af Første Mosebog, for at se, hvordan det at læse teksten på denne måde fører til andre fortolkninger end dem, der er blevet dominerende i vestlig kristendom.

Meget lidt kan siges med sikkerhed om, hvornår Gen 2-3 blev skrevet og redigeret – på trods af en omfattende videnskabelig debat om sagen, der har raset i århundreder og placerer historien hvor som helst fra Israels monarkiske periode (så tidligt som det 10. århundrede f.Kr.) til den persiske æra (6.-4. århundrede f.Kr.; se fx Ska 2008, 1-3, 16-20; Schmid 2008, 65). Men Carol Meyers (2012) har gennemført et indflydelsesrigt studie, der viser, at selv læsning af teksten i den brede kontekst af jernalderens Israel (ca. 1200-586 f.Kr.) kan afsløre indsigter, som måske ikke er umiddelbart indlysende for moderne læsere.¹⁵ Jeg er stort set enig i Meyers' argument om, at 1 Mos 2-3 udgør en ætiologi, der udfolder de barske vilkår for landbrugslivet i jernalderens Israel og de efterfølgende århundreder (se Ska 2008, 22), og jeg trækker yderligere på Phyllis Birds (blandt andre) indsats med at placere disse kapitler inden for "urhistorien" i 1 Mos 1-11.

Meyers (2012, 67, 83) ser dog 1 Mos 3 som bl.a. en ætiologi over menneskelig dødelighed, mens Bird (1997, 178, 191) ser det som en historie, der involverer både synd og død. Jeg har allerede argumenteret for, at disse fortolkninger ikke er selvindlysende i teksten. Derudover er det kun Meyers (2012, 60, 67), der kommer med en kortfattet forklaring på, hvorfor en sådan historie kan være blevet fortalt, gentaget og kopieret gennem århundreder på trods af dens barske perspektiv. Hun mener, at den ville have hjulpet folk med at håndtere deres sociale og eksistentielle bekymringer og acceptere betingelserne for deres nutid. Det er selvfølgelig umuligt at vide med sikkerhed, hvorfor en historie var levedygtig, men jeg vil argumentere for, at der er nogle spor i selve Det Gamle Testamente, som peger i retning af en mere specifik funktion for 1 Mos 2-3.

15. Jeg tror ikke, at en eksilisk eller post-eksilisk datering af Gen 2-3 kan udelukkes som en mulighed (se Ska 2008, 16-20), men de fleste af Meyers' indsigter, som er relevante for denne artikel, ville også gælde for landbrugsamfund og dem, der var afhængige af dem i senere perioder af Israels og Judas historie.

Meyers (2012, 69) argumenterer overbevisende for, at Adam og Eva fungerer som prototyper på israelitiske mænd og kvinder i en landbrugskontekst. Historien er struktureret efter referencer til landbrug og mad, hvilket afspejler publikums primære bekymringer. 1 Mos 2-3 indrammes af en *inclusio*, der udgør af sætningen “at bearbejde jorden” (אָרְבֵּת הָאָרֶץ; 1 Mos 2,5; 3,23; Meyers 2012, 81). Ordene “spise” og “mad” (begge fra den hebraiske rod אכל) forekommer 21 gange i 1 Mos 2-3 (Meyers 2012, 78; Erbele-Küster 2021, 497).¹⁶ Edens Have er et imaginært sted, der beskrives i termer, som ville have været “powerfully attractive to agrarians living in the unforgiving highlands of Palestine” (Meyers 2012, 68). For eksempel kommer vandet fra forskellige kilder og er i rigelige mængder, i modsætning til den sparsomme regn i højlandet, som de israelitiske bønder var afhængige af for at overleve (Meyers 2012, 69). 1 Mos 2,5 siger eksplicit, at der endnu ikke var græsningsarealer eller afgrøder: kun en have. Baseret på beskrivelser af haver andre steder i Det Gamle Testamente (fx 4 Mos 24,6; Es 58,11; Ez 31,8; Amos 9,14) argumenterer Carol Meyers (2012, 69-70, 81) for, at disse bestod af “permakultur”-systemer, der krævede minimal menneskelig aktivitet.

1 Mos 2-3 er en historie om, hvordan de første mennesker mistede adgangen til dette ideelle rum – navnlig på grund af deres ønske om en bestemt frugt, som kvinden anser for bl.a. at være “god til mad” (3,6) på trods af Jahves forbud mod at spise den.¹⁷ De straffe, som menneskene blev idømt, forklarer realiteterne i landbrugslivet for de fleste israelitter: nemlig hårdt arbejde opdelt efter køn. 1 Mos 3,16 er ofte blevet forstået som en ætiologi for den smerte, som kvinder oplever under fødslen, med den implikation, at det er en fortjent guddommelig straf på grund af Evas overtrædelse. Men Meyers og andre har vist, at det sandsynligvis ikke er tilfældet. I 3,16b står der: הָרְבָה הָרָבָה עֲצִבוּנָה הָרְבָה, som den autoriserede danske oversættelse gengiver: “Jeg [Jahve] vil gøre dit [Evas] svangerskab plagsomt og pinefuldt”. Men en mere bogstavelig oversættelse er: “Jeg vil få dig til at få en masse udmattende arbejde og mange graviditeter” (se Meyers 2012, 89-90; van Ruiten 2003, 5-6).¹⁸ Ordet עֲצִבוּן (som jeg her har oversat til “udmattende arbejde”) optræder igen i 1 Mos 3,17, hvor det henvi-

16. Dette motivkompleks med at spise (de “alimentære koder”) er også et stort tema i Lundager Jensens (2004, 124-135) strukturelle myteanalyse af 1 Mos 2-3.

17. Hun ser også, at frugten “var godt at få indsigt af” (3,6) hvilket indikerer, at hun forudså den “viden”, hun ville få ud af det.

18. Meyers (2012, 91) bemærker, at Vulgata forstod verset på samme måde og oversatte det: “multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos” (“Jeg vil mangfoldiggøre dine anstrengelser og dine undfangelser”). Det er også muligt at fortolke עֲצִבוּנָה som en hendiadys, dvs. “udmattende/pinefulde graviditeter”.

ser til mandens hårde arbejde med at dyrke jorden for at brødføde sin familie (“med møje skal du skaffe dig føden” – DO92). Dette udtryk bruges kun én anden gang i Det Gamle Testamente: i 1 Mos 5,29, hvor det henviser til det hårde arbejde, som Noas opfindelse af vin vil aflaste (Meyers 2012, 91). Derfor beskriver 1 Mos 3,16-17, hvordan både manden og kvinden får tildelt עֲצָבֹן – hårdt fysisk arbejde. Mens kvindens vil være kendetegnet ved at føde børn, vil mandens være kendetegnet ved at arbejde på jorden (Meyers 2012, 101).

Denne fortolkning påvirker også forståelsen af 1 Mos 3,16c, der beskriver Evas skæbne: תֵּלֵדִי בְּגֵימִים תֵּלְדִי בְּעָצָב (”i smerte skal du føde børn” i DO92). Meyers (2012, 92, 98) foreslår, at den primære kilde til denne עָצָב (som kan henvise til både mental og fysisk smerte i det Gamle Testamente) var den ekstremt høje børnedødelighed i jernalderens Israel: sandsynligvis omkring 50% eller endnu højere. Derudover har Jacques van Ruiten (2003, 8) foreslået, at den smerte, der opleves i forældreskabet, snarere refererer til Evas tab af hendes første søn, Abel, på grund af brodermord i 1 Mos 4. Uanset hvad afspejler 1 Mos 3,16 sandsynligvis, hvordan livet for en kvinde i oldtidens Palæstina indebar udmattende arbejde, som omfattede mange graviditeter og det tragiske tab af børn.

Omtalen af døden giver også mening i denne sammenhæng (3,19). Menneskers dødelighed er ikke i sig selv en straf, men dødeligheden understreger de barske forhold i oldtidens Palæstina. Mennesker må kæmpe for at skaffe mad og på anden måde holde sig selv og deres familier i live, men selv om det lykkes for dem i en periode, er slutresultatet stadig det samme.

Bird har påpeget, at kilden til alt dette hårde arbejde og alle disse kvaler er forstyrrelsen af de oprindeligt harmoniske forhold, som Jahve skabte (Bird 1997, 190). Det første menneske, Adam, blev skabt af jorden (אֲדָמָה), men uden for Eden bliver han nødt til at kæmpe med jorden for at få mad fra den (“Tjørn og tidsel skal jorden lade spire frem til dig”; 1 Mos 3,18a). På samme måde blev den første kvinde (חַוָּה) skabt af manden (אָדָם), og alligevel er hun bestemt til at være underordnet ham uden for Eden (“Du skal begære din mand, og han skal herske over dig”; 1 Mos 3,16d-e).¹⁹ Meyers (2012, 97, 99-100) argumenterer for, at denne sætning henviser til grunden til, at kvinder ikke kan undgå at få børn, selv om chancen for at blive gravid kan have været på nogle måder uattraktiv for dem på grund af risikoen for at dø i fødslen og den førnævnte høje spædbarnsdødelighed. Alligevel var børn en nødvendighed for at overleve i et antikt landbrugsmiljø

19. En lignende sætning bruges til at beskrive den personificerede “synds” opførelse i 1 Mos 4,7. Det kunne tyde på, at Kain bliver opfordret til at opføre sig ordentligt som en “mand” (אָדָם – 1 Mos 4,1), hvilket han ikke gør.

på grund af deres arbejde på gården og deres evne til at forsørge deres forældre, når eller hvis de blev for svage til at arbejde.

Hvis man ser endnu nærmere på 1 Mos 2-3, bliver det klart, at andre relationer også er forstyrrede. I 1 Mos 2,19 kaldes dyrene “levende sjæle” (נַפְשׁוֹת חַיִּים) – det samme udtryk, som bruges til at beskrive Adam, da Gud blæser livsånde i ham (2,7). Gud præsenterer først dyrene for Adam som ledsagere (2,19), hvilket antyder et syn på dyr som potentielt værdifulde for mennesker. Slangen kan trods alt tale (3,1.4-5). Men efter at Adam og Eva har spist af træet til kundskab om godt og ondt, forbander Jahve slangen, hvilket indbefatter et nyt fjendskab mellem mennesker og slanger (3,15). Jahve klæder også menneskene i “skind” (1 Mos 3,21), hvilket tyder på, at han indfører drab på dyr til gavn for mennesker.²⁰ Indtil dette tidspunkt havde menneskene været nøgne eller klædt i figenblade (1 Mos 3,7), og kun træerne var blevet givet til dem som fødekilde (1 Mos 2,9.16). Den oprindelige harmoni, der eksisterede mellem mennesker og dyr i Edens Have, er brudt uden for den.

Selv om alle disse brudte forhold fører til en verden af vanskeligheder, repræsenterer de stadig en formildelse af Jahves oprindeligt truende dødsstraf (Bird 1997, 190). David Davage har demonstreret, via henvisning til klimaet i Palæstina såvel som til andre bibelske eksempler (fx Højs 2,17; 4,6; 4,12-5,1), at den ellers forvirrende omtale af “dagens vind” (רוּחַ הַיּוֹם), som Jahve ankommer med i Gen 3,8 efter at menneskene har været ulydige mod ham, refererer til morgenbrisen – ikke brisen om aftenen, som man normalt antager (Davage 2021: 124-125). Han viser desuden, at både en kølig brise og morgentid er forbundet med guddommens barmhjertighed i den antikke nærøstlige, bibelske og rabbinske tradition (Davage 2021, 123, 128-130).²¹ Ved at beskrive Jahve som ventende til om morgenen med at tage fat på menneskenes ulydighed, indikerer teksten derfor, at han viste dem barmhjertighed.

Men her afviger min fortolkning fra Davages. Han foreslår, at menneskenes misforståede forsøg på at skjule sig for Jahve (1 Mos

20. Nogle senere kilder antyder, at tøjet blev lavet af Leviathans eller slangens skind snarere end af et slaget pattedyr (se Levine og Brettler 2020, 117). Brent Strawn (2022) argumenterer, baseret på sammenligninger med antikke mesopotamiske tekster, for, at det blev anset for muligt for guder at skabe tøj *ex nihilo*, hvilket betyder, at Jahves brug af dyreskind til at klæde menneskene på ikke nødvendigvis, at levende dyr dør. Selvom Strawns komparative arbejde er godt, er den mest oplagte fortolkning af 1 Mos 3,21 stadig, at Jahve brugte dyr i Edens Have til at lave tøjet. 1 Mos 4,4 beskriver Abel, der opdrætter og offer får, hvilket antyder, at dyr blev dræbt til menneskelige formål efter Adam og Evas ulydighed mod Jahve.

21. Fx *Ludlul bēl nēmeqi*; 2 Sam 23,4; Es 33,2; Klages 3,22-23; Sef 3,5; Sl 5,4 (MT); 30,6 (MT); 57,9 (MT); 119,147; *Genesis Rabbah* 19,8.

3,8) alligevel fik Jahve til at straffe dem ved at fjerne dem fra Edens Have (Davage 2021, 132). Davage argumenterer således for, at denne fjernelse fra Jahves livgivende nærvær er den "død", der blev truet med i 1 Mos 2,17 (se også Moberly 1988, 16). Men historien i 1 Mos 3 kan fortolkes på en anden måde. For det første, da menneskene hører Jahve gå rundt i haven i den kølige morgenbrise, siger de ikke, at de gemmer sig for ham af frygt for straf, men fordi de er nøgne (3,10).²² For det andet gør Jahve det klart, at kvinden og manden vil lide under konsekvenserne af deres handlinger, men han *fastholder* sin holdning ved at mildne deres straf til et liv med hårdt arbejde i stedet for døden. Og endelig fjerner Jahve ikke menneskene fra sit nærvær, men giver dem det rette tøj, de skal bruge til deres liv uden for Eden (3,21).²³ I det følgende kapitel er Jahve stadig til stede hos menneskene: han hjælper dem med at få børn (1 Mos 4,1), modtager deres offergaver (4,4) og taler med dem (4,6-7.10-15). Kain forlader først Jahves nærvær efter at have myrdet Abel, og ikke før Jahve giver ham et tegn på guddommeligt beskyttelse for at hjælpe Kain i denne nye situation (4,15-16; se Jenks 2018, 542-543). Derfor ser det ikke ud til, at forfatteren til 1 Mos 3 mente, at mennesker havde gennemgået en åndelig død, da de forlod Edens Have.

Dette understøttes yderligere af den litterære kontekst for 1 Mos 3. Langt de fleste forskere er enige i, at historien om Adam og Eva er en del af det "ikke-præstelige" materiale i de første elleve kapitler af 1 Mos ("urhistorien"). Denne gruppe af tekster omfatter historierne om Kain og Abel (1 Mos 4) og om gudesønnerne, der har forhold til menneskekvinder (1 Mos 6,1-4), dele af Noa-fortællingerne (1 Mos 6-9) og traditionen om Babelstårnet (1 Mos 11,1-9). Kombineret med det såkaldte "præstelige" materiale danner de en række mytiske ætiologier: forklaringer på, hvorfor tingene er, som de er (von Rad 1972, 17; Bird 1997, 178; Levine og Brettler 2020, 105; Falkenberg 2022, 52). Denne samling af historier, der begynder med Guds skabelse af verden (1 Mos 1), beskriver oprindelsen til mange almindelige aspekter af menneskelivet, herunder landbrug (1 Mos 2,15; 3,17-19), sex (2,24; 3,7; 4,1), patriarkatet (3,16), børnefødsler (3,16; 4,1), slanger (3,1.14), tøj (3,7.21), ofring (4,3-4; 8,20-21), begrænset levetid (6,3), at spise dyr (9,2-3), regnbuer (9,13-14), vin (9,20-21), etnicitet (10,1-

22. At være nøgen foran Jahve er forbudt ifølge den præstelige lovgivning (2 Mos 28,42-43).

23. Robert Oden (2000, 99-100) har påpeget, at andre steder i Det Gamle Testamente indikerer den kausative brug af verbet *לבוש* og udtrykket *תִּנְיָה* ("tunika"), som det bruges i 1 Mos 3,21, bærerens særlige status. Derfor kunne Jahves påklædning af Adam og Eva ikke kun kommunikere hans fortsatte omsorg for dem, men også deres fortsatte særlige status som verdens første mennesker.

32), sprog (10,5.20.31; 11,7-9) og mere. Når man læser historien om Adam og Eva i dens litterære kontekst som en del af de første elleve kapitler i Første Mosebog, viser det sig, at denne historie er den første i en række fortællinger om mennesker, der er ulydige mod Jahve eller på anden måde ødelægger hans planer for verden (Bird 1997, 178-179). Von Rad (1972, 24, 38) argumenterede for, at urhistorien er en historie om menneskets stigende fremmedgørelse fra Gud, men også om en tilsvarende stigende guddommelig nåde. Denne serie fortsætter gennem det narrativ, der strækker sig hele vejen fra Første Mosebog til slutningen af Anden Kongebog. I denne samling af fortællinger bliver menneskelig ulydighed som regel efterfulgt af Jahves straf eller barmhjertighed eller, oftest, en kombination af de to. 1 Mos 2-3 er derfor ikke en unik begivenhed i den bibelske historie, men blot det første af mange eksempler på, at mennesker går imod Jahves befalinger, og Jahve reagerer med både straf og barmhjertighed.

Denne litterære kontekst antyder også formålet med 1 Mos 2-3 – i hvert fald set fra perspektivet hos dem, der redigerede den til dens nuværende position i Pentateuken. Som netop nævnt er teksten den første i en række historier om, hvordan de fleste menneskelige lidelser kan tilskrives ulydighed over for Jahve. Disse historier viser, at det ikke er Adam og Eva, men næsten alle mennesker, der forårsager deres egen modgang. Denne litterære samling hævder også, at det modsatte er tilfældet: Hvis mennesker blot ville være lydige over for Jahve, ville de trives. Alle retningslinjerne for lydighed mod Jahve er inkluderet i Pentateukens lange lovkoder (Bemærk, at mange af disse er fødevaretabuer ligesom det forbud, Adam og Eva oprindeligt overtrådte: fx 3 Mos 11 og 17). De idealer om ordnet adfærd og rituel renhed, som Pentateukens lovtekster skildrer, er deres egen form for utopi (Collins 2000, 53). Men sideløbende med dette er der løfter om det sikre og frugtbare land, som vil blive resultatet af menneskers gode opførsel: hvis ikke en tilbagevenden til Eden, så noget, der er tæt på. For eksempel står der i 3 Mos 26,3-5:

Hvis I vandrer efter mine love og omhyggeligt følger mine befalinger, vil jeg give jer regnen til rette tid, så landet kan give sin afgrøde og træerne på marken deres frugt. Hos jer skal tærsketiden vare lige til vinhøst og vinhøsten lige til såtid, og I skal spise jer mætte i jeres eget brød og bo trygt i jeres land.

Tanken om, at Edens Have tjener som udtryk for den tilværelse, som bibelske forfattere håber en dag vil eksistere på jorden, forstærkes yderligere af det faktum, at eskatologiske skildringer af det ideelle land Israel afspejler lignende træk som dem, der beskrives i 1 Mos

2, såsom rigelige vandkilder (Es 58,11; Ez 47,1-12; se Meyers 2012, 69). Derfor argumenterer jeg for, at historien om Edens Have i sin nuværende form findes i begyndelsen af Pentateuken, ikke kun som en forståelse af, hvorfor de gamle israelitters korte liv var fyldt med opslidende arbejde og familiemæssige hjertesorger, men også som en kilde til opmuntring. Den beskriver den type verden, der kunne eksistere, hvis bare alle ville overholde Jahves love.

5. Konklusion

I Rom 5,12 læser Paulus 1 Mos 2-3 som en historie om selvforskyldt ulydighed som oprindelsen til al menneskelig død, og derefter skaber han en forbindelse mellem død og synd, som kun understøttes af teksten alt efter dens udlægning (Falkenberg 2022, 57). Paulus' fortolkning af 1 Mos 2-3 i Rom 5,12-21 var baseret på hans overbevisning om, at Jesus Kristus havde overvundet synden og døden, samt på hans retoriske behov, da han henvendte sig til de kristne i Rom. Det var i Paulus' interesse at fremstille Adams handlinger som fundamentalt forandrende for menneskets historie, så Kristi handlinger kunne siges at gøre det samme (Falkenberg 2022, 54). Det var også i Paulus' interesse at vælge Adam til denne rolle frem for nogen anden gammeltestamentlig figur, fordi Adam blev fremstillet som alle menneskers forfader, og Paulus' Brev til Romerne henvender sig til et samfund af både jøder og ikke-jøder.

Der er i sig selv ikke noget galt med denne tilgang, forudsat at en forfatter er eksplicit om, hvad han eller hun gør. Og Paulus var bestemt eksplicit: For eksempel, skriver han i Rom 3,21-22a, "Men nu er Guds retfærdighed åbenbart uden lov, bevidnet af loven og profeterne, Guds retfærdighed ved tro på Jesus Kristus for alle, som tror." Der opstår kun problemer, hvis fortolkere hævder, at de læser en bibelsk tekst på den eneste indlysende måde, men i virkeligheden påtvinger teksten en forudindtaget idé. I denne artikel har jeg vist, hvordan læsning af 1 Mos 2-3 i den historiske kontekst af det antikke judæiske landbrugsliv og i dens litterære kontekst som indledning til Mosebøgerne giver en helt anden fortolkning end Paulus'. I denne læsning er det livets trængsler, der kommer i fokus, og læseren får lov til at danne sine egne konklusioner om, hvorvidt de kan forbedre deres situation.

Litteratur

- Barr, James. 1992. *The Garden of Eden and the Hope of Immortality: The Read-Tuckwell Lectures for 1990*. London: SCM Press.
- Bird, Phyllis A. 1997. *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Breed, Brennan. 2014. *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Collins, John J. 2000. "Models of Utopia in the Biblical Tradition." I *A Wise and Discerning Mind: Essays in Honor of Burke O. Long*, red. Saul M. Olyan og Robert C. Culley, 51–68. Providence, RI: Brown Judaic Studies.
- Davage, David Wilgren. 2021. "Sin Without Grace? A Fresh Look at the Theological Significance of מוֹיָה חוֹרֵל in Genesis 3:8." I *Sin, Suffering, and the Problem of Evil*, red. Blaženka Scheuer og David Davage, 115–137. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dunn, James D. G. 1988. *Romans 1-8*. Word Biblical Commentary 38A. Dallas: Word Books.
- Erbele-Küster, D. 2021. "Food in the Tetrateuch." I *T & T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel*, red. Janling Fu, Cynthia Shafer-Elliott og Carol Meyers, 495–510. London: Bloomsbury.
- Falkenberg, René. 2022. "Sex, syndefald og arvesynd." I *Bekendelser: En antologi om forpligtethed*, red. Henrik Brandt-Pedersen, 51–60. København: Eksistensen.
- Fitzmyer, Joseph A. 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 33. New York: Doubleday.
- Goff, Matthew. 2014. "Fall of Humankind III Judaism." I *Encyclopedia of the Bible and its Reception* vol. 8, red. Constance M. Furey, Peter Gemeinhardt, Joel Marcus LeMon, Thomas Römer, Jens Schröter, Barry Dov Walfish og Eric Ziolkowski, 753–755. Berlin: De Gruyter.
- Harrington, Daniel J. 2009. "Paul's Use of the Old Testament in Romans." *Studies in Jewish-Christian Relations* 4: 1–8.
- Horst, William. 2022. "Formed from the Earth: Adam and Created Mortality in Second Temple Literature." *The Jewish Quarterly Review* 112/4: 645–669.
- Jacobs, Louis. 1999. *A Concise Companion to the Jewish Religion*. Oxford: Oxford University Press.

- Jenks, R. Gregory. 2018. "A Tale of Two Trees: Delinking Death from Sin by Viewing Genesis 2–3 Independently from Paul." *Bulletin for Biblical Research* 28/4: 533-553.
- Jensen, Hans Jørgen Lundager. 2004. *Den fortærende ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*. Aarhus: Aarhus University Press.
- , 2021. *Religion og teologi i Det Gamle Testamente: en indføring*. København: Eksistensen.
- Jewett, Robert. 2007. *Romans: A Commentary*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
- Lam, Joseph. 2018. "The Concept of Sin in the Hebrew Bible." *Religion Compass* 12/3-4: 1-11.
- Levenson, Jon D. 1988. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. New York: HarperSanFrancisco.
- Levine, Amy-Jill og Marc Zvi Brettler. 2020. *The Bible With and Without Jesus: How Jews and Christians Read the Same Stories Differently*. New York: HarperOne.
- Meyers, Carol L. 2012. *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford: Oxford University Press.
- Moberly, R.W.L. 1988. "Did the Serpent Get it Right?" *Journal of Theological Studies* 39/1: 1-27.
- Müller, Mogens. 2023. *Kommentar til Romerbrevet*. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 7. København: Eksistensen.
- Noack, Bent. 2001. "Fjerde Ezrabog." I *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer i oversættelse med indledning og noter*, red. Erling Hammershaimb, Johannes Munck, Bent Noack og Paul Seidelin, 1-68. København: Det Danske Bibelselskab.
- Oden, Robert A. 2000. *The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It*. Champaign: University of Illinois Press.
- Schmid, Konrad. 2008. "Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2-3 and Its Early Receptions." I *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History*, red. Konrad Schmid og Christoph Riedweg, 58-78. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Seidelin, Paul. 2001. "Den syriske Baruksapokalypse." I *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer i oversættelse med indledning og noter*, red. Erling Hammershaimb, Johannes Munck, Bent Noack og Paul Seidelin, 827-886. København: Det Danske Bibelselskab.

- Ska, Jean-Louis. 2008. "Genesis 2-3: Some Fundamental Questions." I *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise and Its Reception History*, red. Konrad Schmid og Christoph Riedweg, 1–27. FAT 2/34. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Strawn, Brent A. 2022. "Must Animals Die? Genesis 3:21, *Enūma Eliš* IV, and the Power of Divine Creation." *Vetus Testamentum* 72: 122-150.
- TeSelle, Eugene. 2010. "Original Sin." I *The Cambridge Dictionary of Christianity*, red. Daniel Patte, 892. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Ruiten, Jacques. 2003. "Eve's Pain in Childbearing? Interpretations of Gen 3:16A in Biblical and Early Jewish Texts." I *Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, red. Gerard P. Luttikhuisen, 3-26. Leiden: Brill.
- von Rad, Gerhard. 1972. *Genesis: A Commentary*. Revised Edition. Translated by John H. Marks and John Bowden. London: SCM Press.
- Wenham, Gordon. 1987. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary 1. Waco: Word Books.

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 bemærkelsesværdig 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.

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 samværsmode, 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 forsamlinger 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.

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 relativiseres, 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' Kristusforamlinger, 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 principiell 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 jødekristne 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 jødekristne 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 jødekristne – 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 jødekristne, 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

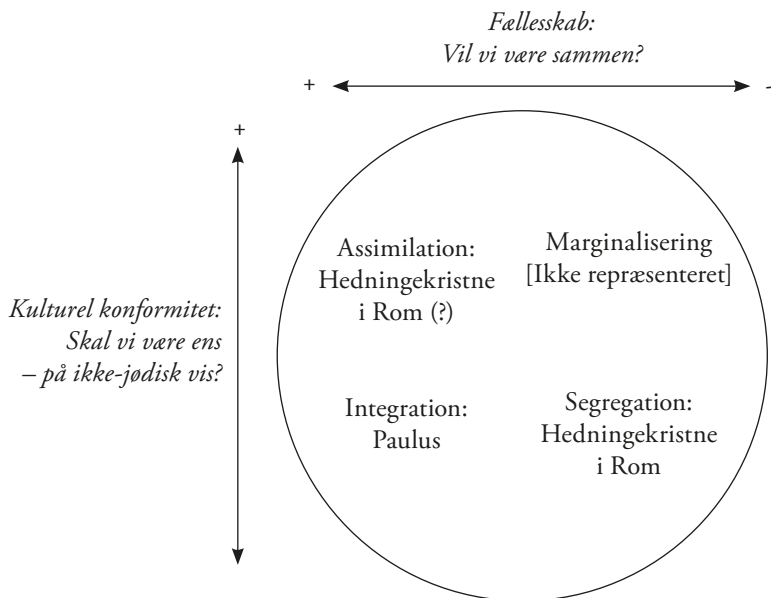
15. I Rom 16 hilser Paulus på 26 navngivne kristne i Rom, hvoraf 6 utvivlsomt er af jødisk herkomst (Priska, Akvila, Maria, Andronikos, Junia/Junias/Julia og Herodion). De tre sidste omtaler Paulus eksplicit som sine "landsmænd" (Rom 16,7.11). De resterende 20 må formodes mestendels at være af ikke-jødisk 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 relativiserer 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 masoretiske tekst inviterer derimod ikke til en integrationistisk fortolkning: “Pris, I folkeslag, hans folk [מְרַבְּרֵי גוֹיֵי עַמּוּךָ]”.

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 relativiserer 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: 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 Marín, 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> (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.

Kan et samfund leve af tro?

Om forholdet mellem Romerbrevet 1,17 og luthersk
tillidskultur

*Seniorforsker, ph.d., Sasja Emilie Mathiasen Stopa
Aarhus Universitet*

Abstract: “The righteous will live by faith.” With this quote from Hab. 2:4, Paul concludes his summary of the gospel in Romans 1:17. To Paul, living by faith means trusting God’s promise of salvation and faithfully following his commandments, which express the norms of the community. In this article, I analyse Paul’s vision of a universal, trust-based community and its influence on Luther’s theology which underlines trust as the hallmark of a sound community – with God and fellow human beings. Meditating on Romans 1:17, Luther realised that rather than being a vindictive judge, God is a loving giver who initiates a mutually obliging trust relation with humans through his self-giving in Christ. Nuancing 20th century Lutheran theology’s one-eyed focus on individual righteousness, I claim that this reformatory discovery entails a new understanding of community as built around trust in God and God-given authority rather than punishment and reward. Moreover, I argue for the potential impact of this Pauline-Lutheran trust-centered notion of community on the historic development of a Danish trust culture, pointing to Grundtvig and Løgstrup as two influential Lutheran theologians who promote trust as a defining characteristic of Danish society.

Key words: Faith as trust – Romans 1:17 – Martin Luther’s reformatory discovery – trust culture – N.F.S. Grundtvig – K.E. Løgstrup

Indledning

Som sjælens daglige brød. Sådan beskriver Martin Luther Romerbrevet i sin berømte fortale fra 1522, der indleder hans tyske oversættelse: “Dette brev er Det Nye Testaments sande hovedværk og det allerreneste evangelium, som er så værdigt og værdifuldt, at et kristenmenneske ikke alene bære lære det ordret udenad, men må omgås med det dagligt som med sjælens daglige brød.”¹ Ligesom Paulus

1. WADB 7, 3,3-8: “Djse Epistel ist das rechte hewbtstuckt des newen testaments, vnd das aller lauterst Euangelion, Wilche wol wirdig vnd werd ist, das sie eyn Christen mensch nicht alleyn von wort zu wort auswendig wisse, sondern teg-

benytter Luther ikke “evangelium” som genrebetegnelse, men som udtryk for selve det glædelige budskab om Guds frelsende indgriben i verden gennem Kristus. Forestillingen om at drage åndelig næring fra dette budskab overtager Luther ligeledes fra Paulus, der skelner mellem mælk for troens nybegyndere og fast føde for de øvede (1 Kor 3,2; jf. Heb 5,13-14).² Ved dagligt at indtage budskabet næres den troendes tillid til Guds frelsende omsorg.

Evangeliets budskab serveres ifølge Luther ikke bedre end i Romerbrevet, og han er langt fra alene om at opfatte Paulus’ brev til “alle Guds elskede i Rom” (Rom 1,7) som den væsentligste tekst i Det Nye Testamente. Selvom det ikke var Paulus’ oprindelige hensigt, er brevet siden oldkirken blevet betragtet som en systematisk sammenfatning af kristendommens læreindhold. Luthers medreformator Philipp Melanchthon kaldte således i den tidligste udgave af sin dogmatik, *Loci communes* fra 1521, brevet for “doctrinae christianae compendium” (MSA II/1, 7). Allerede i oldkirken forsøgte man at gøre Romerbrevet til et alment læreskrift uden binding til tid og sted ved at slette de afsluttende kapitler 15 og 16 og ved blot at beskrive brevets modtagere som “alle Guds elskede” og udelade “i Rom” (Larsen og Engberg-Pedersen 2015, 31-32).

Paulus begynder sit brev med at opsummere evangeliet i en sætning, som anslår temaet for resten af brevet, og som i den grad har hjemsøgt den lutherske teologi: “For i det åbenbares Guds retfærdighed af tro til tro – som der står skrevet: ‘Den retfærdige skal leve af tro’” (Rom 1,17).³ I 1545 peger Luther på netop dette vers for at forklare den indsigt, der femogtyve år tidligere havde inspireret ham til at genfortolke menneskets forhold til Gud og dermed dannede baggrund for bruddet med Romerkirken. Denne såkaldt reformatriske opdagelse kredsede ifølge Luther om en ny forståelse af Guds egenskaber som retfærdighed, visdom, ære og kraft. De bør ikke, som i den skolastiske teologi, betragtes som kvaliteter ved hans væsen, men som gaver, som Gud giver til det menneske, der har tillid til ham (WA 54, 186,3-8).

Med udgangspunkt i Luthers udsagn har det 20. århundredes lutherforskning fortolket hans opdagelse og kæmpet om at datere den. Man har primært koncentreret sig om første del af sætningen

lich da mit vmb gehe als mit teglichem brod der seelen.” Medmindre andet er angivet, er oversættelserne mine egne.

2. Gennem teologihistorien er mælken blevet fortolket som en henvisning til katekesen i forbindelse med dåb, mens den faste føde er blevet forstået som en henvisning til nadveren (jf. Stopa 2021b, 104-5; Stopa 2025a).

3. Hvis ikke andet er anført, citeres Bibelen efter den autoriserede danske oversættelse fra 1992.

fra Romerbrevet og understreget betydningen af Guds distributive retfærdighed, der er væsensforskellig fra den menneskelige *quid pro quo*-retfærdighed. Det ensidige fokus på retfærdighed risikerer dog at indskrænke Luthers teologi til udelukkende at handle om det enkelte menneskes retfærdiggørelse og reducere hans erfaringsnære beskrivelse af det trøsterige forhold mellem Gud og menneske til et uvedkommende retssalsdrama. Dermed mister den lutherske teologi blik for den følelsesmæssige og sjælesørgelige dimension, der er altafgørende for Luther, og for det kristne fællesskab, som gudsforholdet danner udgangspunkt for og udledes indenfor rammerne af.

I denne artikel vender jeg imidlertid blikket mod sætningens anden del, hvor Paulus med et citat fra Habakkuks Bog slår fast, at den retfærdige lever af tro. Fremfor retfærdighed fokuserer jeg på det nøgleord, som Paulus benytter tre gange alene i Rom 1,17, og som er tændsatsen til Luthers bombe under romerkirkens teologi. Det drejer sig selvfølgelig om tro i betydningen tillid – først og fremmest til Gud og afledt heraf til medmennesket og det kristne fællesskab. Paulus' opfordring til at leve af tro har en individuel dimension, idet livet i tillid til Guds frelsesløfte angår det enkelte menneske, som i kraft af Guds tillidserklæring bliver i stand til at leve i overensstemmelse med hans vilje. Men samtidig vil Paulus med sit brev understøtte menigheden i dannelsen af et fællesskab, der baserer sig på tillid til Gud og til trosfællerne.

Jeg begynder med at se nærmere på versets oprindelige betydning hos Paulus for dernæst at analysere dets centrale betydning for Luthers teologi. Når fokus flyttes fra individets retfærdiggørelse til fællesskabets tillid, viser der sig nye forbindelsespunkter mellem Paulus og Luther, der korrigerer den nyere paulusforsknings ensidige lutherforståelse, som er bestemt af det 20. århundredes dialektiske og hermeneutiske teologi. Luther og den efterfølgende lutherske teologi er ikke udelukkende optaget af den enkeltes forpinte samvittighed, men forsøger ligesom Paulus at skabe grobund for et fællesskab baseret på tillid til Gud, hvor livet i tro kan blomstre.

Analysen af dette liv i tro hos Paulus og Luther munder ud i et perspektiverende udblik til betydningen af troens fællesskabsstiftende dimension for den historiske udvikling af dansk tillidskultur. Lutherske forestillinger om det gode fællesskab og legitim autoritet har siden reformation haft afgørende betydning for samfundsdannelsen i de nordiske lande, som i dag er karakteriseret ved bemærkelsesværdigt høje niveauer af social tillid mellem mennesker og institutionel tillid til de bærende samfundsinstitutioner som for eksempel sundhedsvæsenet, folkeskolen og SKAT (Svendsen og Svendsen 2016). Tillid og modbegrebet mistillid angår menneskets forhold til sin sociale om-

verden og er beslægtet med andre relationelle begreber som kærlighed, anerkendelse, had og skam (Frevert 2013).⁴ Tillid kommer til udtryk i følelse og handling og får sin særlige prægning indenfor specifikke kulturer, eftersom kulturbårne sociale forestillinger kan både hæmme eller fremme tilliden (Stopa 2024b). I det tidligere DDR herskede angiveligt en kontrollkultur, der plantede mistillid, mens man i Danmark tilsyneladende er lykkedes med at skabe en kultur, der foster tillid. Denne danske tillidskultur skaber forudsætningerne for en stærk økonomi med lav korrupsion, et velfungerende demokrati og et velfærdssamfund, der ikke udelukkende baserer sig på kold beregning og nyttetænkning, men på tillid til, at man er fælles om at yde.

Jeg peger på samfundsforståelsen hos den modne N.F.S. Grundtvig og den unge K.E. Løgstrup som eksempler på, hvordan lutherske forestillinger om tillid har påvirket samfundsdebatten på to kritiske tidspunkter i det moderne Danmarks historie, hvor den herskende tillidskultur blev udfordret: På overgangen fra enevælde til demokrati frem mod 1849 og fra samarbejdspolitik til kamp mod besættelsesmagten i 1943. Den begrænsede plads tillader mig ikke at udfolde argumentet, men jeg foreslår antydningvist, at begge samfundsprægende teologer viderefører paulinsk-lutherske forestillinger om, hvad det vil sige at leve i tro.

Livet i den fælles tro hos Paulus

Trosretferdighed og Vestens dårlige samvittighed

I Romerbrevet henvender Paulus sig i modsætning til i sine andre breve til en menighed, eller nok snarere et netværk af mindre husmenigheder, som han endnu ikke har besøgt. Brevet, der er skrevet

4. Inden for samfundsvidenskaberne defineres tillid ofte som social kapital i forlængelse af Pierre Bourdieus kapitalbegreb (Putnam 1993; Fukuyama 1995). Niklas Luhmann var blandt de første sociologer til at udfolde tillidens samfundsmæssige betydning (Luhmann 1968), men allerede en af sociologiens fædre, Georg Simmel, havde blik herfor. Ifølge Simmel baserer tillid sig ikke kun på gode erfaringer med en person eller en institution, men indebærer desuden et trosspring ud i det uvisse, hvor man risikerer at måtte se sin tillid misbrugt (Simmel 1992 [1908]). Netop den udleverethed, der karakteriserer tillidsforholdet, understreger Løgstrup med udsagnet om, at individet i ethvert møde med det andet menneske holder noget af dets liv i sin hånd. Tilliden overmander den enkelte og sætter sig igennem spontant, bag om ryggen på alle konsekvensberegninger, og understreger menneskers sårbarhed og forpligtelse til at tage vare på hinanden (Løgstrup 2008 [1956]); Løgstrup 2013 [1968]).

i midten eller sidste halvdel af 50'erne og som det eneste ikke har nogen medforfatter, fungerer derfor i højere grad end de øvrige som en sammenfatning af hans teologiske ærinde. Med brevet ønsker Paulus sandsynligvis at forberede et besøg i Rom, der kan fungere som base for hans planlagte missionsfremstød i Spanien (Rom 15,24.28; jf. Larsen & Engberg-Pedersen, 18; Omerzu 2015, 44), og nok endnu væsentligere at gøde jorden for rigshovedstadens accept af hans særlige hedningemission i den interne kamp mod de "bærende søjler" i Jerusalem (jf. Gal 2,9).

Da Paulus skrev sit brev til de kristne i Rom, anede han hverken, at det skulle indgå som del af de kanoniske tekster for en ny religion, eller at det skulle blive den nytestamentlige tekst med størst indflydelse på de seneste 1500 års vestlige kristendom. Indflydelsen skyldes ikke mindst forestillingen om retfærdiggørelse ved tro, der fik afgørende betydning for Luthers teologiske nybrud og for den efterfølgende lutherske teologi (Stowers 1994, 1; jf. Stendahl 1963). Paulusforskningen har dog, ikke mindst det sidste halve århundrede, arbejdet på at befri Paulus' breve fra den senere teologiske forståelse af dem og tolke dem i deres oprindelige sociokulturelle kontekst.

I sin betydningsfulde artikel fra 1963, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", påpeger den svenske paulusforsker Krister Stendahl således, at det lutherske fokus på det enkelte menneskes kvalfulde samvittighed ligger fjernt fra Paulus' forståelse af trosretfærdigheden og i stedet har sine rødder hos Augustin og i middelalderens bodspraksis (Stendahl 1963, 205-6). Ifølge Stendahl taler Paulus udelukkende om fortiden, når han henviser til sin egen synd (Rom 7,7-25), og hans udsagn om svaghed har intet med personlig synd at gøre (2 Kor 2,9-10; Stendahl 1963, 209; 211). Der er således stor forskel på Paulus, der betragtede sig selv som retfærdig, og Luther med sin plagede og selvgranskende samvittighed (Stendahl 1963, 200; jf. Dunn 2019, 47-48). Luthers dobbeltbestemmelse af mennesket som både synder og retfærdig, sammenfattet i det berømte *simul*, findes ikke hos Paulus, der derimod mener, at de kristne kan og bør blive syndfri.⁵ Når Paulus klager over at gøre det onde, han

5. Jf. Vind 2012, 82, der er kritisk overfor denne Paulusforståelse, som hun genfinder hos Petersen 2019 [2003]. Petersen benævner, på baggrund af Bultmanns paulusfortolkning, forholdet mellem syndfrihed og formaning, frelsesudsagn og socialmoralisk vejledning, "indikativ-imperativ-problemet" og hævder, at forholdet udtrykker forskellen mellem en sakramental, mystisk og partcipatorisk forståelse af gudsforholdet og en forensisk (Petersen 2019 [2003], 229; 231), sådan som det blev knæsat i den religionshistoriske skole hos f.eks. Wilhelm Heitmüller og Wilhelm Bousset. Denne skelnen mellem "er" og "bør" afspejler i nogen grad den lutherske sondring mellem effektiv og forensisk retfærdiggørelse og eksemplificerer dermed den lutherske prægede paulusforståelse, som det nye paulusperspektiv er kritisk over-

ikke vil, fremfor det gode, han vil (Rom 7,19), er det ikke en angrende syndsbekendelse, men derimod en beskrivelse af, hvordan synden handler som en dæmonisk magt, og dermed en frikendelse af jeget (Stendahl 1963, 212; jf. Rom 7,20). Desuden spiller Paulus' forestilling om retfærdiggørelse ved tro ifølge Stendahl ingen nævneværdig rolle for de første århundreders kristendom, men bliver først central i kraft af Augustins teologi (Stendahl 1963, 203-205). I stedet for et individualistisk fokus på den enkeltes retfærdiggørelse ved tro er Paulus optaget af at klargøre forholdet mellem jøder og hedninger og dermed definere rammerne for det nye kristne fællesskab (Stendahl 1963, 206; jf. Dunn 2019, 48-49).

Stendahls opgør med en luthersk paulusforståelse var en væsentlig inspiration for det såkaldt nye paulusperspektiv, der anført af E.P. Sanders og navngivet af James D.G. Dunn søgte at vriste den "jødekristne" Paulus fri af årtusinders anakronistisk fortolkning og placere ham i den antikke jødedom, som den udfoldede sig i den græsk-romerske verden (Sanders 1977; Dunn 2008; jf. Dunn 1998, 335-340). Ifølge Lone Fatum mindede Paulus på tidspunktet for dette nødvendige opgør til forveksling om "en dialektisk teologisk idealprofil af tysk eksistensfilosofisk observans" (Fatum 2019, 102). Som jeg vender tilbage til, blev Luther i denne periode ikklædt en lignende teologisk spændetrøje. Opgøret med den lutherske Paulus hviler på et endimensionelt billede af Luther formgivet af det 20. århundredes lutherske teologer, som med deres fokus på det enkelte menneskes retfærdiggørelse nedtonede betydningen af troens fællesskabsstiftende dimension i Luthers egen teologi.

Sanders gjorde i sin toneangivende bog *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* fra 1977 op med den protestantiske paulusforståelse, der tegnede en karikatur af antik jødisk religion formgivet efter Luthers katolske stråmand. Ifølge Sanders havde denne religion ingen forestilling om, at mennesker skal gøre sig fortjent til Guds nåde, men forfægtede i stedet en "pagtnomisme". Guds nådige udvælgelse kommer til udtryk i Moseloven, der vejleder i den pagtstroskab, som mennesket skal svare Gud med (Sanders 1977; jf. Larsen og Engberg-Pedersen 2015, 10-11; Vind 2012, 81-82). Paulus interesserer sig ikke først og fremmest for sit personlige forhold til Gud, men for det fællesskabsorienterede spørgsmål om, hvordan Israels særstatus skal fortolkes efter Messias' komme, og hvordan forhold-

for. Som jeg vender tilbage til, har Petersen siden revideret sin opfattelse og plæderet for at forstå forholdet mellem indikativiske og imperativiske udsagn som udtryk for henholdsvis ideal og faktisk virkelighed (Petersen 2024).

det mellem jøder og hedninger i Kristusbevægelsen skal forstås.⁶ Med forestillingen om retfærdiggørelse ved tro kæmper Paulus ikke imod gerningsretfærdighed, men fortolker konsekvenserne af, at Messias er kommet, for forståelsen af den jødiske lov, Torahen, og for forholdet mellem jøder og hedninger. Ifølge Paulus behøver de hedningekristne ikke at opfylde Torahen i direkte forstand for at blive frelst, men blot at tro, det vil sige have tillid til Guds løfte (Rom 8,3b-4).

Anliggendet er tydeligt i Paulus' brev til menighederne i Rom, som bestod af et mindretal af jødisk-kristne og et flertal af hedningekristne. Han medierer mellem dem ved dels at bekræfte de hedningekristnes delagtighed i pagten, dels at fastholde betydningen af etnisk-jødisk identitet for at understrege, at de hedningekristne ikke står over de jødisk-kristne (Larsen og Engberg-Pedersen 2015, 20-22). Paulus opholdt sig sandsynligvis på tidspunktet for brevets affattelse i Korinth efter en længere rejse, hvor han havde indsamlet penge hos de overvejende hedningekristne menigheder i Lilleasien og Grækenland til modernemigheden i Jerusalem (Rom 15,25-32). Hvis apostlene Peter, Jakob og Johannes indvilligede i at modtage pengegaven, ville det indebære, at de hedningekristne blev accepteret i bevægelsen selv uden jødiske identitetsmarkører som omskærelse, spiseregler (*kashrut*) og overholdelse af sabbat.

Romerbrevet vidner om Paulus' forsøg på at omdefinere fællesskabet, så det baserer sig på tro i betydningen tillid til Guds løfter, der med Kristus har fået universel appel. Allerede i Rom 1,17 indvarsler Paulus dette teologiske nybrud, der indebærer en genfortolkning af nøglebegreberne tro og retfærdighed.

Tillid som nøgle til Paulus' forståelse af fællesskab

Romerbrevets indledning når sit klimaks i vers 16-17, hvor Paulus præsenterer sit hovedanliggende, som er at forkynde evangeliet om Guds frelsende betydning for enhver, der tror. Forud for denne *propositio* går et *praescript* (1,1-7), der angiver brevets afsender og modtager, og en hilsen, et *proomium* (1,8-15), der indeholder en taksigelse og en angivelse af brevets formål (Omerzu 2015, 40). Paulus udtrykker sin taknemmelighed over romernes tro og anerkender dermed, at de allerede er Kristustroende.⁷ Dernæst nævner han sit brændende øn-

6. Det radikalt nye paulusperspektiv har de seneste årtier hævdet, at Paulus plæderede for, at de etniske jøders særstatus som pagtsfolk gav dem en særlig adgang til frelse gennem overholdelse af Moseloven, hvorimod de hedningekristne havde adgang gennem kristustroen (Larsen og Engberg-Pedersen 2015, 14).

7. Lovprisningen er en såkaldt *captatio benevolentiae*, der skal gøre romerne venligt stemt overfor Paulus (Omerzu 2015, 45).

ske om at besøge dem for at styrke dem med åndens gaver, “så at vi sammen kan opmuntres ved vor fælles tro, jeres og min” (1,12), og høste frugt blandt dem, hvilket med stor sandsynlighed indebærer at indsamle penge til sin videre missionsrejse til Spanien (jf. 15,28). Ved at smigre modtagerne og understrege den fælles tro gøder Paulus jorden for i resten af brevet at kunne overbevise dem om sin egen specifikke forståelse heraf. Samtidig understreger han fællesskabet som en afgørende præmis for troens vækst; tilliden til Gud er nært knyttet til den gensidige tillid i menigheden.

I vers 16 beskriver Paulus evangeliet som Guds kraft (*dynamis theou*) til frelse for enhver, der tror. Forestillingen om en kraft, der transformerer de troende og muliggør et liv, der er kvalitativt forskelligt fra deres tidligere liv, er ifølge Dunn udbredt hos Paulus (Dunn 1988, 39). I verset kobler han denne kraft til frelsen, der henviser til Guds løfte om eskatologisk udfrielse fra død. Med sit udsagn om, at det glade budskab gælder “både for jøde, først, og for græker” (1,16), understreger Paulus, at forkyndelsen sigter mod at etablere et universelt trosfællesskab, omend jøderne bibeholder deres bibelsk hjemlede fortrinsret i Guds frelsesplan (Dunn 1988, 40; Omerzu 2015, 48; jf. Rom 9-11). Evangeliet formidler således den universelle frelseskraft: “For i det åbenbares Guds retfærdighed af tro til tro – som der står skrevet: ‘Den retfærdige skal leve af tro’” (1,17). Paulus benytter skriftstedet fra Habakkuks Bog 2,4 til at legitimere sit udsagn og cementere retfærdighed og tro som nøglen til at forstå Guds frelse, sådan som den åbenbares i evangeliet om Kristus.

Paulus’ forståelse af retfærdighed er tæt knyttet til forestillingen om pagten mellem Gud og Israel (Dunn 1988, 41-42; Omerzu 2015, 48).⁸ Guds retfærdighed betyder troskab overfor denne pagt, der indebærer overholdelse af de løfter, som han gav israelitterne ved pagt-slutningen. Selvom forestillingen om Guds dom ligger i baggrunden

8. Ifølge Dunn forstår Paulus på grund af sin jødiske baggrund retfærdighed som et relationelt fænomen: “Righteousness is not something which an individual has on his or her own, independently of anyone else; it is something which one has precisely in one’s relationships as a social being” (Dunn 1988, 41). Til forskel fra en “græsk” forståelse, hvor retfærdighed er et ideal, som den enkelte kan opfylde, hører begrebet på “hebraisk” til indenfor rammerne af en gensidigt forpligtende relation (Dunn 1998, 341-342). Senere forskning har dog anfægtet Dunns og andres kulturelle “kassetænkning” som udtryk for etnokulturel stereotypisering. Forsknings-historisk kommer denne problemstilling eksempelvis til udtryk i diskussioner om det hebraiske sprog over for græsk, om jødedom over for hellenisme og om bibelsk tænkning over for græsk-romersk filosofi. For et opgør med dette i relation til diskussionen om jødedom og hellenisme, se bidragene i Engberg-Pedersen 2001. For et tilsvarende opgør i henseende til diskussionen om forholdet mellem “filosofisk” vs. “bibelsk-jødisk” indflydelse, se Stowers 2024, 159-194.

for enhver tale om hans retfærdighed, lægger Paulus i dette vers i stedet vægt på det glade budskab om Guds pagtstroskab og dermed hans magt og evne til at frelse.

Paulus omdefinerer kriteriet for pagten med sin fremhævelse af tro (*pistis*) i betydningen menneskets fuldstændige tillid til Guds løfte om frelse i form af opstandelse fra de døde (jf. Rom 8,11). Allerede i Galaterbrevet benytter Paulus citatet fra Habakkuks Bog til at tage afstand fra lovgørninger udført uden tro på Kristus: "Men at ingen bliver retfærdig for Gud ved loven, er klart; for 'den retfærdige skal leve af tro'" (Gal 3,11). Dermed gør han op med en jødisk forståelse af, at troskab handler om lovoverholdelse, og rettesætter de kristne jøder, der vil underlægge hedningekristne den bogstavelige overholdelse af den jødiske kult- og rituallov (jf. Rom 3,21-31). I stedet understreger han, at tillid er den passende måde for mennesket at indgå i relation til Gud på, og denne tillid indebærer tro på evangeliets sandhed.⁹ Mennesker svarer ikke først og fremmest den retfærdige Gud med lovgørninger, men ved at indgå i et tillidsforhold bestemt af gensidig trofasthed, som gør dem i stand til at opfylde loven (jf. Gal 5,22; 2 Thess 1,4; Rom 3,3).¹⁰ Paulus understreger således sammenhængen mellem menneskets tillid og Guds trofasthed og hævder, at menneskets trosretfærdighed udspringer af Guds retfærdige troskab i forhold til sin forpligtelse overfor menneskeheden (Dunn 1988, 44-45). Trosforholdet etableres, idet evangeliet åbenbarer Guds frelsende kraft. Med sin brug af verbet "åbenbarer" antyder Paulus, at den eskatologiske tid, hvor Guds frelse udstrækker sig til at gælde ethvert menneske, allerede er begyndt (Dunn 1988, 43; Omerzu 2015, 49).

Formuleringen "af tro til tro" kan, som Dunn foreslår, læses som udtryk for en skelnen mellem Guds troskab mod sine pagtsløfter og menneskets tillidsfulde trossvar (Dunn 1988, 44; 48).¹¹ Troen kan dog samtidig fortolkes som et tredje punkt, der hverken er Guds el-

9. Ifølge Dunn indebærer *pistis* både tro på, at det, som evangeliet fortæller om Kristus, er sandt ("*belief that*"), og tillid til og absolut afhængighed af Gud ("*trust in*"). På den baggrund afviser Dunn debatten om objektiv versus subjektiv tro (Dunn 1988, 43; jf. 46).

10. Dunn understreger dette gensidige forhold: "(...) the correlative of God's creative and sustaining power is always the human creature's dependent trust (faith), of which justification (of Jews and Gentile equally) by faith is a specific expression" (Dunn 1988, 42). Dunn fortolker Rom 1-11 som Paulus' undersøgelse af dette forhold mellem Guds troskab og menneskets tro forstået som ubetinget tillid fremfor pagtstroskab og dermed mulig for både hedninger og jøder (Dunn 1988, 48).

11. I lyset af overleveringstraditionen kan udtrykket både forstås adjektivisk, "den retfærdige af tro skal leve", og adverbialt, "den retfærdige skal leve af tro". Ifølge Dunn spiller Paulus bevidst på begge betydninger (Dunn 1988, 45; 48). På baggrund af Gal 3,11 argumenterer Omerzu dog for, at Paulus har den adverbielle betydning i tankerne (Omerzu 2015, 49).

ler menneskets bedrift, men derimod betegner den tillid, der sætter forholdet mellem de to.¹² Det retfærdige menneske står i et passende forhold til Gud og lever “af tro”, det vil sige med udgangspunkt i sin tillid til ham.

Forestillingen om at leve af tro har nær sammenhæng med vers 5, hvor Paulus beskriver det som sit kald at føre alle hedninger til “troslydighed, hans navn til ære”. Hans opgave er med sin forkyndelse af fremme den gensidige tillid mellem Gud og mennesket, der skal sikre Gud den ære, der tilkommer ham, og mennesket den nødvendige frelse. Tillidsforholdet iværksættes af ånden (*pneuma*), der er virksom i de troende (Rom 8,1-13). Med sine formaninger minder Paulus de troende om det tillidsforhold, de allerede står i, og som har gjort dem retfærdige, men som de samtidig er forpligtet til at leve op til med en bestemt livsførelse. Som Kasper Bro Larsen og Troels Engberg-Pedersen konstaterer: “(...) han *minder* dem om, hvor de *allerede er* – for at de så også kan vise det i praksis” (Larsen og Engberg-Pedersen 2015, 30). Larsen og Engberg-Pedersen understreger den fysiske delagtighed i ånden og mener dermed at kunne bygge bro mellem de paulusforskere, der forstår retfærdiggørelse ved tro som en etisk-juridisk kategori, og dem, der betoner delagtighed med Kristus gennem ånden: “Ved (rent fysisk) participation i Kristus gennem besiddelse af *pneuma*’en *bliver* den Kristustroende bogstaveligt talt *gjort* retfærdig (og altså syndfri)” (Larsen og Engberg-Pedersen 2015, 30). Spørgsmålet er dog, hvorfor Paulus har brug for at formane, hvis forvandlingen af Kristustilhængerer allerede er fuldbåret gennem ånden. I stedet bør delagtigheden i Kristus forstås som indlemmelsen i et åndsåret tillidsforhold, der gør mennesket lydør overfor formaningerne og forpligter det på at efterleve dem. Med sit brev vil Paulus etablere tillid til og lydighed overfor det kristne fællesskabs sociale ontologi, hvis fundament er støbt af tillidsforholdet mellem Gud og menneske, og som indebærer et forpligtende ideal om en bestemt livsform.¹³

Paulus skriver altså til menighederne i Rom og opfordrer dem til at leve af tro. Hermed mener han hverken den enkeltes åndelige fornem-

12. Dunn nærmer sig denne forståelse i sin beskrivelse af troen som “the initial and the continuing access point for the saving power of God into human life” (Dunn 1988, 40). I forlængelse heraf fortolker Omerzu Paulus’ formulering som en understregning af, “at troen både er oprindelsen til og princippet for det nye liv i Kristus” (Omerzu 2015, 49).

13. Petersen argumenterer i artiklen “At flytte brikker i et guddommeligt spil: Dåb i tidlig Kristusreligion” for, at Paulus med sine henvisninger til dåben ligeledes ønsker at fostre tillid til en fælles social ontologi og forpligtelse på en kollektiv intentionalitet udtrykt i en fælles vi-måde: “Har man gennem dåben tilkendegivet sin villen i forhold til dette kulturelle fællesskab, har man også bundet sig til og forpligtet sig på dets idealer, regler og værdier” (Petersen 2024, 48; jf. 56).

melse af at være fyldt op af Kristus eller indre smertelige erkendelse af synd og længsel efter Guds nådige tilgivelse, men at leve i tillid til Guds løfter og derfor være trofast i forhold til at efterfølge Kristus inden for rammerne af et specifikt tillidsfællesskab (Morgan 2015; Petersen 2017; 2024). Med sit trosbegreb omdefinerer Paulus dette fællesskab til både at indbefatte jøder og hedninger. Alle har nemlig syndet og mangler Guds herlighed (Rom 3,23), og både den omskårne og den uomskårne gøres retfærdig ved tro (Rom 3,30). De kristne udgør et universelt fællesskab, der forsamles i tillid til Gud (Rom 1-8), og som deler et ideal om indbyrdes kærlighed (Rom 12-15).¹⁴ Retfærdighed er ikke en iboende kvalitet ved det enkelte menneske, men tilsiges den troende i forholdet til Gud. Dette pagtsforhold indebærer et ideal om den rette kristne livsførelse, som fællesskabet er forpligtet på, og som tilskynder til kærlighedsgerninger: "Vær ingen anden noget skyldig end at elske hinanden, for den, der elsker andre, har opfyldt loven" (Rom 13,8). Trosforholdet hviler på gensidig tillid og forpligter Gud på sit løfte og mennesket på at ære Gud og elske næsten gennem overholdelse af fællesskabets normer og værdier.

I lyset af denne fortolkning af Rom 1,17, der understreger betydningen af de kristnes fælles liv i forpligtende tillid til Gud og i kærlighed til næsten, vil jeg gentolke versets centrale betydning for Luthers teologi og gøre op med det snævre fokus på individets plagede samvittighed, som har præget dele af det 20. århundredes lutherske teologi, og som danner baggrund for det nye paulusperspektivs forvrængede lutherbillede.

Livet i tillid til Gud og næste hos Luther

Erkendelsen af Guds passive retfærdighed

Rom 1,17 er et nøglested for forståelsen af Luthers reformatoriske opdagelse og dermed det grundlæggende anliggende i hans teologi. Det skyldes som nævnt ikke mindst, at Luther i fortalen til sine latinske skrifter fra 1545 hævder, at opdagelsen angik en ny forståelse af begrebet Guds retfærdighed (*iustitia Dei*) i netop dette vers. Af sine teologiske lærere havde han lært at forstå det som en formal eller aktiv retfærdighed, med hvilken Gud straffer syndere, som derfor er forpligtet på at yde tilfredsstillelse eller soning i form af gode gerninger. På trods af sin strenge livsførelse som munk manglede Luther tiltro

14. Rom 9-11 forklarer jødernes særstatus.

til sine egne evner til at behage Gud og afvende hans vrede, og erfaringen af utilstrækkelighed fik han til at hade Gud. I tilbageblikket mindes han den skarpe anklage, han som ung rettede mod den gud, der tilsyneladende fordrer det umulige: "Som om det ikke var nok, at elendige syndere, som er evigt fortabt på grund af arvesynden, undertrykkes af alle former for ulykke i kraft af Dekalogens lov, tilføjer Gud smerte til smerte gennem evangeliet og truer os endda med sin retfærdighed og vrede gennem evangeliet."¹⁵

Luther kan ikke få et gudsbillede, der fostrer had blandt de troende, til at stemme overens med den kærlige Gud, som møder ham i Det Nye Testamente. Retrospektivt udpeger han Rom 1,17 som arnested for den omkalfatrende erkendelse, at Gud med sin åbenbaring i Kristus omtolker sin retfærdighed, så *iustitia Dei* ikke længere betegner en retfærdighed, som Gud har i sig selv, *per se*, men den, som Gud giver til mennesker ved at åbenbare sig for os, *pro nobis*. Fremfor en aktiv retfærdighed, som Gud dømmer mennesket med, og som mennesket skal leve op til ved at gøre gode gerninger, åbenbarer evangeliet en passiv retfærdighed, "ved hvilken den barmhjertige Gud retfærdiggør os ved tro."¹⁶

Når Paulus med citatet fra Habakkuks Bog hævder, at den retfærdige skal leve af tro i betydningen tillid til Gud, indebærer det ifølge Luther et opgør med enhver forestilling om, at mennesket kan opnå frelse ved egen kraft. Allerede i sine tidlige forelæsninger over Romerbrevet, som han gav på universitetet i Wittenberg i 1515-16, indleder han dette opgør med gerningsretfærdighed ved at skelne mellem den menneskelige retfærdighed, *iustitia hominis*, der afhænger af lovgæring, og den guddommelige retfærdighed, *iustitia Dei* eller *Christi*, der med Ingolf Dalferths ord lader mennesket være fuldstændigt passivt, *mere passive*, mens Gud er den stadigt handlende, *semper actuosus* (Dalferth: 2009, 45).¹⁷ Romerbrevet har ifølge Luther til hensigt

15. WA 54, 185,25-28: "Quasi vero non satis sit, miseros peccatores et aeternaliter perditos peccato originali omni genere calamitatis oppressos esse per legem decalogi, nisi Deus per euangelium dolorem dolori adderet, et etiam per euangelium nobis iustitiam et iram suam intentaret."

16. WA 54, 186,6-7: "(...) qua nos Deus misericors iustificat per fidem."

17. Bo Holm kritiserer Dalferth for at overbetone menneskets passivitet og overse, at troen indebærer, at mennesket aktivt giver Gud æren ved at lade ham være givende (Holm 2009, 39). Dalferth anerkender dog menneskets "passivitetsaktivitet" efter retfærdiggørelsen som led i helliggørelsen, men fastholder Guds initiativret (Dalferth: 2009). Min analyse af æresbegrebets rolle i Luthers teologi peger på, at Luther anerkender menneskets rolle i og betydningen af gensidighed for gudsforholdet og hævder, at mennesket gennem troens æresudvisning giver Gud hans identitet som Gud (Stopa 2021a, 217-224). På den baggrund beskriver Luther ligefrem i *Vermanung zum Sacrament des leibs und bluts unsers Herrns* (1530), hvordan mennesket gennem lovprisning og taksigelse bliver en gudmager: "Wiltu nu ein

at ødelægge menneskets egen retfærdighed og understrege behovet for Kristi retfærdighed ved at afsløre, at synden stadig findes, selvom mennesket bilder sig ind at kunne bekæmpe den (WA 56, 3,6-11). Mødet med bibelteksten som lov skal føre til den ydmygelse af mennesket gennem syndsbeholdelse, der er et nødvendigt skridt forud for ophøjelsen ved evangeliet.

Tillid fremfor belønning og straf

Romerbrevsforelæsningsens unge Luther er præget af en ydmyghedsteologi, som han kendte indgående fra sit liv som augustiner munk, og som truer med at lade selvfordærelsen blive en betingelse for frelse. Selv i de tidlige skrifter har opgøret med gerningsretfærdighed dog et sjælesørgerisk sigte, der løber som en rød tråd gennem hele Luthers værk. Dette sigte understreges af den rolle som Guds løfte, *promissio*, kommer til at spille for hans teologi, og som Oswald Bayer har peget på som afgørende for hans reformatoriske opdagelse, der ifølge Bayer kan dateres til sommeren 1518. Her udgiver Luther et disputationsoplæg, hvis titel netop understreger trøstens betydning, *Til udforskning af sandheden og til trøst for den ængstede samvittighed* (*Pro veritate inquirenda et timoratis conscientii consolanda*, WA 1, 630-33; jf. Bayer 2007, 45). Som oplæg til en akademisk diskussion af den kristne sandhed, oplister han halvtreds teser med det overordnede formål at berolige den frygtsomme samvittighed og konkluderer: "Summa summarum: (Rom 1,17) Den retfærdige lever hverken af gerninger eller af loven, men af tro."¹⁸ Det retfærdige menneske lader ikke sit liv bestemme af tvangsprægede gerninger i forsøget på at tilfredsstille Gud og sikre sig frelse, men af selvhengivende tillid til Guds løfte om frelse, der giver vished og dermed næring til et frugtbart kristenliv.

I sin fortale til Romerbrevet fra 1522 udfolder Luther denne nye forståelse af livet i tro med udgangspunkt i de paulinske begreber lov, synd, nåde, tro, retfærdighed, kød og ånd (WADB 7, 3,18). Ifølge Luther er Paulus' centrale ærinde at formidle en ny forståelse af menneskets forhold til Gud baseret på tillid til evangeliet fremfor på

Gott macher werden, so kom her, hore zu (...) Nicht das du sein Gottliche natur machen solltest, denn dieselbige ist und bleibt ungemacht ewiglich, Sondern, das du jhn kanst dir zum Gott machen, das er dir, dir, dir, auch ein rechter Gott werde, wie er fur sich selber ein rechter Gott ist" (WA 30 II, 602,39-603,4; jf. Stopa 2023a, 6; Stopa 2025b).

18. WA 1, 633,11-12: "Summa summarum: (Röm. 1, 17) Iustus non ex operibus neque ex lege, sed ex fide vivet."

lovcentreret belønning og straf. Luther begynder derfor med at gøre op med en menneskelig forståelse af loven som en lære om, hvilke gerninger man skal eller ikke skal gøre, "selvom hjertet dog ikke er der".¹⁹ Intet menneske kan gøre loven med hele sit hjerte, fordi enhver, når det kommer til stykket, mangler lysten til at gøre det gode, hvorimod alle lystigt gør det onde. Derfor gør mennesker primært det gode, fordi de er bange for straf eller ønsker sig en belønning, en klassisk formulering fra Luthers hånd, når det kommer til at beskrive det *mindset*, der motiverer mennesket til at handle etisk forsvarligt. Forholdet til Gud bør dog ikke baserer sig på pisk eller gulerod, men på tillid.

Den dårlige samvittighed, som ifølge Stendahl karakteriserer Luthers teologi og forvrænger hans paulusforståelse, viser tilsyneladende allerede i denne indledende syndserkendelse sit forpinte ansigt. Luthers udsagn har dog ikke til formål at fordømme, men er snarere en nøgtern beskrivelse af vilkårene for menneskets liv i verden, som han mener, at enhver vil kunne nikke genkendende til. Luther tager udgangspunkt i en almindelig menneskelig erfaring af at være motiveret af egeninteresse for dermed at introducere det glædelige budskab om tillidsforholdet til Gud, der fungerer på helt andre præmisser. Dette forhold baserer sig på den tro, der på ingen måde er menneskets egen gerning. Den er med Luthers ord hverken en menneskelig vane eller drøm, men derimod "en guddommelig gerning i os, der forvandler os og føder os på ny ud af Gud (Joh 1) og døder den gamle Adam, gør os til helt andre mennesker, hvad angår hjerte, mod, sanser og alle kræfter, og bringer Helligånden med sig."²⁰ Ånden kan gøre det, som mennesket ikke selv magter, nemlig at forandre hjertet, så det gør lovens gerninger med lyst. Det er ifølge Luther derfor, at Paulus beskriver loven som åndelig (Rom 7,14). Men åndens komme forudsætter troen på Kristus, som Gud giver, og som gør det muligt for mennesket at opfylde loven (WADB 7, 6,17).

Hvordan mennesket agerer i verden, afgøres således af, hvorvidt forholdet til Gud er bestemt af tillid eller mistillid. I forlængelse heraf beskriver Luther synd som hjertets vantro eller mistillid (WADB 7, 7,33; jf. Joh 16,9). I modsætning hertil står det frugtbare liv i tillid, som gør det mulig for mennesket at leve op til lovens bud om kærlighed til næsten.

19. WADB 7, 3,22: "(...) obs Herz schon nicht da ist."

20. WADB 7, 10,6-9: "(...) eyn götlich werck ynn vns, das vns wandelt vnd new gepirt aus Gott, Johan. 1. vnd todtet den allten Adam, macht vns gantz ander menschen von hertz, mut, synn, vnd allen krefften, vnd bringet den heyligen geyst mit sich."

Den selvgivende Gud

Da Luther mange år senere ser tilbage på sin reformatoriske opdagelse, indleder han med at nytolke begrebet retfærdighed, fordi han, som enhver god ekseget, tager udgangspunkt i tekstens egne ord. Herefter nævner han dog en række andre guddommelige egenskaber på linje med retfærdighed og understreger dermed, at opdagelsen ikke drejer sig specifikt om retfærdighed, men derimod om en ny og løfterig forståelse af Gud som Gud *for os*. Han fortæller, hvordan Skriften har lært ham at forstå Guds gerning, *opus Dei*, som den, Gud udfører i mennesket; Guds magt, *virtus Dei*, som den, Gud gør mennesket mægtig med; Guds visdom, *sapientia Dei*, som den, Gud gør mennesket vist med; Guds styrke, *fortitudo Dei*, som den, Gud styrker mennesket med; Guds frelse, *salus Dei*, som den, Gud frelser mennesket med; og endeligt Guds ære, *gloria Dei*, som den, Gud ærer mennesket med (WA 54, 186,10-13; jf. Stopa 2021a, 129).²¹

I andre tekster beskriver Luther, hvordan forholdet mellem Kristus og mennesket er kendetegnet ved en gensidig udveksling af egenskaber, *communicatio idiomatum*. I *Om et kristenmenneskes frihed* fra 1520 kalder han denne proces for et saligt bytte: "Kristus er fyldt med nåde, liv og frelse, sjælen med synder, død og fordømmelse. Nu træder troen imellem, og det betyder, at synderne, døden og helvede kommer til at høre Kristus til, men nåden, livet og frelsen sjælen."²² Troen, det vil sige den gensidige tillid mellem Gud og menneske, etablerer det forhold, der muliggør foreningen med Kristus og den deraf følgende udveksling af egenskaber, som giver mennesket en ny identitet.²³

Særligt i sine tidlige tekster beskriver Luther menneskets delagtighed i de guddommelige egenskaber med baggrund i den mystiske teologi, som han kendte særdeles godt fra livet som augustiner munk.²⁴ I *Romerbrevsforelesningen* benytter han for eksempel mystisk terminologi, der kredser om dikotomien mellem det indre og det ydre, til at beskrive, hvordan Gud etablerer sit forhold til mennesket. Gud er god, sand, retfærdig og magtfuld i sig selv og ønsker at blive sand,

21. Luther forstår således genitiverne som subjektive fremfor objektive.

22. Luther 1984, 28-29 (oversat af Johannes Thomsen): "Christus plenus est gratia, vita et salute. Anima plena est peccatis, morte et damnationem. Intercedat iam fides, et fiet, ut Christi sint peccata, mors et infernus, Animae vero gratia, vita et salus" (WA 7, 54,39-55,2).

23. Johann Anselm Steiger har argumenteret overbevisende for den centrale betydning af *communicatio idiomatum* for en række centrale aspekter ved Luthers teologi (Steiger 1996).

24. Volker Leppin har udforsket Luthers rødder i den mystiske teologi og argumenterer for en forståelse af den unge Luther som en blandt flere senmiddelalderlige mystiske teologer (Leppin 2016).

retfærdig og magtfuld uden for sig selv i mennesket for at kunne blive lovprist og æret (WA 56, 229,15-17). Derfor trænger Gud sig frem og får synderen til at gå ind i sig selv, bekende sin synd og lovprise Gud.

Da Luther i 1545 husker tilbage på sin afgørende reformatoriske indsigt, refererer han ikke længere til en mystisk forestilling om deltagelse i Gud eller Kristus, men betoner stadig sin nye forståelse af de guddommelige egenskaber, "som Gud ifører os, når han retfærdiggør os."²⁵ Desuden understreger han, hvordan tilliden til Gud, der giver sig selv til mennesket, kan trøste: "Her følte jeg mig fuldstændigt genfødt, og som om jeg var trådt ind ad paradiset's åbne porte."²⁶

Med diskussionen om, hvorvidt retfærdiggørelsen skal forstås forensisk eller effektiv, har det 20. århundredes lutherske teologi bidraget til at indsnævre Luthers teologi til at handle om retfærdighed, henholdsvis Guds og menneskets. I sin bog om retfærdiggørelsen, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, betoner Eberhard Jüngel den forensiske fortolkning, der særligt har kendetegnet den tyske lutherske teologi. Ifølge Jüngel placerer retfærdiggørelseslæren teologien i en forensisk dimension, der har centrum i Guds retssag om sin ære, som samtidig er en retssag om menneskets ære (Jüngel 2004, 40-41). Gudsforholdet udspiller sig som et retssalsdrama, hvor Gud udsiger sin nådige dom over mennesket, der har Kristus som forsvarsadvokat. Finsk lutherforskning har kritiseret denne overbetoning af det forensiske aspekt og i stedet med inspiration fra den ortodokse forestilling om *theosis* plæderet for retfærdiggørelsens effektive eller ontologiske dimension ved at påpege betydningen af den paulinske forestilling om delagtighed i og forening med Kristus for Luther.²⁷ Diskussionen, der trækker tråde helt tilbage til reformationen, skygger dog for Luthers centrale anliggende, som angår forståelsen af gudsforholdet, som et forhold baseret på tro eller tillid.

Som nævnt tager hans genfortælling af den reformatoriske opdagelse fra 1545 udgangspunkt i en relationel forståelse af Gud, der med sin åbenbaring genetablerer det tillidsforhold til mennesket, som blev brudt ved syndefaldet. Forholdet baserer sig på Guds løfte om frelse, der modsvares af menneskets ubetingede tillid (*fiducia*) og er dermed

25. WA 54, 186,17-18: "(...) qua nos Deus induit, dum nos iustificat."

26. WA 54, 186,8-9: "Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisi intrasse."

27. Se for eksempel *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, red. Carl E. Braaten og Robert Jenson (Grand Rapids: W.B. Eerdmans 1998). Den finske lutherforsknings *grand old man*, Tuomo Mannermaa, argumenterer for, at forensiske og effektive aspekter sameksisterer i Luthers teologi og skelner i den forbindelse mellem Guds gunst i betydningen syndstilgivelse og hans gave forstået som delagtighed i Gud selv gennem Kristus (Mannermaa 1998, 28).

ikke et beregnende og mistroisk *quid pro quo*-forhold. Dette forhold giver begge parter en ny identitet. Gud anerkendes og lovprises som Gud, og den selvkrebsende synder bliver et kristent menneske, der får del i hans egenskaber og tilsiges hans løfte om tilgivelse og frelse. I en forelæsning over Salme 5 fra den anden salmeforelæsning, *Operationes in Psalmos* (1519-21), beskriver Luther denne forvandling af den menneskelige identitet: "Gennem sin menneskelighed eller sit køds kongedømme (som apostlen siger), der udledes i tro, gør han os lig med sig og korsfæster os og skaber sande mennesker af ulykkelige og stolte guder."²⁸

Det tillidsbaserede kristne fællesskab

Med sit fokus på troens betydning ændrer Luther den motiverende faktor for menneskets passende omgang med verden, opsummeret i det dobbelte kærlighedsbud, fra straf og belønning til tillidsforholdets gensidige udveksling. Det kristne fællesskab er drevet af tillid til, at Gud allerede har givet sig selv og alle sine gode egenskaber og har lovet mennesket sin tilgivelse og frelse. I Det Nye Testamente indkapsler Første Johannesbrev denne *spillover* effekt af gudsforholdet: "Vi elsker, fordi han elskede os først" (1 Joh 4,19). Gudsforholdet bliver en forudsætning for frugtbare og tillidsfulde sociale relationer i en verden præget af synd.

Desuden danner forholdet til Gud mønster for Luthers forståelse af de sociale hierarkier, som Gud har ordnet verden i.²⁹ Den kristne skal lydigt vise tillid til sine overordnede såsom fyrste, forældre, husherre og –frue og præst, fordi de er Guds repræsentanter på jorden og iværksætter hans orden. Tillidsforholdet indebærer, at overordnede er forpligtet til som kærlige forældre at vise omsorg og (pragmatisk) tillid overfor deres undersåtter. Samtidig har øvrigheden til opdrag at straffe den synd, der forsat karakteriserer menneskets ufuldendte liv i verden. Luther understreger således på den ene side menneskets syndighed og behovet for lydighed i det verdslige regimente og fostrer på

28. WA 5, 128,36-38: "Humanitatis seu (ut Apostolus loquitur) carnis regno, quod in fide agitur, nos sibi conformes facit et crucifigit, faciens ex infoelicibus et superbiis diis homines veros."

29. Ifølge Luther har Gud ordnet verden i en række stænder eller hierarkier, hvoraf de tre grundlæggende er kirken, familien og staten. I *Genesisforelæsningen* beskriver han, hvordan kirken blev grundlagt med Guds forbud mod at spise af kundskabens træ, der gav mennesket mulighed for at adlyde og ære Gud, familien blev grundlagt med Evas skabelse, som gjorde det muligt for mennesket at formere sig, og staten blev etableret efter syndefaldet, fordi det blev nødvendigt at straffe synd (Stopa 2023d, 7).

den anden side en tillidskultur præget af både institutionel og social tillid (Stopa 2018; 2020; 2023b).

Luthers forestilling om mennesket som både retfærdig og synder, *simul iustus et peccator*, fortolker livet i spændingsfeltet mellem ideal og virkelighed. Han modsiger ikke Paulus' forestilling om syndfrihed, hvis den forstås som udtryk for fællesskabets ideal om den rette kristne livsførelse fremfor som en beskrivelse af den faktiske situation i menighederne. Med sin understregning af, at mennesket allerede i kraft af troen på Kristus er gjort retfærdig i forhold til Gud, foregriber Luther idealets virkeliggørelse i verden. Luther sammenfatter den indre spænding i dette "allerede – endnu ikke" i sin fortale til Romerbrevet, når han med udgangspunkt i Rom 5,15 skelner mellem nådens totalperspektiv, der indgyder livsmod, lover tilgivelse og trøster den ængstede samvittighed, og den stykkevisse forbedring ved hjælp af gaven: "Forskellen mellem nåden og gaven er, at nåden egentlig betyder Guds velvilje eller gunst, som han bringer til os ved sig selv, og som tilskynder ham til at udgyde Kristus og ånden med sine gaver i os."³⁰ Forestillingen om delagtighed i Kristus og i åndens gaver forpligter mennesket på gradvist at virkeliggøre fællesskabets ideal. Guds nådige løfte om tilgivelse, der forkyndes i både dåbs- og nadverritualet, gør fællesskabet i stand til at håndtere brud på dets normer uden at måtte ty til udstødelse.³¹

Hos både Paulus og Luther motiverer det tillidsfulde forhold til Gud mennesket til at virkeliggøre det retfærdige liv i et fællesskab af ligesindede. Grundtonen for dette fællesskab bliver stemt efter tilliden til Gud, der klinger ud i gensidig tillid blandt dem, der har forpligtet sig på at leve af tro. Forståelsen af gudsforholdet smitter af på Luthers opfattelse af det passende forhold mellem autoriteter og undersåtter, der prioriterer tillid og kærlighed over belønning og straf. I den sidste del af artiklen vil jeg skitsere, hvilken rolle den paulinsk-lutherske betoning af den gensidige tillids betydning for forholdet til Gud og medmenneske kan have spillet for tillidskulturen på to kritiske tidspunkter i danmarkshistorien. Dels under udviklingen fra enevælde til demokrati, som Grundtvig var kritisk overfor under henvisning til tillidsforholdet mellem konge og folk. Dels under An-

30. WADB 7, 8,10-12: "Gnade vnd gabe sind des vnterscheyds, das gnade eygentlich heyst, Gottis hulde odder gunst, die er zu vns tregt bey sich selbs, aus wilcher er geneygt wirt, Christum, den geyst mit seynen gaben ynn vns zu gissen." Året før, i 1521, udfoldede Luther denne skelnen mellem nåden og gaven i *Mod Latomus* (Luther 1995).

31. I kirkens historie er der dog talrige eksempler på, hvordan fællesskabet ved at udelukke mennesker fra nadverdeltagelse kan udgrænse medlemmer, der ikke efterlever fællesskabets ideal.

den Verdenskrig, hvor Løgstrup påpegede, hvordan den tillid, der er folkestyrets grobund, blev samarbejdspolitikens første offer.

Den danske tillidskulturs teologiske rødder

Danmark som et luthersk idealsamfund

I løbet af 1800-tallet gennemgik det danske samfund en dramatisk udvikling fra at være et mægtigt enevældigt kongedømme til at blive en indskrænket nationalstat og et liberalt demokrati præget af spirende industrialisering og urbanisering. Perioden er afgørende for at forstå udviklingen af den moderne demokratiske tillidskultur, der opstod af asken fra enevældens hierarkiske stændersamfund. Allerede fra slutningen af 1700-tallet blev enevældens hierarkiske orden udfordret af oplysningstidens ideer om individets frihed og rettigheder, der fik politisk gang på jord med den franske revolution i 1789, hvis folkelige krav om øget politisk indflydelse efterhånden blev omplantet til resten af Europa med dannelsen af demokratiske nationalstater fremfor fyrste- eller kongedømmer. Således også i Danmark, der med Grundlovens indførelse i 1849 overgik fra enevælde til konstitutionelt monarki og demokrati om end i en noget indskrænket betydning.

Grundtvig bidrog som få andre til den nødvendige nyfortolkning af det danske samfund i årtierne omkring Grundlovens indførelse. Han var dybt præget af den lutherske teologi, hvis forestillinger inspirerede hans kritik af folkestyret, men også hans arbejde for folkeoplysning og nye forståelse af folkefællesskabet. I anden halvdel af århundredet opstod i Danmark en folkelig organisationskultur blandt andet baseret på en række folkelige bevægelser, der kæmpede for forskellige befolkningsgruppers rettigheder og søgte politisk indflydelse. Den grundtvigianske bevægelse gjorde Grundtvigs indflydelse gældende med etableringen af højskoler, fri- og efterskoler, andelsbevægelse og brugsforeninger, og dermed påvirkede hans lutherske forestillingsverden samfundsudviklingen langt ind i det 20. århundrede (Støp 2022).

Med sit virke som præst, digter, debattør og politiker bidrog Grundtvig til en lang tradition for at bringe den lutherske teologi i spil i forhold til samfundsforståelsen. Fra og med reformationen i 1536 udviklede Danmark sig til en monokonfessionel luthersk stat med dåb i den evangelisk-lutherske kirke som adgangsgivende betingelse. Magten blev centreret omkring kongen som overhoved for både stat og kirke, og indflydelsen fra den lutherske teologi gjorde sig

gældende på alle niveauer af samfundet (Ingesman 2019; Koefoed 2019). Præster fungerede som embedsmænd i staten, teologer rådgav kongen om lovgivning, og børn lærte at læse med hjælp fra Luthers *Lille katekismus*, der samtidig gjorde dem klog på det forhold til Gud, som kunne sikre dem lykke i deres korte liv på jorden og frelse i det evige liv. I århundrederne efter reformationen blev danskere opdraget til at forstå deres omverden ved hjælp af sociale forestillinger fra den lutherske teologi, der på den ene side betonedede nødvendigheden af lydige tillid til autoriteter, med Gud og kongen øverst, og på den anden side understregede individets evne til selv at forvalte sit forhold til Gud (Holm og Koefoed 2018; Holm og Koefoed 2021; Stopa 2020; Stopa 2021b). Forestillingerne påvirkede Grundtvig til at ytre sig kritisk overfor demokratiet og til at arbejde for folkeoplysning og insistere på religionsfrihed.

Grundtvig: Fra enevældig til demokratisk tillidskultur

I løbet af 1830'erne og 40'erne tiltog presset for en fri forfatning i Danmark i kølvandet på julirevolutionen i Paris i 1830 og den efterfølgende bølge af europæiske revolutioner. Som mange i sin samtid frygtede Grundtvig en voldelig revolution og tvivlede på bøndernes evne til at påtage sig det ansvar, som et folkestyre indebar. Ifølge Grundtvig ville en afskaffelse af enevælden true samfundets sammenhængskraft, som han mente baserede sig på det gensidigt forpligtende tillidsforhold mellem kongen, som drog faderlig omsorg, og folket, der som børn elskede og adlød deres konge.

I 1836 beskriver Grundtvig i *Det Danske Fiir-Kløver eller Danskheden partisk betragtet* Danmark som et firkløver bestående af konge, folk, modersmål og fædreland, der klines sammen af tillid: "(...) her har *Konge* og *Folk* ei Andet at strides om end Rangen i Gavmildhed, men Alt at kappes om, for at vise Verden, hvem der bedst kan ære og bruge den uskatterlige Gave, klarest retfærdiggjøre den gjensidige, *udenfor* Danmark mageløse, *Faderlige* saavel som *Barnlige, Tillid!*" (Grundtvig 1836, 27).³² Med sin beskrivelse udtrykker Grundtvig en luthersk forestilling om det tillidsfulde forhold mellem undersætter og autoriteter, der dannede grundlag for enevældens hierarkiske tillidskultur. Som Guds stedfortræder på jord skulle kongen optræde som en kærlig, men bestemt far for sit folk, der til gengæld skulle adlyde ham som tillidsfulde børn.

Den gradvise demokratisering indebar et opgør med denne autoritære tillidskultur. Grundtvig beskriver i 1849 i sit tidsskrift *Dan-*

32. Kursiveringen gengiver Grundtvigs emfatisk spatiering.

skeren denne folkelige modningsproces og maner til tålmodighed, “thi ligesaa lidt som *Rom* blev bygt paa een Dag, ligesaa lidt kan et heelt Folk, selv om det fødtes paa een Dag, blive voxent med det samme” (Grundtvig 1849, 82). Centralt for folkets modning er ifølge Grundtvig uddannelse, især viden om Danmarks historie, den nordiske mytologi og modersmålet, der skal indprentes Danmarks yngste voksne. Derfor arbejder han allerede i 1836 for at etablere “en Dansk Høi-Skole, hvor *Fædernelands-Kjærlighed* skal aande og *Moderes-Maalet* blomstre” (Grundtvig 1836, 56).

Indsatsen for at oplyse befolkningen, der ikke mindst blev virkeliggjort af grundtvigianerne, var væsentlig i forhold til at sikre samfundets fredelige forvandling fra autoritært enevælde beboet af lydige børn til liberalt folkestyre befolket af myndige voksne. Bag udviklingen lå en luthersk forestilling om, at det enkelte menneske er bemyndiget til selv at varetage sit forhold til Gud uafhængigt af præster, biskopper og paver og indgår i fællesskabet på lige fod med andre som del af et almindeligt præstedømme. Derfor må enhver uddannes til at kunne forstå Biblen og den kristne tro. Denne autorisering og ligestilling af individet indebar, at både drenge og piger skulle lære at læse og principielt havde frihed til at nægte at adlyde autoriteter, hvis det gik ud over deres forhold til Gud. Allerede 1700-tallets pietisme, som Grundtvig kendte fra sit barndomshjem, understregede nødvendigheden af uddannelse (Stopa 2021b). Det blev yderligere betonet af oplysningstænkningen, fyndigt sammenfattet med Kants berømte definition af oplysning som menneskets udtræden af dets selvfor skyldte umyndiggørelse. Det enkelte menneskes ansvar for eget gudsforshold skabte et rum for kritisk refleksion, der blev næret gennem uddannelse og i sidste ende førte til et krav om politisk indflydelse.

Demokratiseringen forudsatte ikke kun fremkomsten af det myndige individ, men også af folket, og Grundtvig blev afgørende for definitionen af danskerne som folk. Med baggrund i en luthersk betoning af troens frihed fastholdt han, at kristendommen ikke kunne gøres til kendemærke på folket, fordi troen ikke kunne påtvinges nogen (Stopa 2024a, 224). Han skelnede mellem den universelle, evige kristendom og det konkrete danske folk kendetegnet ved den nordiske historie og modersmålet: “Til et *Folk* de alle høre, / Som sig *regne selv* dertil, / Har for *Moderesmaalet* Øre, / Har for *Fædrelandet* Ild” (Grundtvig 1848, 382). Samtidig bar Grundtvigs beskrivelse af folket præg af hans forståelse af den kristne menighed som kendetegnet ved tillid til Gud og til fællesskabet og bundet sammen af ånd, og han fortolkede folkefællesskabet som et åndsåret tillidsfællesskab.

Grundtvigs luthersk prægede forståelse af det danske folk som et tillidsbaseret fællesskab og af det oplyste menneske som myndig

autoritet kom til at forme danskernes syn på deres medborgere, samfundsinstitutioner og statslige autoriteter og gav næring til en demokratisk tillidskultur, der kunne afløse enevældens autoritære styreform. Denne formgivning fandt først og fremmest sted i kraft af den grundtvigianske bevægelses indflydelse i anden halvdel af 1800-tallet med oprettelsen af højskoler, friskoler og forsamlingshuse og gennem andelsbevægelsen. Bevægelsen var sammen med blandt andet arbejder- og kvindebevægelsen og Indre Mission med til at nedbryde stændersamfundets hierarkiske tillidskultur og etablere en demokratisk fællesskabskultur baseret på tillid til nye former for autoriteter såsom læreren, brugsuddeleeren eller den lokale mejerist (Stopa 2022, 248-51).

Løgstrup: Tillid som folkestyrets grobund

De folkelige bevægelser blev sammen med det øvrige foreningsdanmark afgørende for at skabe den sociale tillid, der udgør limen i et velfungerende samfund, og som det danske demokrati derfor var og er dybt afhængig af. Løgstrup havde blik for netop dette karakteristikum ved det danske samfund, da han i 1943 i *Folkeliv og Udenrigspolitik* gjorde op med den danske regerings samarbejdspolitik. I pamfletten, hvis titel henviser til det grundtvigsk klingende folkeliv, fastslår han, at den førte udenrigspolitik “æder bort af den Tillid, som Landsmænd maa have til hinanden, om de skal leve et Liv sammen som Folk” (Løgstrup 1943, 18). Havde man i stedet fra regeringens side håndhævet Grundloven og afvist at samarbejde med den tyske besættelsesmagt, “vilde netop den Tillid være vokset frem, som er Folkelivets og Folkestyrets Grobund” (Løgstrup 1943, 19). Tilliden udgør således ifølge Løgstrup selve den grobund, som samfundsfællesskabet spirer fra. I sit senere forfatterskab beskriver Løgstrup tillid som en før-kulturel, suveræn livsytring, der udspringer af livets skabthed, men i *Folkeliv og Udenrigspolitik* definerer han i stedet tillid som en livslov, der er nært forbundet med det konkrete folkefællesskab:

En saadan Lov, givet med vort Liv, er for Eksempel den, at vi skal yde hinanden Ære, thi en Mands og Kvindes Ære er den Tillid, vi andre har til, at han eller hun vil opføre sig menneskeligt. Bærer et Menneske sig æreløst ad, gaar dets Liv til Grunde, thi saa sætter det den Tillid overstyr, uden hvilken vort Liv visner og forkrøbles i Mistillidens umenneskelige Isolering (Løgstrup 1943, 9).³³

33. For en nærmere analyse af Løgstrups forståelse af tillid i mellemkrigstiden se Stopa 2021c. Jeg mener, at Løgstrups forestilling om tillid som en såkaldt “før-kulturel” livsytring er udtryk for en kulturel forestilling rodfastet i den lutherske teo-

Løgstrup er altså enig med Grundtvig i at betragte tillid som et væsentligt kendetegn ved det danske folkeliv. Hos Løgstrup er vægten dog ikke på den institutionelle tillid mellem konge og folk, men på den sociale tillid, der skaber forudsætningerne for et velfungerende demokrati. Tillid er således et nøgleord for beskrivelsen af samfundsfællesskabet hos de to teologer i det 19. og 20. århundrede, der har haft størst samfundsmæssig indflydelse. Selvom det udmønter sig forskelligt politisk set, er både Grundtvig og Løgstrup tilsyneladende enige med Paulus og Luther om, at “den retfærdige lever af tro”.

Konklusion: Fællesskab af tro til tro

De kulturelle forestillinger, der ligger bag tillidssamfundet, har dybe historiske rødder og er blandt andet præget af et paulinsk-luthersk ideal om det fælles liv i tro. Da Paulus skrev sit brev til Guds elskede i Rom om tro og retfærdighed, sigtede han mod at etablere et horisontalt tillidsfællesskab, der har det vertikale pagtforhold til Gud som omdrejningspunkt. I brevet udstrækker han det jødiske fællesskab til at inkludere hedninger og hævder derfor, at gudsforholdet har sit omdrejningspunkt i tro forstået som tillid til Guds frelse fremfor i overholdelse af Torahen. Forestillingen om frelse indebærer et ideal om syndfrihed, der peger frem mod en eskatologisk fuldbyrkelse, og som samtidig forpligter den enkelte på bestemte normer og værdier, der rammesætter livet i tro indenfor det kristne fællesskab.

Rom 1,17 bliver med fremhævelsen af tilliden til Gud som omdrejningspunkt for det kristne liv afgørende for Luthers teologi. Hans reformatoriske opdagelse drejer sig ikke blot om forståelsen af Guds retfærdighed, men af alle hans egenskaber som gaver, han giver til mennesket, og indebærer dermed en nyfortolkning af selve Guds væsen. Gud bliver kun Gud i kraft af sit tillidsfulde forhold til mennesket, der samtidig forvandles fra at tilbede sig selv som en afgud til at ære Gud og elske sin næste indenfor rammerne af et tilgivende fællesskab baseret på lydige tillid til autoriteter. Sådan lyder idealet for det fælles liv i tillid til Gud, som kristne har forpligtet sig på at stræbe efter, men som de til stadighed kommer til kort overfor. Guds løfte om tilgivelse etablerer sammenhængen mellem idealet om retfærdighed og syndens stadige virkelighed og indgyder den enkelte

logi (Stopa 2023c). Jeg har analyseret Luther og Løgstrups bidrag til udviklingen af dansk tillidskultur i 2023b.

mod til tappert at kaste sig ud i det fejlbarlige liv med andre mennesker. I tillid til Gud.

Det ensidige fokus på individets retfærdiggørelse i det 20. århundredes lutherske teologi har medført en nedtoning af den fællesskabsstiftende dimension ved hans teologi, der understreges af hans berømte *pro nobis*. Ifølge Luther åbenbarer Gud sig ikke særskilt for dig eller mig, men *for os* i det kristne fællesskab. Livet i tillid til Gud udfolder sig ikke i lønkammeret, men i fællesskabet, som dåben giver adgang til, og som nadveren med syndstilgivelsen sikrer opretholdelsen af. I Danmark kom dette fællesskab efter reformationen til at overlapse med det nationale fællesskab, og tilliden til Gud indebar tillid til kongen og enhver anden form for autoritet, der dannede ryggrad i enevældens hierarkiske standssamfund. Grundtvig hægede om denne autoritære tillidskultur og bidrog samtidig med sin indsats for folkeoplysning og sin symbolske opskrivning af det danske folkefællesskab til den nødvendige demokratiske transformation af dansk tillidskultur indenfor rammerne af et folkeligt organisationssamfund. Forestillingen om tillid som fællesskabets livslov og folkestyrets grundbund bekræftede Løgstrup i sit opgør med samarbejdspolitikken.

Allerede Paulus formulerede idealet om et ligestillet samfund, hvor enhver betragter sig selv som en synder, der har brug for Guds barmhjertighed og således er på passiv forsørgelse: "For Gud har indesluttet alle i ulydighed for at vise alle barmhjertighed" (Rom 11,32). Netop dette udgangspunkt i et nulpunkt af tillidsfuld modtagen har vist sig at være utrolig frugtbar, når det kommer til at skabe et samfund af myreflittige arbejdsheste, der knokler i tillid og taknemmelighed. Af tro til tro.

Litteratur

- Bayer, Oswald. 2007. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. 3. udg. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dalferth, Ingolf U. 2009. "Mere Passive. Die Passivität der Gabe bei Luther." I *Word – Gift – Being*, red. Bo Kristian Holm og Peter Widmann, 43-71. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dunn, James D.G. 1988. *Romans*, World Biblical Commentary 38a-b. Dallas: Word Books.
- Dunn, James D.G. 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

- Dunn, James D.G. 2008. "The New Perspective on Paul (1983)." I *The New Perspective on Paul. Revised Edition*, 99-120. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Dunn, James D.G. 2019 [2003]. "Guds retfærdighed. Et nyt perspektiv på retfærdiggørelse ved tro," oversat af Troels Engberg-Pedersen. I *Paulus og jødedommen*, red. Troels Engberg-Pedersen, 44-76. København: Akademisk Forlag.
- Engberg-Pedersen, Troels (red.). 2001. *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Fatum, Lone. 2019 [2003]. "Tro, håb og gode gerninger. Kristusfællesskabet som social konstruktion." I *Paulus og jødedommen*, red. Troels Engberg-Pedersen, 102-141. København: Akademisk Forlag.
- Frevort, Ute. 2013. *Vertrauensfragen: Eine Obsession der Moderne*. München: C. H. Beck.
- Fukuyama, Francis. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York, NY: Free Press.
- Grundtvig, N.F.S. 1836. *Det Danske Fiir-Kløver eller Danskheden partisk betragtet*. København: Den Wahlske Boghandel. www.grundtvigsværker.dk.
- Grundtvig, N.F.S. 1848. "Folkeligheden." *Danskeren* 1/24: 381-384. www.grundtvigsværker.dk.
- Grundtvig, N.F.S. 1849. "Overgangs-Tiden i Danmark II." *Danskeren* 2/6: 81-96. www.grundtvigsværker.dk.
- Holm, Bo Kristian. 2009. "Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung bei Luther." I *Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung*, red. Hans Christian Knuth, 23-42. Erlangen: Martin Luther Verlag.
- Holm, Bo Kristian og Nina Koefoed (red.). 2018. *Lutheran Theology and the Formation of Society: The Danish Kingdom as Example*. Göttingen: Vandenhoeck og Ruprecht.
- Holm, Bo Kristian og Nina Koefoed (red.). 2021. *Pligt og omsorg. Velfærdsstatens lutherske rødder*. København: Gads Forlag.
- Ingesman, Per. 2019. "King, church and religion: The ecclesiology of King Christian III of Denmark and Norway." I *Were we ever protestants? Essays in honour of Tarald Rasmussen*, red. Sivert Angel, Hallgeir Elstad, og Eivor Andersen Oftestad, 73-90. Berlin, Germany: De Gruyter.

- Jünger, Eberhard. 2004. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 4. udg. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koefoed, Nina Javette. 2019. "Authorities who care: The Lutheran doctrine of the three estates in Danish legal development from the Reformation to Absolutism." *Scandinavian Journal of History* 44/4: 1–24.
- Larsen, Kasper Bro og Troels Engberg-Pedersen. 2015. "Introduktion." I *Paulusevangeliet. Nye perspektiver på Romerbrevet*, red. Kasper Bro Larsen og Troels Engberg-Pedersen, 9–23. København: Anis.
- Leppin, Volker. 2016. *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*. München: C.H. Beck.
- Luhmann, Niklas. 1968. *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Luther, Martin. 1938 (1515–16). *Römervorlesung*. I *D. Martin Luthers Werke*, red. Georg Bebermeyer, WA 56. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Luther, Martin. 1883 (1518). *Pro veritate inquirenda et timoratis conscientii consolandis*. I *D. Martin Luthers Werke*, red. J. R. F. Knaake, WA 1, 630–33. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Luther, Martin. 1984 (1520). *Tractatus de libertate christiana. Afhandling om et kristenmenneskes frihed*, oversat af Johannes Thomsen. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Luther, Martin. 1897 (1529). *Tractatus de libertate christiana*. I *D. Martin Luthers Werke*, red. Paul Pietsch, WA 7, 49–73. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Luther, Martin. 1995 (1521). *Mod Latomus: Om synd og nåde. Skrifter i udvalg bd. 8*, oversat af Asger Chr. Højlund. København: Forlaget Credo.
- Luther, Martin. 1931 (1522). *Vorrede auff die epistel sanct paulus zu den romern*. I *D. Martin Luthers Werke*, red. Otto Albrecht, WADB 7, 1–27. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Luther, Martin. 1908 (1525). *De servo arbitrio*. I *D. Martin Luthers Werke*, red. Karl Drescher, WA 18, 551–787. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Luther, Martin. 1909 (1530). *Vermanung zum Sacrament des leibs und bluts unsers Herrn*. I *D. Martin Luthers Werke*, red. Karl Drescher, WA 30 II, 587–626. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.

- Luther, Martin. 1928 (1540). *Martinus Luther Pio Lectoris [1545]*. I *D. Martin Luthers Werke*, red. Karl Drescher, WA 54,179-187. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Løgstrup, K.E. 1943. *Folkeliv og Udenrigspolitik*. København: Tidehvervs Forlag (Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck).
- Løgstrup, K.E. 2008 (1956). *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. 2013 (1968). *Opgør med Kierkegaard*. Aarhus: Klim.
- Mannermaa, Tuomo. 1998. "Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective". I *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, red. Carl E. Braaten og Robert W. Jenson, 25-41. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Melanchthon, Philipp. 1521. "Loc communes von 1521." I *Melanchthons Werke in Auswahl* (MSA), bd. 2, del 1. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Morgan, Teresa. 2015. *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*. Oxford: Oxford University Press.
- Omerzu, Heike. 2015. "Romerbrevet i en nøddeskal (Rom 1,1-17; 15,14-33)." I *Paulusevangeliet. Nye perspektiver på Romerbrevet*, red. Kasper Bro Larsen og Troels Engberg-Pedersen, 39-57. København: Anis.
- Petersen, Anders Klostergaard. 2017. "Paul's Use of Πίστις/Πιστεύειν as Epitome of Axial Age Religion." I *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, red. Gert-Jan van der Heiden, Geurt Van Kooten og Antonio Cimino, 231-250. Berlin: De Gruyter.
- Petersen, Anders Klostergaard. 2019 [2003]. "Formaning og syndfrihed." I *Paulus og jødedommen*, red. Troels Engberg-Pedersen, 211-242. København: Akademisk Forlag.
- Petersen, Anders Klostergaard. 2024. "At flytte brikker i et guddommeligt spil: Døb i tidlig kristusreligion." I *Med nåden i favn. Døbens teologiske baggrund og betydning*, red. Sasja E.M. Stopa og Rasmus H.C. Dreyer, 15-64. København: Fønix.
- Putnam, Robert D. 1993. "What makes democracy work?" *National Civic Review* 82/2: 101-107.
- Sanders, E.P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press
- Simmel, Georg. 1992 (1908). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Steiger, Johann Anselm. 1996. "Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der 'fröhliche Wechsel' als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor." *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38/1: 1-28.
- Stendahl, Krister. 1963. "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West." *Harvard Theological Review* 56/3: 199-215.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2018. "Through Sin Nature has lost its Confidence in God'. Sin and Trust as Formative Elements of Luther's Conception of Society." *Journal of Early Modern Christianity* 5/2: 151-171.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2020. "Trusting in God and His Earthly Masks. Exploring the Lutheran Roots of Scandinavian High-Trust Culture." *Journal of Historical Sociology* 33/4: 456-472.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2021a. *Soli Deo Honor et Gloria – Honour and Glory in the Theology of Martin Luther*. Berlin: LIT Verlag.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2021b. "A communion of saints? Reincorporating sinners into the created order of 18th century Denmark through catechetical practice." *Pietismus und Neuzeit. Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* 45: 84-116.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2021c. "Føreren er en autoritet i Folkets tiltro til Ham' – Den lutherske baggrund for Løgstrups forståelse af førerskab og autoritet." I *Førerskab og folkestyre. K.E. Løgstrups kronikker om nazismen*, red. Hans Hauge, Bjørn Rabjerg og Sasja Emilie Mathiasen Stopa, 249-277. København: Fønix.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2022. "Den tillidsvækkende Grundtvig: Kærlig tillid som danskernes arvelige kendemærke." I *Den store mand: Nye fortællinger om Grundtvig*, red. Lone Kølle Martinsen, 236-253. København: Gads Forlag.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2023a. "'Ich werdend spreche Ich Du': Creative Dialogue in the Relational Anthropologies of Martin Luther and Martin Buber." *Religions* 14/564: 1-19.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2023b. "Home is where Trust is. Exilic Existence and Theological Trust Culture in Luther and Løgstrup." I *Bodies Inhabiting the World. Scandinavian Creation Theology and the Question of Home*, red. Derek Nelson, Niels Henrik Gregersen og Bengt Kristensson Ugglå, 89-114. Blue Ridge Summit: Lexington Books.

- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2023c. "Skaber- eller menneskeværk? Skabelse, historie og tradition som før-kulturelle fænomener hos K.E. Løgstrup og Regin Prenter." *Fønix*: 141-165.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2023d. "Women as Wives and Rulers in Martin Luther's Theology." *Dialog. A Journal of Theology* 62/1: 1-14.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2024a. "At drukne i Guds nåde. Dåbens tillidsvækkende pagt hos Luther, Grundtvig og i dag." I *Med nåden i favn. Dåbens teologiske baggrund og betydning*, red. Sasja E.M. Stopa og Rasmus H.C. Dreyer, 197-238. København: Fønix.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2024b. "Hvordan bygger man et samfund på tillid?". Magtudredningen 2.0. https://ps.au.dk/fileadmin/Statskundskab/Billeder/Forskning/Forskningsprojekter/Magtudredning/Essays/Tema9/Sasja_Stopa__Tema_9_.pdf
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2025a. "Consuming the Word of God: The Divine Word as a Material Reality in Luther's Theology and 18th Century Danish Catechetical Literature." I *Moving Objects. Trans- and Interconfessional Perspectives on Early Modern Material Culture*, red. Leonid Malec og Martin Kindermann, under udgivelse. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2025b. "A Dialogue of Mutual Recognition. Rephrasing Luther's Doctrine of Justification in the 21st Century." *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 67/1: 1-24.
- Stowers, Stanley. 1994. *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven og London: Yale University Press.
- Stowers, Stanley. 2024. *Christian Beginnings. A Study in Ancient Mediterranean Religion*. Edinburgh Studies in Religion in Antiquity. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Svendsen, Gert Tinggaard og Gunnar Lind Haase Svendsen. 2016. *Trust, Social Capital and the Scandinavian Welfare State: Explaining the Flight of the Bumblebee*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing.
- Vind, Anna. 2012. "Den nye Luther." I *Paulus Plus – fire prismer på den nye Paulus: Paulus & Paulus, & jøderne, & Luther, & Nietzsche*, red. Katrine Winkel Holm og Anna Vind, 81-134. København: Det Teologiske Fakultet.

Det etiske selv som vilje og kærlighed

– Romerbrevet læst gennem Hannah Arendt

*Lektor i filosofi, ph.d. Anne Marie Pahuus
Aarhus Universitet*

Abstract: This study examines Paul's concept of the will through Hannah Arendt's phenomenological perspective. In *The Life of the Mind*, Arendt identifies Paul not only as a founder of Christianity but as the first to articulate volition as an experience. She considers volition as the most reflective of the mind's three faculties: thinking, willing, and judging, which together constitute the life of the mind. Arendt suggests that the mind's reflexivity is less about self-orientation and more about being directed toward the "web" of human relationships, forming the "subjective in-between" (Arendt 1958, 183) that binds us together, even in solitude. Just as with the world of things, the presence of others influences thinking, willing, and judging, which sustains our moral imagination and reminds us of our shared existence. Drawing on Augustine's concept of natality and Paul's idea of volition, Arendt proposes that the will transcends the moral choice between good and evil, providing freedom in the form of spontaneous action. This freedom is realized most fully in acts of forgiveness and in the process of understanding, which is essential to reconciliation.

Key words: Phenomenology of the will– St Paul's letter to the Romans – Love – Forgiveness – Reconciliation – Hannah Arendt – The Banality of Evil

Etikken og opgøret med det onde

Analysen af Paulus indgår i den gennemgang af viljen, som man finder i Hannah Arendts sidste hovedværk *The Life of the Mind* (Arendt 1978), på dansk *Åndens liv* (Arendt 2019b). Analysen indgår i værkets andet bind, der handler om viljen, hvor den første del behandler tænkningen. Arendt knytter vilje til det, hun kalder opdagelsen af det indre menneske og Paulusanalysen introduceres under overskriften viljens afmagt og herefter følger i bogen et afsnit om Augustin som den første egentlige viljesfilosof. Overordnet er Arendt interesseret i viljen som den mest reflekse sindsevne af de tre sindsevner, som hun forelæste om i de sidste år af sit liv, nemlig tænkning, vilje og dømmekraft. Målet var at finde frem til en type besindelse, eftertanke eller

refleksivitet af etisk og politisk værdi, der kunne udgøre en almenmenneskelig modstand over for det, hun i starten af 1960'erne havde kaldt det ondes banalitet hos naziforbryderen Adolf Eichmann. Hun beskrev ham som en person, der med et totalitært systems hjælp tilkæmpede sig en sindsrædsel overfladiskhed, hvor det ondes radikalitet i den totalitære ideologiske udgave ikke gav hele svaret, men hvor det ondes banalitet forstået som et hidtil uset moralsk svigt også forlangte en filosofisk gennemtænkning. Eichmann var for Arendt at se refleksionsløs i den betydning, at han holdt sin egen skyld, andel eller lod i andres lidelse ude i fantasiløshedens strakte arm.

Arendts etik kan således læses frem i de tekster, der er hendes fremstillinger af en filosofisk antropologi om både det handlende og det refleksive menneske, herunder det tænkende og villende menneske. Det er en etik, der springer ud af en tanke om, at vi er udleveret til andre i forhold til at blive et selv, der kan forsøge at forsones sig med verden, her gengivet fra bogen om *Det totalitære samfundssystems oprindelse*:

Denne blotte eksistens, altså alt det, som på mystisk vis er givet os ved fødslen, og som indbefatter formen på vores legemer og vores hjerners talenter, kan vi kun nogenlunde holde ud, hvis vi tilfældigt har det held at møde venskab, sympati eller den store og uberegnelige kærligheds nåde, som med Augustin siger: "*volo ut sis*" ("jeg vil, at du skal være"), uden at den kan give nogen særlig grund for en så ophøjet og enestående forsikring (Arendt 2019a, 310).

Denne kærligheds nåde dukker op igen og er integreret i Pauluslæsningen. Med til denne tanke om kærlighed og venskab som det, Arendt i *Promise of Politics* kalder "oaser", hvor man med hjertet rækker ud efter venskabet med et andet menneske (Arendt 2005c, 202) hører samtidig en anden etisk grundtanke, som også kan spores i Paulustolkningen, nemlig troen som en grænse eller begrænsning i forhold til at kunne begribe, at der er overhovedet er en verden til. Den verden, som man forbinder sig med, stiller store krav til forsoningen, når den rummer grænseløs og utilgivelig ondskab. Arendts svar er her den menneskelige bro til verden, som bibelsk beskrives med hjertet (Arendt 2005b, 322), men som hun også giver en mere moderne fortolkning som "imagination", dvs. forestillingsevne (sm. st.). Det er forestillingsevnen, vi bruger, både når vi slår bro til det ubegribelige og når vi forsøger at få bearbejdningens afstand til noget, der er så tæt på, at vi i fordomsfuldhed er hindret i at skelne klart (Arendt 2005b, 323). Arendt kalder det en kærlighed til verden, *amor mundi* (Arendt 2005c, 203), der giver os en adgang til en forståelse af

en verden, der er skabt af mennesker, som samtidig rummer de menneskelige grænsesituationer forstået som død og fødsel, dvs en verden, der rummer mennesker, der dør fra denne verden og mennesker, der endnu ikke er født til at skabe nye begyndelser i den (Arendt 2005c, 203). Det er en kærlighed til verden, som forholder sig til værens mysterium (Arendt 2019b, 304). Den forholder sig til grænserne for, hvilke spørgsmål et menneske kan stille i forhold til verden – og hvor kærligheden til verden er det eneste mulige svar på det tilsyneladende nihilistiske spørgsmål om, hvorfor der er noget snarere end ingenting (Arendt 2019c, 204). Dermed er man både ved verden (i kærligheden til den) samtidig med at man er trukket tilbage i en form for “oase”, der er et ikke-eskapistisk refleksionsrum. Det er ikke et sted for “afslapning”, siger Arendt, men verden som en livgivende kilde (Arendt 2019c, 203), et rum for en type refleksion, der hos Paulus har troens karakteristikum (Arendt 2019b, 303). Det indgår i den etiske mulighed for eftertanke forstået som muligheden for at stoppe op for at tænke eller at dømme på ny, dvs. ud fra ikke allerede velkendte kategorier (Arendt 2019c, 102). Derfra kan man også slå bremserne i. Man ved måske ikke, hvorfor man bremser sig selv, men man ved, at det er nødvendigt at stoppe op. Det betyder, at man ikke nødvendigvis positivt kan begrunde de moralske handlinger, som man opfatter som nødvendige, men i det mindste forstår man gennem kritisk tænkning, hvad man ikke kan få sig selv til at medvirke til. Det er således en etik, som er mest orienteret mod grænser og herunder imod at forhindre undladelsessynder eller forhindre medvirken til ondskab. Menneskets tænkning, vilje og dømmekraft kan skabe, mener Arendt, en form for moralsk tilbageholdenhed eller grænse – det er derfor en etik i den forstand, at refleksionen og troen giver rum for en fornyelse, der kan forhindre os i blindt at udføre skadelige handlinger eller følge ideologier, der med deres systematiske ødelæggende logik fører ind i det totalitære. Over for den ondskab, man så under Anden Verdenskrig kan en sådan refleksionens afstand udtrykke en modstand og skræk, der blot slår fast: “Dette skulle aldrig være sket.” (Arendt 1994, 763).

Positivt formuleret har denne grænsens etik rod i opdagelsen af det indre menneske. Grundtanken er her, at mennesket ikke kun er etisk forpligtet på verden gennem sine handlinger, men også etisk agerende over for andre, allerede i dannelsen af motiver for handling, nemlig i den billed- og metaforbårne rækkevidde, som mennesker formår at have i brugen af en etisk fantasi eller i etisk indlevelses- og imaginat-ionsevne. Det er fantasi, der skal til, når vi etisk skal kunne medtænke den del af verden, som er fraværende eller usynlig, bl.a. fordi den rummer betydningen af fortidige hændelser, en uventet fremtid eller

mennesker som er på geografisk afstand, hvilket var tilfældet med jøderne i koncentrationslejrene, der var på fysisk afstand af Eichmann, som sad i det nazistiske hovedkvarter.

Arendts Paulusudlægning

Nu frem til analysen af Paulus' romerbrevstekst fra *Åndens liv*. Viljen i den paulinske fremstilling, skriver Arendt, er original ved, at ansvar og frihed opstår samtidigt. Det er ikke så meget et spørgsmål om, hvorvidt man er determineret i sit valg eller fri til at vælge, men mere et spørgsmål om, at viljen er en afsløring af et selv, der både rummer en kunnen og en villen. Viljen i Paulus' udgave, skriver Arendt, er ganske vist beslægtet med tidligere bud på viljen, men dog alligevel original. Den nye frihed med Paulus handler ikke om at være fri af ydre omstændigheders bindinger, men om at man som person oplever at være splittet og dermed være stillet i en situation, der fremtræder som en opgave for én. Det er en forståelse af frihed, der er fraværende hos "de antikke folk – det græske, det romerske og det hebraiske" (Arendt, 2019b, 300):

At loven ikke kan opfyldes, at viljen til at opfylde loven vækker endnu en vilje, viljen til at synde, og at den ene vilje aldrig findes uden den anden – derom handler Paulus Brev til Romerne (..) Det var erfaringen af et imperativ, der kræver *frivillig* underkastelse, der førte til opdagelsen af viljen, og iboende i denne erfaring var den vidunderlige frihed, som ingen af de antikke folk – det græske, det romerske eller det hebraiske – havde været bevidst om, nemlig at mennesket er i besiddelse af en evne, i kraft af hvilken – uafhængig af nødvendighed og tvang – det kan sige "Ja" eller "Nej" til, anerkende eller afvise det, der faktisk er givet, herunder sit eget selv og sin eksistens, og at denne evne kan bestemme, hvad det vil gøre (Arendt 2019b, 300-301).

Paulus' fortjeneste er det således at beskrive det selvforhold, der kan forstås som den refleksive tilslutning til eller afstand fra at gøre noget, som man selv har opstillet som en mulighed. Der er ikke to "viljer" eller vilje i to betydninger hos Paulus, indrømmer Arendt, der er to love for brugen af viljen, nemlig både som vilje til at synde og vilje til at opfylde loven. Vigtigst er det dog, at viljen til at synde er vores. Det er os selv, der handler ondt og ikke en fremmed magt, der overtager os og styrer os i en dæmonisk retning (Arendt 2019b, 304).

Arendt kunne vælge at stoppe ved Paulus' udpegning af synden og menneskets vilje til at synde eller at vælge det onde, men hendes svar på viljens problem rummer en interessant nøgle til forståelsen af det selv, der opstår i mellemrummet mellem de to love for viljen, syndens lov og den guddommelige lov. Samtidig med at man skal forholde sig til sig selv, dukker de andre mennesker, ens medmennesker op, idet man bliver sig selv bevidst som en person, der kan svigte. Den person, man selv er, dukker op som et problem, der kan kræve forsoning, fordi man kan se, at man selv kan komme til kort, alene med sin viljessvaghed.

Den viljestanke hos Paulus, som Arendt læser frem, er ikke en vilje, hvormed man "kan tage sig sammen". Det er ikke en splittelse eller fordobling af selvet, som den man kan finde i selvbeherskelsens form, hvor man prøver at skabe overensstemmelse mellem et "jeg vil" og et "jeg kan" ved at tage et fast greb om sig selv væk fra dovenskab eller det halvhjertede. Det er en viljestanke, der er tættere på livsmod eller opmærksomhed over for andre, hvormed man træder i karakter over for andre, der har brug for en – hvor man er åben for den etiske appel, som situationen rummer og dermed oplever en forsoning gennem f.eks. den skyld, man indser eller som man tager på sig eller bærer med sig (Arendt 2019b, 303).

Arendts filosofiske antropologi

Den filosofiske antropologi i Arendts sene værk om *Åndens liv* er helt i overensstemmelse med den, hun formulerer i *Menneskets vilkår* (Arendt, 2005b). Hun insisterer på, at frihed er at have adgang til en selvåbenbarende udveksling med andre i interaktion og dialog, dvs. enten gennem den direkte samtale eller gennem sproglig og tanke-mæssig dialog via det fælles sprog, vi bruger, når vi tænker. Det er ikke frihed og selvstændighed at ville styre og kontrollere noget ved at give det et individuelt og selvstændigt præg uafhængigt af andres mening eller indflydelse. Forskellen mellem selvåbenbarende udveksling og selvbeherskelsens kontrol er en forskel mellem en positiv og negativ magtudøvelse. Positiv magt opnås i et fællesskab, der er mægtigt eller som har fælles muligheder beroende på en fælles kunnen. Negativ magt eller herredømme er at ville opnå styrke, kontrol og selvstændighed, uanset om andre er med på de idéer til handling, som man har fået som isoleret individ. Vi kan godt forsøge at styre verden ud fra et tilsyneladende neutralt arkimedisk punkt, men dette sted findes ifølge Arendt ikke. Det er en fremmedgørende bevægelse væk fra os

selv, når vi tror, vi kan styre, uden at dem eller det, der styres derhen, er formende med i handlingen. Arendt kalder den midte, hvorfra der handles, for personens “daimon” i betydningen, at det er en del, der fremkaldes af eller åbenbares gennem samværet med andre. Det er den skytsånd, der sidder på ens ryg eller skulder og kigger frem på andre og er synlig for dem, man taler med (Arendt 2005b, 184). Hvis man ikke tør stole på det selv, der alene kaldes frem af samværet, bliver man optaget af at være forfatter til sit eget selv – og det er en illusion. Hvis man selv forsøger at beherske dette unikt menneskelige hos sig selv, glemmer man, siger Arendt, at “mennesket kun er herre over, men ikke verdens skaber” (Arendt 2019a, 237).

Fra den splittede vilje er det ganske vist oplagt at ty til en form for selvkontrol eller selvbeherskelse, idet man er klar over fristelsen i at gøre dét, som man ikke vil og ikke at gøre det, som man vil. Men svaret er *ikke* at undertrykke eller forcere en tilskyndelse hos sig selv. I stedet skal man se sin egen vaklen eller den indre splittelse som en erfaring, der kalder en anden erfaring frem, nemlig at det er muligt at vende sig udad og væk fra selvets kredsende forløb til en optagethed af den værdi eller den person, som man har i tankerne, eller som man mener at skyldte noget. I forpligtelsen på noget af værdi hos den anden genkalder man sig opgaven på en måde, der rummer en forbindelse til den person, man er. Splittelsen i selvet bliver dermed udgangspunkt eller omdrejningspunkt for en holdningsafklaring, en selvforståelse, hvor man ganske vist ofte ad negativ vej, men dog i en etisk forståelse, bliver klar over sit eget initiativ, begyndelse af noget nyt og frembringelse af forvandling i både ens eget og i andres liv. At kunne bibringe nyt gennem personens forvandling kalder Arendt for fødsel eller natalitet. Vi vender tilbage til natalitetstanken hos Arendt, når vi har opholdt os lidt yderligere ved Arendts Paulusanalyse. Jeg skal tage to betegnelser for det paulinske viljesbegreb med i analysen, nemlig det etiske viljes-selv og den gode vilje. Begge begreber er min udlægning af Arendts hensigt i hendes Paulusudlægning, og afspejler hverken Arendts eller Paulus’ eget ordvalg.

Det etiske viljes-selv hos Paulus

Arendt læser Paulus’ Romerbrev som opkomsten af et indre selv (Arendt 2019b, 305). Dette indre selv er oversat fra “inwardness” (Arendt 1978, 67) til inderlighed i den danske udgave af *Åndens liv*, men dét, som menes, er hvad jeg vil kalde et etisk viljes-selv. Hun beskriver et selv, der med en indre refleksion forholder sig til eller

gør andres virkelighed nærværende for sig selv. Der er ikke tale om inderlighed i betydningen det følelsesfulde eller det subjektivt udtrykkende. Det indre hos Arendt kan dermed bedre beskrives ud fra et viljeselement, som vi kan kalde den gode vilje. Det er den vilje, hvormed man i handling og det dertil hørende skøn forbinder sig på en forpligtende måde med andre mennesker, som man har et handlingsfællesskab med. Nogle gange er der sympati, hengivenhed og venskab, andre gange, og for det meste, er det blot politisk respekt, der bærer handlingsfællesskabet. Vilje betyder således her en forsætlighed i handlingen, hvor man har formet sin handling til mere end en automatisk reaktion på noget i omverdenen. Det er med andre ord en handling, som man står bag, og hvori der ligger en indbygget appel om, at andre også kan se den hensigt, der ligger i handlingen. En god vilje er en vilje, der viser sig i den hensigt, at den anden bliver fri i sit svar. Det er det samme som at sige, at den etiske handling rummer en appel eller et gensvar, hvori man tager imod den person, der er til stede i handlingen. Den gode vilje er en forudsætning for handlingsfrihed, både hos den, der tager initiativet og hos den, der skal svare på handlingen og komme med en respons. Når der frembryder nyt i den etiske relation mellem mennesker, sker det således på begge sider, både hos den, der tager initiativet med sin konkrete handling og hos den, som svarer på samme.

Med denne forståelse af viljen som den gode vilje kan man opfatte en person som ikke blot ansvarlig, men også som bestemt til udsyn eller vidde i sin tænkemåde. Dette kalder Arendt *sensus communis* og bruger ofte den franske "bon sens", engelsk "good sense" som oversættelse snarere end "common sense" (Arendt 1968a, 221).

Jeg mener, at det er dette, som Arendt er ude efter, når hun i begyndelsen af Åndens livs bind 2, dvs. før vi kommer frem til Paulus og under overskriften "Det nyes problem" peger på vilje som begyndelse. Hun skelner mellem viljens frihed på den ene side og handlingsfrihed på den anden side, mellem "friheden til at vælge mellem to eller flere ønskværdige objekter eller handlinger" (Arendt 2019b, 265) og "viljen som et redskab med henblik på fremtiden og som identisk med evnen til at begynde noget nyt" (sm.st.). Med sin udgave af viljens fænomenologi forsøger Arendt således at indfange en teologisk skabelsestanke, men forstået som den skabende handling muliggjort af den forandrede vilje. Der er imidlertid få uden for teologiske kredse, der har peget på det skabende i Arendts natalitetsbegreb, men læst filosofisk mener jeg, at man med Arendts Pauluslæsning får det selv frem i lyset, der er skabende i betydningen, at det er et selv, som er forvandlerende og forvandlet gennem andres nærvær.

Det historiske selv

Lad os gå lidt tættere på Arendts egen tekst igen og se på, hvordan hun udlægger Paulus' forståelse af menneskets viljesmæssige respons.

Viljen henvender sig altid til sig selv; når budet lyder "Du skal" svarer viljen: Du skal ville, som budet siger – og ikke åndløst udføre ordrer (Arendt 2019b, 301).

Parallelt hermed består menneskets frelse ikke i, at en guddommelig nåde mirakuløst fratager viljen dens mod-vilje. Tværtimod opleves nåden så meget desto større, når synden er til at tage at føle på, dvs. når man står i en situation, der udgør et vendepunkt og som er "historisk". Arendt beskriver Paulus' bidrag som en helt ny forståelse af, hvordan mennesket får historie eller lever med friheden. Paulus forlader tidens idé om det ydre menneske forstået som det at "den enkelte var tilfreds med at leve videre gennem sine efterkommere og stillede sig tilfreds med at dø gammel og 'mæt af dage'" (Arendt 2019b, 298) og sætter det indre menneskes historiske tilværelse i stedet:

I sit brev til romerne beskriver Paulus en indre erfaring, erfaringen af jeg-vil-og-jeg-kan-ikke. Denne erfaring, efterfulgt af erfaringen af Guds nåde, er overvældende. Han forklarer, hvad der skete med ham, og fortæller os, hvordan og hvorfor de to hændelser hænger sammen. I løbet af forklaringen udvikler han den første sammenhængende historieteori, en teori om, hvad historien i sidste ende går ud på, og han lægger grundlaget for den kristne lære (Arendt 2019b, 305).

Viljen kan ikke stræbe efter nåde. Det betyder, at det skabende eller handlingsfriheden ikke først og fremmest må forstås som en indsats, men må forstås som en "overvældende" erfaring, der giver anledning til tro.

Selvet og viljen, der hører dette selv til, kan således hos Paulus for en første betragtning forstås som kendetegnet af viljessvagheden og splittelsen, altså et selv, der ikke altid gør det, det vil. Men ved nærmere eftersyn dukker der af refleksionens indre selv et i positiv forstand afhængigt selv op, som forbinder sig med verden gennem troen og som kan blive mødt med en kærlighed, der ingen måde er med. Det er et positivt udgangspunkt, idet refleksionen opstår af en bevidsthed om, at man ikke altid formår at gøre det, som man gerne vil, og i stedet vender sig udad i en slags bevidsthed om en afhængighed af et nådigt blik på én. Dette nådige blik er Arendt af systematiske grunde interesseret i. Af tilskyndelsen til handling bliver man

på denne måde nemlig ført direkte til kærligheden eller nåden som den udefra kommende gave, der overhovedet sætter én i stand til at være handlende. Viljen peger for Arendt på det øjeblik, hvor afmagt afløses af tillid eller et mod til handling. Det er ikke hermed givet, hvad man bør gøre, men ens øjne åbnes for de mennesker, som man deler handlingsfællesskab med, og dermed åbnes der også for skønnen som handlingens grund og udgangspunkt. Dette skøn foregår i en subjektiv foregribelse af, hvad ens handlinger kan medføre i andres liv. På den måde hører skøn til sindslivet. Det er et liv, hvori man er alene forstået som eneansvarlig, og dog forbundet til andre ud fra det kærlige blik på én – et blik som man kan tage med sig og selv kaste på verden netop som en kærlighed til verden. Arendt skelner i sin analyse af Paulus' inderligheds- eller indre-selv-forståelse mellem den alenehed, hvori man kan opnå integritet og hvor man er forbundet til andre, og den ensomhed, hvor man er afsondret. Den skelnen har hun tidligere grundigt gennemgået i *Det totalitære samfundssystemes oprindelse* fra 1951 og her i et essay om forståelse fra 1954:

The great grace of companionship is that it redeems the two-in-one by making it individual. As individuals we need each other and become lonely if through some physical or some political accident we are robbed of company or companionship. Loneliness develops when man does not find companionship to save him from the dual nature of his solitude, or when man as an individual, in constant need of others for his individuality, is deserted or separated from others. In the latter case, he is all alone, forsaken even by the company of himself (Arendt 2005a, 358-359).

I analysen af Romerbrevet i *Åndens liv* dukker denne idé om menneskets indre selv som en måde at være i sit eget selskab på, op igen. Det er det selskab, der gør hele forskellen mellem alenehed og ensomhed som afsondrethed. Det indre opstår således først som den helhed, vi finder i aleneheden, idet vi forholder os til andre. Uden forholdet til andre ingen forståelse. At samle sig har at gøre med at blive forbundet med andre, hvorved vi som personer får den rettethed, der opstår i opmærksomheden over for andre. Vi har brug for forholdet til andre for, at den to-i-én, som vi fremstår som, bliver en form for identitet eller individualitet. Forholdet til andre afskaffer netop ikke det indre som en dobbelthed, men holder dette indre sammen.

Det ondes banalitet

Den umiddelbare solidaritet og forståelsen af viljen til handling var en del af Arendts forfatterskab i 1950'erne og ind i 1960'erne (og stadig tydelig i en tekst "Om vold" fra studenterrådet år 1968); men efter at hun havde fulgt retssagen mod nazisten Adolf Eichmann i 1961 blev hendes interesse forskudt til spørgsmålet om et indre livs vilje i betydningen en vilje til at forestille sig verden set fra den andens synsvinkel.

Mellem den sene Pauluslæsning og det tidlige arbejde om Augustin står således Anden Verdenskrig og erfaringen med ondskaben i både det, hun kaldte den radikale eller absolutte totalitære form, og den skræmmende grusomme banale form, som hun fandt hos Eichmann. Hun betragtede eftertanken som et egentligt alternativ til den form for ondskab, der handler om at gøre andre ondt i en så overfladisk brug af egen dømmekraft, at man holder andres virkelighed på effektiv afstand og påfører andre lidelser uden at opleve sig selv som ansvarlig herfor. På den afstand af verden ved man, hvad man gør, men samtidig kan man uden den indre bearbejdning af det fælles magt- og mulighedsrum risikere, at man slet ikke opfatter sig som forbundet med andre handlende individer. Lige så banal en person kan være i sin bornerte og onde fremfærd, lige så meget må man forstå det gode som det at kunne forholde sig til en virkelighed, der er fællesmenneskelig, og i hvilken man ved om, at man har lod og del i andres lykke og lidelse.

Arendts grundtanke er dermed, at det indre liv sker i en forbindelse med nogen. Dét at tænke på noget eller at have noget i sine tanker, betyder, som også fænomenologen Hans Lipps redegør for, at man både er ved dét, man tænker på, i den betydning, at man holder det i sin opmærksomhed, og at man samtidig ikke lader sig aflede fra sig selv. Man er altså i sine tanker og "hos sig selv" (Lipps 1941, 51) samtidig med, at man er ude ved dét, man tænker på.

Tilkæmpet ligegyldighed over for andre består i, at man ikke har sine medmennesker i tankerne, dvs. at man ikke opfatter sig som forbundet med dem. En person, hvis lykke og lidelse, man har indflydelse på, og hvis lykke og lidelse, man principielt har indsigt i, men som lader én kold, er en person, man ikke ser sig forpligtet overfor. Denne måde at være tankeløst ligeglad med andre mennesker på, samtidig med at man med sine handlinger bevidst er rettet mod at ændre de samme menneskers liv og bevidst påfører dem lidelse, er netop den form for ondskab, som Arendt benævner banal. Det ondes banalitet er fraværet af "den tænkende opmærksomhed":

Klicheer, faste vendinger, overholdelsen af konventionelle, standardiserede koder for udtryk og adfærd har den socialt anerkendte funktion, at de skærmer os mod virkeligheden, det vil sige mod det krav på vores tænkende opmærksomhed, som alle hændelser og kendsgerninger vækker ved deres blotte eksistens (Arendt 2019b, 44).

Den tænkende opmærksomhed, som fortrænges af den generaliserende omskrivning af virkeligheden, kalder Arendt også eftertanke i betydningen at kunne tænke efter, "to be able to test": "To be able to test is what we commonly call personality. Personality is the automatic result of this process; it has nothing to do with gifts and talents, it is thoughtfulness" (Arendt, 1965, 42). Eichmann undgår den form for eftertanke gennem en hårdt tilkæmpet sindsræddende overfladiskhed, som kræver meget ords kvalder, mange omskrivende generaliseringer, hvor han til sidst lykkes med at holde jødernes konkrete lidelser på afstand af sig selv og ude i tankemæssig strakt arm. Hans ondskab var desuden, påpeger Arendt, bakket op af et nazistisk system af såkaldte sprogregler og systematisk omskrivning af død og lemlæstelse.

Eichmann forsøgte altid kun at tale om flytninger og "jødeproblemet". Mange af hans klichéfyldte udsagn i retten blev af anklageren opfattet som desperate forsøg på at værge for sig ift. dødsdommen og erklære sig uskyldig. Arendt gik ud fra, at der var tale om en anden form for løgne fra Eichmanns side. Hun havde allerede under retssagen delvis adgang til de såkaldte Willem Sassen-papirer,¹ som var udskrifter af interviews, som Eichmann havde givet en del år før retssagen. Eichmann viste i disse interviews med sine mange ord og pralende udsagn om egen effektivitet og omhu, at han ingen forståelse havde af jøderne som medmennesker, og at han betragtede jødespørgsmålet som et klart spørgsmål om at skaffe alle jøder af vejen for at sikre et jøde frit Europa. Han så konkrete mennesker som elementer i den opgave, han havde, og han kunne endda finde på at sige i retten, at han og jøderne trak på samme hammel! Løgnene hos Eichmann var dermed ikke alene et udslag af, at han forsøgte at forklejne sin andel i forbrydelserne over for dommerne, men også og især et udslag af, at tanken om jøderne som medmennesker forsvandt i det bedrag, han opstillede for sig selv, allerede mens han udførte handlingerne.

I efterskriftet til bogen, der udkom efter at Arendt havde fulgt og berettet for en amerikansk avis fra retssagen, tilslutter hun sig dødsdommen over Eichmann ved at vise, hvordan forbrydelser mod menneskeheden netop er udtryk for at ville gøre sig til herre over, hvem

1. Willem Sassen (1918-2002) var en hollandsk journalist på det ekstreme højre, der gennemførte interviews med Eichmann i 1950'erne, dvs. i årene inden han blev fanget og stillet for retten i Jerusalem i 1961-62.

der har ret til at leve. Hun formulerer det som en retfærdighed, der ville “være trådt klarere frem, hvis dommerne havde vovet at tale til den tiltalte på nogenlunde følgende måde”:

De har ført en masseordspolitik ud i livet og derfor aktivt støttet denne. For politik er ikke barneleg. I politik er lydighed og støtte det samme. Og ligesom De støttede og førte en politik om, at man ikke ville dele jorden med det jødiske folk og folket fra en række andre nationer, ud i livet – som om De og Deres overordnede havde ret til at bestemme, hvem der skulle bebo verden, og hvem der ikke skulle – kender vi for ret, at ingen, intet medlem af menneskeracen kan forventes at skulle ville dele jorden med Dem. Derfor, og kun derfor, skal De hænges (Arendt, 2008, 319-320).

Eichmann var skyldig i millioner af jøders død, men hele vejen igennem lod han som om, at jøderne ikke var en del af en fælles virkelighed. Han lod som om, at han ingen handlingsfrihed havde, men blot var nødt til at følge ordrer. I et sidste brev skrevet to dage før hængningen den 31. maj 1962 formulerer Eichmann det igen, sådan som han har gjort det under hele retssagen. Han kan ikke mobilisere nogen moralsk skyld eller anger, han “føler sig ikke skyldig”:

Jeg erklærer endnu en gang, som jeg allerede har gjort i retten: Jeg afskyr de grusomheder, der er begået mod jøderne, som de største forbrydelser, og jeg anser det for rimeligt, at gerningsmændene til sådanne grusomheder bør drages til ansvar nu og i fremtiden. Men grænsen skal trækkes mellem de ansvarlige ledere og de mennesker, der som jeg kun var ledelsesinstrumenter. Jeg var ikke en ansvarlig leder, så jeg føler mig ikke skyldig.²

Brugen af udtrykket “banal” om denne overfladiskhed er Arendts forsøg på at indfange dette effektive selvbedrag, hvor Eichmann bliver på overfladen ved konstant at omskrive virkeligheden i generaliserende vendinger. Da hun først får øje på dét, som hun i et brev til Karl Jaspers formulerer som *Niveau-losigkeit* og som et dybt latterligt træk

2. <https://www.spiegel.de/politik/ausland/holocaust-israel-veroeffentlicht-gnaden-gesuch-von-adolf-eichmann-a-1074106.html> “Ich erkläre nochmals wie bereits vor Gericht geschehen: ich verabscheue die an den Juden begangenen Gräuél als größte Verbrechen und halte es für gerecht, dass die Urheber solcher Gräuél jetzt und in Zukunft zur Verantwortung gezogen werden. Es ist dabei aber die Grenze zu ziehen zwischen den verantwortlichen Führern und den Personen, die, wie ich, lediglich Instrument der Führung sein mussten. Ich war kein verantwortlicher Führer und fühle mich daher nicht schuldig”.

hos Eichmann, blev hun i tvivl om man i forhold til ondskaben under Anden Verdenskrig overhovedet skulle tænke om den som en dyb eller radikal ondskab, eller om al ondskab i virkeligheden så godt som altid handler om at lukke øjnene for andre menneskers lidelser. Hun havde tidligere i totalitarismebogen udfoldet begreber om den radikale og den totale ondskab og heri set den omfattende, systematiske og ideologiske form for ondskab, som både kendetegnede nazismen og stalinismen som måder, hvorpå man ville meget mere end systemets fjender til livs, idet man gik til selve roden af det menneskelige og på ideologisk grundlag satte processer i gang, der førte til stadig mere omfattende folkemord. Hun opgav aldrig denne forståelse af det totalitære samfundssystem som et hidtil uset system for umenneskelighed, men supplerede beskrivelsen af ondskabens radikalitet med en beskrivelse af et enkelt menneskes medvirken, hvor ideologien tilsyneladende ikke spillede den altafgørende rolle. Skyld og ansvar for Eichmanns vedkommende skulle stadig afgøres i en retssags kontekst, men hun ønskede også at forstå den skyld, som Eichmann tilsyneladende lykkedes med at holde ude i strakt arm, og som filosofien snarere end juraen kan beskrive. Derfor begynder *Åndens liv* med den allerede citerede gengivelse af Eichmanns klichéfyldte sprogbrug og hele bogens anliggende må forstås som en beskrivelse af det sindsliv, der forbinder os med en verden af godt og ondt.

Natalitet hos Arendt

Spørgsmålet om fødsel forstået som initiativ i handling er som nævnt et kernebegreb for Arendt. Fødselstanken er med i hendes tænkning fra først til slut, fra Augustinbogen til *Åndens liv* og alt derimellem (især tydelig i totalitarismebogen fra 1951, i *Menneskets vilkår* kapitel 5, i bogen *Om revolution* og i *Lectures on Kant's Political Philosophy*). I Augustinbogens udlægning af den guddommelige nåde og kærlighed ser man allerede, hvordan Arendt kommer frem til modstillingen mellem død og fødsel som en modsætning mellem en livstrang, der er "til døden" og en livstrang, der kommer "fra fødslen", dvs. hvor man bliver mindet om sin egen fødthed og evne til at begynde nyt. Fødslen er her en bekræftelse af den person, man er, samtidig med at man helt og fuldt tilhører en anden, nemlig Gud, idet man har fået livet skænket med sin egen fødsel.

The decisive fact determining man as a conscious, remembering being is birth or "natality," that is, the fact that we have entered the world

through birth. The decisive fact determining man as a desiring being was death or mortality, the fact that we shall leave the world in death. Fear of death and inadequacy of life are the springs of desire. In contrast, gratitude for life having been given at all is the spring of remembrance, for a life is cherished even in misery (Arendt 2014, 51).

Since our expectations and desires are prompted by what we remember and guided by a previous knowledge, it is memory and not expectation (for instance, the expectation of death as in Heidegger's approach) that gives unity and wholeness to human existence [...] Only man, but no other mortal being, lives toward his ultimate origin while living toward the final boundary of death [...] By virtue of man's quest for his own being, the beginning and end of his life become exchangeable (Arendt 2014, 56-57)

I bogen *Det totalitære samfundssystems oprindelse* støder vi, som tidligere angivet, på dette igen og her viser Arendt, hvordan Augustin støtter sin forståelse af begyndelse eller initiativ på Paulus' forståelse af kærligheden (1 Kor.). Hun citerer Augustin for at have indført idéen om kærlighed som dét, at jeg vil, at den anden er, men uden nogensinde at angive præcist hvorfra hun har dette Augustincitat.³ Grundtanken er den, at vi alene kan begynde, og at vi kan tage et initiativ og stå ved os selv i den forstand, at vi ansvarligt forholder os som et selv over for andre i handling, hvis vi har mødt kærligheden først, idet vi her, som Arendt formulerer det, erfarer en ophøjet og enestående forsikring af den, vi er.

I handlingsforståelsen i *Menneskets vilkår* hører fødslen af det politiske menneske og forståelsen af fællesskabet som en helhed af unikke personer sammen. Det første kalder hun som sagt natalitet, og det andet kalder hun pluralitet. Natalitet er knyttet til handling, mens pluralitet er knyttet til samtalen. Handling er samtidig den begyndelse eller fødsel, som er allertydeligst i tilgivelseshandlingen, hvor man sætter den anden fri af fortidens handlinger. Fødslen består i, at man ikke hævner uretten, men skaber et liv, som ellers kunne være standset ved at være dømt til aldrig at kunne rumme fornyelsen igen. Pluraliteten knytter hun til det samtalende fællesskab, hvor den enkelte får mund og mæle og dermed kan formulere et unikt synspunkt

3. I Niels Grønkjær's bog om Hannah Arendt og kærlighed redegør han for, hvordan "Amo: Volo ut sis" faktisk er et udtryk, der dukker op i et privat (kæreste)brev sendt fra Heidegger til Arendt, og at Arendts heideggerske fortolkning af næstekærligheden ikke kan siges at overkomme modsætningsforholdet mellem den politiske fødsel eller natalitet på den ene side og den verdensløse, upolitiske kærlighed fra *Menneskets vilkår* på den anden side (Grønkjær 2024, 64-65).

eller perspektiv, og hvor den enkelte kan være ordholdende i den form, som vi kalder løfteafgivelsen. Hun trækker her som sagt dels på Augustins tanker om den begyndelse, det *initium*, som kommer ind i verden med mennesket, når hun definerer sit begreb om natalitet, og dels på den romerske tanke om at det at være i live er det samme som at være blandt mennesker “inter homines esse” (Arendt 2005b, 37).

Natalitet er fødsel forstået som initiativet, den begyndelse, som kun et menneske kan skabe med sine handlinger. Personen fødes med handlingen og ikke før. Ganske vist fødes det levende individ biologisk, men det holdnings- eller intentionalitetsdrevne menneske fødes i handling. Arendts bud på fødslen af et indre og grundlæggende politisk selv er samtidig et selv, som fødes ind i et fællesskab med andre handlende individer, dvs. ind i en pluralitet, en flerhed af sknelige og dog ligeværdige væsener. Forud for handlingen er der hos personen kun talenter, anlæg, muligheder, ligesom der kan ske utallige processer sat i gang af mangfoldige hændelser, men når initiativer tages af mennesker, som vil noget og kan stå bag deres handlinger og belægge dem med ord, så fødes der et helt nyt mulighedsrum, som rummer magt i en positiv og fælles forstand. Der sker med Arendts egne ord en åbenbaring af personens selv i handling (Arendt 2005b, 183-184). Heraf udspringer det som Arendt kalder et “moralkodeks”, der hviler på erfaringer i et fællesskab ud fra hvilke vi kan tilgive og love noget:

.. erfaringer, som ingen blot kan erfare i mødet med sig selv, men som tværtimod er fuldstændig baseret på tilstedeværelsen af andre mennesker. Og ligesom graden og måden, hvorpå man behersker sig selv, afgør ens herredømme over andre – sådan som man behersker sig selv, skal man beherske andre – vil erfaringen af tilgivelse og indfrie løfter afgøre, i hvilken grad og på hvilken måde vi er i stand til at tilgive os selv (Arendt 2005b, 238).

Arendt skelner visse steder meget nøje mellem tilgivelse og forsoning, f.eks. i den tidligere citerede artikel fra 1954 om “Forståelse og politik”, hvor hun fremhæver, at forståelsen og forsoningen herigenem er en længere proces, hvorimod tilgivelsen er en enkeltstående og enestående handling. Andre steder, som i det netop anførte citat, opererer hun med en idé om at tilgive sig selv – tæt på en form for forsoning med sig selv. Hun skal som allerede nævnt læses ud fra en ikke-systematiserende form for filosofi, der nuancerer gennem refleksioner eller “øvelser”. I samme bog og på samme sted, hvor hun skriver om at tilgive sig selv, dvs. i *Menneskets vilkår* (237-238), skriver hun nedenstående, hvoraf det fremgår, at man ikke kan tilgive sig selv

i streng forstand, dvs. at tilgivelse er noget, som man modtager fra andre – i pluraliteten. Uden pluraliteten ville vi aldrig, skriver hun:

være i stand til at beholde vores identitet; vi ville være hjælpeløst udleveret til mørket i menneskets hjerte, fanget i dets modsigelser og ligheder – et mørke, der kun kan brydes af det lys, der kastes over det offentlige rum i kraft af tilstedeværelsen af andre mennesker, der kan bekræfte identiteten mellem den, der lover, og den, der holder sine løfter. Begge evner [tilgivelsen og løftet] afhænger derfor af pluraliteten, af de andres tilstedeværelse og handling, eftersom ingen er i stand til at tilgive sig selv, og ingen føler sig forpligtet af løfter, man kun giver sig selv; at tilgive eller love noget i ensomhed eller isolation har ingen realitet; det er om at spille en rolle for sig selv (Arendt 2005b, 237).

I afslutningen skal jeg kort vende tilbage til, hvordan jeg mener, at det kan give mening at tale om at tilgive sig selv.

Den frihed, der ligger i et selvforhold, der kan rumme forsoningen, er ikke en frihed, som vindes ved at isolere sig fra andre, men netop en frihed eller frisættelse til et selv, som bliver til i forholdet til andre. Endelig fremgår det i Kantforelæsningerne (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, Arendt 1992), at der ligger en slags fremkaldelse af den anden person, ikke alene som en, man handler direkte overfor, men også som den man gør nærværende og forpligtende nærværende i forestillingen eller fantasiens fremkaldelse. Det er hos Arendt især udfoldet ud fra Immanuel Kants begreb om “den udvidede tænkemåde” fra den tredje kritik, Kants Kritik af dømmekraften (§40). Den æstetiske dømmekraft rummer en umiddelbarhed som en bevæget begyndelse eller som en anmodning for en selv om at sortere i ens egen første æstetiske dom i forhold til, hvad der er privat, hvad der er fælles, hvad man ønsker at holde for sig selv som en fornemmelse og kun en privat fornemmelse, og hvad der er det almene indhold i den dom, man er i færd med at formulere. Dømmekraften som rundet af *sensus communis* er udtryk for et selv, der har forholdt sig til verden, og som har taget sin egen umiddelbare skelnen mellem det, man selv godt kan lide, og det man ikke bryder sig om, alvorligt. På den måde finder Arendt den samme dobbelthed i dømmekraften, som vi så, at Hans Lipps udpegede for tænkningens vedkommende. Man er både helt ved sig selv og ved den anden på én gang. Dømmekraften er for Arendt at se både subjektiv og intersubjektiv på samme tid. Man forholder sig til sin egen forståelse af andre, og når man får øje på det etisk set afgørende i en andens liv, er det i virkeligheden blot en ihukommelse af det liv, som man selv har fået, og som man lever ud

af. Fællesskabet med andre er en påmindelse om det væsentligste i ens eget liv.

Konklusion

Vi har set, at Paulus' spørgsmål om viljen og "hvorfør jeg nogle gange gør det onde, som jeg ikke vil, fremfor det gode som jeg vil" bearbejdes i Arendts etik, sådan som den er formuleret i bogen om *Åndens liv*.

Paulus er i denne filosofiske læsning nok formidler af en åbenbaret sandhed, men den filosofiske gennemtænkning, som her er forsøgt gennem Arendt, har ledt os frem til en filosofi om det etiske selv, der på én og samme gang kommer til sig selv i forholdet til andre og tager sig selv op i en forståelse af egne handlinger i lyset af, om de er gode i den andens liv.

Den systematiske pointe hos Paulus er, at vi gennem forståelsen af viljens selv får et nyt blik på den, vi selv er. Det nye blik rummer dels en forsoning, dels tilgivelse og dermed en mulighed for moralsk integritet i den form, der hos Paulus kaldes retfærdighed (*dikaiosyne/ δικαιοσύνη*). Det betyder, at vi bliver i stand til at skelne mellem synd og nåde, mellem syndens lov og Guds lov. "For vel fandtes der synd i verden før loven, men synd kan ikke opregnes, når der ikke er nogen lov" (Rom 5,13). Men der er tale om mere end blot en dom i betydning intellektuelt at kunne skelne mellem godt og ondt. Dommen begynder med en bekræftelse af vores fødtthed. Med denne kærlighedens genopretning eller nåde får vi foræret et mod til eller en tillid til, at det er muligt at tage det som Arendt kalder "et skridt ud i offentligheden", dvs. at blive i stand til at leve fremad i tillid til verden (Arendt 1968b). Hos Paulus kaldes dette retfærdighedens gave (Rom 5,17).⁴

Arendt er som allerede nævnt ganske klar over, at tilgivelse ikke er noget, man kan give sig selv, da det er en gerning, som andre udøver og dermed en gave, vi modtager. Men med sin udlægning af forsoningen som en proces kan man imidlertid godt ud fra Arendt tænke om forsoning som noget, der opstår i et indre selv, endda selvom man ikke modtager tilgivelse fra dem, som man har gjort noget forkert

4. Det ville være værd ikke blot som her at undersøge forbindelsen mellem viljes- og kærlighedsbegrebet i Arendts Paulus-forståelse, men også at gå videre til netop spørgsmålet om retfærdighed. Det levner denne artikel dog ikke plads til. Tak til Eve-Marie Becker for læsning af et udkast til denne artikel og for opfordringen til at gå videre i retning af retfærdigheden.

over for. Der er da tale om refleksion som evnen til at føle moralsk skyld. Man konfronteres med sin skyld og sin skam og erkender, at man handlede forkert, og derved bliver man sig bevidst om, at man aldrig igen vil svigte på den måde, man her svigtede. Det må være det positive, som Arendt ser i den moralske skyld eller i samvittigheden og som gør, at man gennem refleksionen kan genfinde modet til at tage et skridt ud i offentligheden.

De etiske muligheder i Romerbrevet ligger dermed dels i den (selv) kritiske refleksivitet, dels i den særlige vilje, hvormed man 'vil' i betydningen, at man siger ja til et andet menneske med alt, hvad det rummer (udtrykt i ordene *volo ut sis*). Dermed får man mulighed for tilgivelse og for selvaccept som en måde, hvorpå man siger ja til forholdet til andre gennem en forsoning med sig selv.

I tilgivelse og forsoning drejer det sig ikke om beherskelse, men om indfrielse eller om at læne sig ind med handling og ord i det menneskelige fællesskab, hvori både en selv og andre åbenbares som personer, der har vilje.

Litteratur

- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem*. New York: The Viking Press/Penguin Publishing Group.
- Arendt, Hannah. 1965. *Some Questions of Moral Philosophy*. Library of Congress (n.d.) Hannah Arendt Papers: Subject File, 1949-1975; Courses; New School for Social Research, New York, N.Y. <http://hdl.loc.gov/loc/mss/ms001004.mss11056.00978>.
- Arendt, Hannah 1968a. *Between Past and Future*. New York: The Viking Press/Penguin Publishing Group.
- Arendt, Hannah 1968b. *Men in Dark Times*. New York: The Viking Press/Penguin Publishing Group.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. (udg. R. Beiner). Chicago: The University of Chicago Press.

- Arendt, Hannah. 1994. "Some Questions of Moral Philosophy". *Social Research*, 61(4): 739–764.
- Arendt, Hannah. 2005a. *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2005b. *Menneskets vilkår*. Oversat af C. Dahl. København: Gyldendal.
- Arendt, Hannah. 2005c. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2008. *Eichmann i Jerusalem – En rapport om ondskabens banalitet*. Oversat af M. Frese. København: Gyldendal.
- Arendt, Hannah. 2014. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2019a. *Totalitarismens oprindelse I-III*. Oversat af P. Borch. Aarhus: Klim.
- Arendt, Hannah. 2019b. *Åndens liv*. Oversat af J. Wrang. Aarhus: Klim.
- Badiou, Alain. 1997. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: PUF.
- Becker, Eve-Marie (2019). "Das introspektive Ich des Paulus nach Phil 1–3: Ein Entwurf." *New Testament Studies* 65: 310-331.
- Gaita, Raimond. 2002. *A Common Humanity – Thinking about Love and Truth and Justice*. New York/London: Routledge.
- Gleichauf, Ingeborg. 2021. *Hannah Arendt und Karl Jaspers: Geschichte einer einzigartigen Freundschaft*. Weimar: Böhlau Verlag.
- Gregersen, Niels Henrik. 2021. *Ind i fællesskabet – En samtidsteologi om gudsriget og det evige liv*. København: Eksistensen.
- Grønkjær, Niels. 2024. *Hannah Arendt og kærligheden. En religionsfilosofisk kritik*. København: Eksistensen.
- Haagerup, Anders. 2024. "Apostlen og geniet: Romerbrevets kærlighedsbegreb i Kjerlighedens Gjerninger." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 87: 217-232.
- Karlsen, Mads Peter. 2010. "Alain Badiou's Paulus-læsning." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 73(1): 56–77.
- Larsen, Kasper Bro. 2012. "Paulus' lovprisningstale til kærligheden (1 Kor 13)" – et prisme i Første Korintherbrev." I *Den store fortælling: Festskrift til Geert Hallböck*, red. Søren Holst og Christina Petterson, 103-118. København: Eksistensen.

- Larsen, Kasper Bro, og Troels Engberg-Pedersen. 2022. *Paulusevangeliet – Nye perspektiver på Romerbrevet*. København: Eksistensen.
- Løgstrup, Knud Ejler. 1956. *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- Mattingly, Cheryl. 2022. “The Gift: An Imagistic Critical Phenomenology”. I *Imagistic Care: Growing Old in a Precarious World*, red. Cheryl Mattingly, and Lone Grøn, 31-58. New York: Fordham Scholarship Online.
- May, Simon. 2011. *Love: A History*. New Haven: Yale University Press.
- May, Simon. 2019. *Love: A New Understanding of an Ancient Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, Mogens. 2023. *Kommentar til Romerbrevet. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 7*. København: Eksistensen.
- Pahuus, Anne Marie. 2006. *Hannah Arendt*. København: Eksistensen.
- Pahuus, Mogens. 2024. *Tænkningsens filosofi*. 1. udg. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag. Lipps, Hans. 1976-1977. *Werke in fünf Bände*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann Verlag
- Young-Bruehl, Elizabeth. 1982. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.
- Zahavi, Dan. 2016. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Wischmeyer, Oda. 2012. *Paulus: Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (2nd revised and expanded edition). Stuttgart: UTB.

Mogens Müller

Kommentar til Romerbrevet. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 7. København: Eksistensen 2023, 621 s. Kr. 379,95.

Serien Dansk kommentar til Det Nye Testamente (DKNT) har siden sin begyndelse i 1989 været anvendt i den nytestamentlige undervisning på AU, særligt de fire evangeliebind, hvor Mogens Müller har stået for *Kommentar til Matthäusevangeliet* (DKNT 3, 2000). Den har været så flittigt benyttet, at en revideret udgave udkom 20 år efter. Ligeledes er Müllers nye *Kommentar til Romerbrevet* (DKNT 7, 2023) blevet del af pensum i Paulusundervisningen. Anmeldelsen vil derfor bære præg af mine erfaringer herfra.

Bogen indledes med Forord, Indholdsfortegnelse og Forkortelsesliste (s. 7-22), hvor Müller fremhæver kommentarer af Ernst Käsemann (1973), Ulrich Wilcken (1978-82) og Michael Wolter (2014; 2019) som sine præferencer under bogens udarbejdelse. I Indledningen (s. 23-70) behandler Müller Romerbrevets grundspørgsmål, så som dets særstilling i protestantisk tradition (bl.a. Luther og Melancton), dets datering (foråret 55 foreslås) samt den tidligste reception og manuskriptsituation (grundet Papyrus 46 anses kap. 16 for et selvstændigt brev). Dernæst følger afsnit om brevets inddeling (foruden en indledning og afslutning, en retfærdighedsdel [kap. 1-11] og parænesedel [kap. 12-15]), de romerske menigheder som adressat (stilet til Kristustroende ikke-jøder) og brevets hovedformål (selvanbefaling, Israels frelsesrolle og støtten til den spanske missionsrejse). Til sidst behandles brevets brug af GT (især Esajas, en ny pagtsforståelse og synet på loven), de tre forskningspositioner (traditionelt, nyt og radikalt Paulusperspektiv, hvor det nye perspektiv foretrækkes) og en nutidig fortolkning af brevet (hermeneutiske overvejelser over Paulus' teologi, hvor "fortolkningen i princippet altid er *ad hoc*, dvs. i bund og grund bestemt af tid og sted"; s. 69).

Udover Litteraturlisten (s. 571-620) består resten af bogen af detailkommentar til brevet 16 kapitler (s. 71-570). Formen følger seriens sædvane med udgangspunkt i brevets inddeling, hvor et tekstafsnit først bringes i egen oversættelse, så en kort parafrase med kontekst og slutteligt en vers for vers-gennemgang af den græske tekst. Undervejs er kommentaren forsynet med 21 ekskurser.

Det klæder kommentardelens 500 sider, at Müller forholder sig åbent til kontroversielle problematikker. F.eks. i Rom 2,12-16, hvor Torah som såkaldt "naturlig lov" synes mere forbundet med hellenistisk moralfilosofi end jødisk tænkning, selvom der på den baggrund synes "at blive tale om retfærdighed uden om Kristus" (s. 127-28). En tilsvarende åbenhed findes i kommentaren til brevets *locus classicus* i Rom 3,21-26, hvor den vigtige genitiv i $\pi\sigma\tau\iota\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ diskuteres, dvs., hvorvidt den er subjektiv ("Kristi troskab") eller objektiv ("tro på Kristus"). Müller vælger i første omgang den objektive forståelse (s. 159), men finder tillige den subjektive anvendelig i en åbenbaringshorisont: "Således er det også alene for troen på Jesus/af Jesu

troskab, at Guds retfærdighed og dens betydning åbenbarer sig” (s. 165). En pointe, som Müller ikke nævner, er den, at en subjektivisk forståelse af *πίστις Χριστοῦ* får karakter af en *imitatio Christi* for de Kristustroende, hvor de så sættes i stand til at efterligne Kristi trofasthed i en tilsvarende rettedhed mod Gud. En anden pointe vil jeg føje til Müllers Ekskurs 3 om “hjerter” (*καρδία*; s. 109-10) og Ekskurs 5 om “sind” (*νοῦς*; s. 115). Naturligvis oversættes *נָל* i MT som *καρδία* i LXX, men faktisk også som *νοῦς*; jf. Aristoteles, der netop lokaliserer sindet i hjertet.

Kommentaren er grundigt udført med en fin sans for Paulus’ hovedtematik og tankegang. Kun to ting falder mig for brystet. For det første ser det i Indledningen ud til, at Müller inddeler brevet retorisk (s. 35-37): *Præscriptio* (Rom 1,1-17), *proœmium* (1,8-17) med *propositio* (1,16-17), så *probatio* (1,18-11,36), men derefter optræder ingen retoriske begreber, dvs. *exhortatio* for parænesen (12,1-15,13), *peroratio* for brevlutningen (15,14-32) eller *postscriptio* for den afsluttende hilsen (15,33). Her sætter Müller sig mellem to stole med sin kun halve retoriske *dispositio*, som han i øvrigt ikke bruger sidenhen i kommentardelen. For det andet gælder det hans antagelse af Rom 16 som tillæg til resten af Romerbrevet, jf. bl.a. Ernst Käsemann og Niels Hyldahl (s. 34; 555). Ifølge Müller skulle Rom 16 være skrevet “som en ledsageskrivelse og tilføjet en kopi af Romerbrevet, som apostlen valgte at sende også til menigheden i Efesos, da han indså, at han ikke kunne nå at aflægge denne menighed et besøg på sin vej til Jerusalem” (s. 34-35). For spekulativt og tilmed ærgerligt. For havde Müller fulgt de bedst bevidnede manuskripter, der alle beholder Rom 16, så ville kapitlet, som han selv skriver, kunne oplyse os, “dels om Paulus også forudsatte Kristus-troende jøder blandt Romerbrevets adressater, dels om de mænd og kvinder, der opregnes, kunne være hans kilde til viden om forholdene i Rom” (s. 35). Men med hans tese om Rom 16 som et Efeserbrev fordufter muligheden for at komme Romerbrevets historiske kontekst nærmere. F.eks. betydningen af den menighed, der tilhørte det jødiske ægtepar Priska og Akvila (Rom 16,3-5a), som Paulus har kendt i forvejen (1 Kor 16,19), og som givetvis har oplyst ham om de lokale forhold blandt de Kristustroende i Rom.

Min kritik skal dog ikke skygge for kommentarens mange fortjenester. Den er kendetegnet ved sine fyldige noter og udprægede brug af forskningslitteratur, hvor Müller gør en dyd ud af at inddrage sine danske kolleger. Man fornemmer, at han indimellem har arbejdet længe med problematiske passager i den græske grundtekst, f.eks. i passagen om det etniske Israels fremtidige frelse (Rom 9-11), hvor Müller indtil da har forstået Guds retfærdighed som brevets rettesnor, men efterhånden får sig arbejdet frem til den afgørende betydning, som tillægges retfærdighedens afløser: Guds barmhjertighed. Det er godt set. Ligeledes i Rom 5, hvor Müller behandler Adam/Kristus-typologien og fremstiller den komplicerede diskurs i Rom 5,12-21 forbilledligt klart i skemaform (s. 244-45). Opsummerende kan det konkluderes, at kommentarens akribi, grundighed og noteapparat gør den

anbefalelsesværdig og langtidsholdbar for både fagfolk og ikke mindst de teologiske bachelor- og kandidatstuderende.

Müller tilslutter sig som sagt det nye Paulusperspektiv og ikke det radikale. Vel mest på grund af dets forestilling om en jødisk *Sonderweg* som særlig frelsesvej uden Kristus (s. 59), hvilket “i den øvrige forskning i almindelighed [er] stødt på en efter min opfattelse berettiget modstand” (s. 60). Her er jeg helt på linje med Müller. Ikke desto mindre er jeg som underviser forpligtet på den litteratur, som indfører de studerende i de Paulusperspektiver, der nu måtte vise sig relevante i eksegesen. Derfor har det været nødvendigt at supplere hans kommentar med pensum fra det radikale perspektiv (bl.a. uddrag fra Jacob P.B. Mortensen, *Paul Among the Gentiles: A ‘Radical’ Reading of Romans*, 2018). F.eks. videreudvikles ovenstående diskussion om πίστις Χριστοῦ først og fremmest indenfor dette perspektiv, og i øvrigt køber langt fra alle “radikale” eksegeter teorien om en jødisk *Sonderweg* hos Paulus.

Kommentaren er velskrevet og godt redigeret, hvorfor min pen kun har fanget følgende småtterier: Et “i” for meget (s. 26), “1 Mos 1,17” som “1 Mos 1,27” (s. 112), en slutparentes for meget (s. 160), manglende slutcitati-onstegn (s. 510) og v. 5 begynder tidligere i den græske tekst (s. 557). Dette kan så passende rettes, når en revideret udgave kommer om 20 år.

René Falkenberg

Beverly Roberts Gaventa

Romans. A Commentary (The New Testament Library, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2024, 492 ss.)

Beverly Gaventa har gennem årtier været en højt respekteret Helen H.P. Manson Professor of New Testament Literature and Exegesis ved Princeton Theological Seminary. Hun tilhører – ligesom fx Richard B. Hays og John M. G. Barclay – en gruppe særdeles kyndige Paulus-forskere, som kombinerer historisk eksegesi med en udpræget teologisk interesse. Den foreliggende kommentar vil (if. Barclay) være “highly welcome to scholars, students, and church leaders alike”. Vil den også være af interesse for præster (og andre interesserede) i Danmark?

Først om bogens struktur og karakter. Efter en forholdsvis kort, men dækkende indledning følger en eksegetisk gennemgang af Romerbrevets forskellige hoved- og underafsnit, som først rummer en kort positionering i brevets sammenhæng af det stykke, der skal gennemgås, derpå en nyoversættelse med noter om tekstgrundlaget og valget af oversættelse og endelig en mere detaljeret eksegesi af de enkelte vers. Stilen er både præcis og levende. Man fornemmer Gaventas tilstedeværelse hele vejen igennem og kan nyde hendes selvstændige stillingtagen til Romerbrevseksegens utallige spørgsmål. Selve eksegesen søger ikke at dække den forudgående forskning. Indimellem henvises dog til udvalgte forskeres forståelse af de behandlede problemer. Gaventas anliggende ligger et andet sted: i at afdække selve gangen i Paulus’ argumentation. Dog henviser hun ofte til og citerer fra Det Gamle Testamente til belysning af, hvad Paulus kan have ment. Og hun er meget omhyggelig med at henvise til andre steder i Romerbrevet selv, som er relevante for forståelsen af den enkelte passage. Begge dele skal roses.

Kritik. Som sagt har Gaventa en udpræget teologisk interesse, hvilket selvfølgelig ikke er af det onde. Spørgsmålet er dog altid, om det, man så ser, faktisk svarer til, hvad der står hos Paulus selv. Et centralt teologisk anliggende for Gaventa er at finde en idé hos Paulus om en grundlæggende apokalyptisk kamp mellem gode og onde “kræfter”: Gud på den ene side og synd og død på den anden, forstået som “powers”, som Gaventa derfor skriver med stort (“Sin and Death”). Denne tanke går tilbage til Ernst Käsemann og er derfra formidlet til amerikansk Paulus-eksegesi først og fremmest af J. Louis Martyn (1925-2015). Har Gaventa (og Martyn og Käsemann) så ret her? Både ja og nej. Ja: Det er rigtigt, at Paulus i Rom 1,18-3,20 vil vise, at både jøder og “grækere” (= ikke-jøder) (“alle”) er “under synden” (fx 3,9). Er den synd så ikke ligefrem “arvesynd”, som Paulus nærmest introducerer i 5,12-21? Og taler han ikke også (om end i Gal 6,15 og 2 Kor 5,17) om en helt “ny skabelse”, der er kommet med Kristus? Peger alt dette da ikke i retning af “Synden” som en “magt”? Jo. Men også nej: For Gaventas interesse for “Synden” og “Døden” som magter er så stor, at hun nærmest mister blikket for, hvad det hele *betyder*. Det er hende fx

magtpåliggende at insistere på, at Paulus i hele Rom 1-8 ikke går i detaljer med spørgsmålet om, hvori “Synden” egentlig *består*. Men hvad handler da fx 1,18-32 og 7,7-25 om? Tilsvarende driver hendes optagethed af “Synd/Død” som magter hende til ligefrem at fejlversætte. Fx forstår hun 6,12 (DO 1992: “Lad derfor ikke synden herske i jeres dødelige legeme ...”) som udtryk for en *bøn* til *Gud* om, at “Synden” ikke vil herske i de Kristustroendes krop. Det hele er jo en kamp mellem Gud og “Synden”, og så kan Paulus ikke have tænkt på, at hans adressater *selv* skulle kunne gøre noget ved det!

En anden følge af dette teologiske fokus er, at Gaventa ikke vil se, at Paulus hele vejen igennem ikke taler om “menneskeheden” (“humanity”) som værende “under Synd”, men om henholdsvis “jøder og grækere”. Det gælder også i 3,9, selv om han dér taler om *alle* jøder og grækere. Og det gælder, selv om Kristi komme som nævnt betyder en helt “ny skabelse” (nemlig, formodentlig af “mennesket” som sådant). Ved at absolutere (“menneskeheden”) mister Gaventa muligheden for at se nærmere på, hvordan *henholdsvis* jøder og ikke-jøder er “syndige”, altså fejler – og hvordan Kristi komme da betyder noget *forskelligt* for jøder og ikke-jøder. Af samme grund spiller hele det nybrud i forskningen, som handler om Paulus som jøde (“Paul Within Judaism”) så at sige ingen rolle i Gaventas fremstilling.

Der er meget mere, man kunne opholde sig ved. Jeg nævner lige Gaventas inddelinger af brevet. De er gennemgående fornuftige og traditionelle – men også indimellem forkerte. 1,18-3,20 skal nok indeledes således: 1,18-2,11 + 2,12-3,20 – ikke som hos Gaventa 1,18-32 + 2,1-3,20. 8,1-39 skal nok indeledes således: 8,1-13 + 8,14-30 + 8,31-39 – ikke som hos Gaventa 8,1-17 + 8,18-30 + 8,31-39. Og mere. Der er også en enkelt ærgerlig, men vigtig uopmærksomhed: Gaventa ser ikke vigtigheden for forståelsen af 14,1-15,6 af, at Paulus sonder mellem to parter, som er uenige om, hvad man kan spise, ved i 14,1-12 om den ene part at sige, at de “foragter” (DO 1992) eller “ser ned på” de andre, og om den anden, at de “dømmer” (DO 1992) de første.

Opsummering. Gaventas kommentar er på mange måder en fornøjelse at læse, men vil man have en Romerbrevskommentar på dansk, så har vi den jo heldigvis nu: Mogens Müller, *Kommentar til Romerbrevet* (DKNT 7, København: Eksistensen, 2023). Vil man have en kortere kommentar på engelsk à la Gaventas, kan man vælge mellem Joseph A. Fitzmyer (*The Anchor Bible*, 1993, 832 ss.) og Brendan Byrne, S.J. (*Sacra Pagina*, 1996, 503 ss.). Vil man endelig have en *rigtig* kommentar, hvor forskningshistorien også er med, står valget mellem den amerikanske Robert Jewett (*Hermeneia*, 2008, 1250 ss.) og (måske nok bedst) den tyske Michael Wolter (*EKK*, 2014 og 2019, i alt 1070 ss.).

Alain Badiou

Paulus. Grundlæggelsen af Universalismen, oversættelse ved Karen Holm Christiansen, med efterskrift af Troels Engberg-Pedersen, Århus, Klim 2021.

Aarhusteologen Jørgen K. Bukdahl bemærker et sted følgende: “Det er da heller ikke noget tilfælde, at en bedre forståelse af Paulus blev befordret af en teolog, der aldeles ikke interesserede sig for, hvad den historiske Paulus nu i den og den situation måtte have ment, men som var optaget af at høre, hvad Paulus sagde, og anvendte det til forkyndelse for sine samtidige. Jeg tænker på Karl Barths Romerbrevskommentar.” Selvom den franske filosof Alain Badiou’s bog om Paulus åbner med en beskrivelse af forfatterens antikerlikale opdragelse og ateistiske ståsted, og selvom Badiou nok næppe selv ville beskrive den som forkyndelse, passer Bukdahls karakteristik af Barths hovedværk i det tyvende århundredes protestantiske teologi alligevel forbløffende godt på Badiou’s bog. For som Badiou gør opmærksom på i forordet er hans hensigt med bogen “hverken historisk eller eksegetisk. Den er subjektiv, fra først til sidst” (s. 8). At denne subjektive hensigt (som jeg vender tilbage til om lidt) også for Badiou er knyttet til spørgsmålet om anvendelse og samtidighed fremgår klart af forordet og udfoldes videre i bogens første kapitel, der netop har titlen “Paulus – vores samtidige.” Det er blandet andet denne frigørelse af Paulus fra en historicistisk læsning, der giver bogen dens virkelige og blivende teologiske værdi.

Med sin understregning af, at Paulus reducerer “kristendommen til et eneste udsagn: Jesus er opstanden” (s. 11) og den heraf følgende uinteressethed i “Jesu empirisk liv og mesterens berømte lignelser” (s. 41) er det tydeligt, at Badiou ligeledes i sin konkrete udlægning af Paulus kan læses i forlængelse af den (Kierkegaard-inspirerede) dialektiske teologi, og han nævner da også selv Bultmann-eleven Günther Bornkamm, som en af sine inspirationskilder (s. 8). Selv i den afstandtagen til religion, som Badiou lægger ud med på bogens først side – “Paulus er for mig hverken en apostel eller helgen. Jeg er ikke interesseret i det Budskab, han forkynder, eller den kult, som han blev genstand for. For mig er der ingen transcendens, intet helligt i dette værk. Jeg har egentlig aldrig forbundet Paulus med religion” (s. 7) – er det svært ikke at høre et ekko af sækulariseringsteologi’s religionskritik. I den forstand kan man godt sige, at Badiou ikke bidrager med så meget nyt for teologien – måske bort set fra en påmindelse om ikke alt for hurtigt, i videnskabens og fremskridtets hellige navn, at gøre sig færdig med traditionen. Eller som NT-eksegeten John Barclay bemærker i et essay fra 2009 om Badiou’s bog: “It is ironic that it takes a French atheist to remind Pauline scholars that Paul’s theology of grace is a highly threatening doctrine in its refusal to acknowledge any prior conditions – moral, social or ethnic – for its transformative operations in the world.”

Når Badiou's læsning af Paulus alligevel kan siges, ikke blot at have været filosofisk og teologisk dagsordenssættende (det kan man læse mere om i bogens fine efterord), men ligeledes at være original, har det utvivlsomt at gøre med det anliggende Badiou altså selv beskriver som "subjektivt, fra først til sidst." Med betegnelsen "subjektiv" sigter Badiou til to ting. For det første det forhold, at hans læsning af Paulus er styret af en personlig interesse, nemlig en interesse i den teori om universalisme, eller mere præcist om universelle sandheder, som Badiou mener at finde hos Paulus (s. 124-125). Denne teori kan ifølge Badiou være til inspiration i en nødvendig gentænkning af, hvad det vil sige at kæmpe for en universel sag (hvad enten det er inden for kunstens, videnskabens, politikens eller kærlighedens område) i en samtid, hvor sandhed og fælleskab synes at være reduceret til kulturelt betingede relative meninger og identitære grupperinger (s. 10-22). Men også for filosofien er der ifølge Badiou noget afgørende at hente i Paulus' teori om sandhed i form af en påmindelse om, at sandheden altid må tænkes med udgangspunkt i en konkret begivenhed og altid alene beror på et subjekt, der gennem sin troskab over for begivenheden understøtter denne sandhed (s. 125).

Det leder til det andet forhold som betegnelsen "subjektiv" henviser til for Badiou. For Badiou's anliggende med Paulus er også subjektiv i den forstand, at hans læsning af Paulus udfoldes ved hjælp af en række begreber og distinktioner hentet fra hans egen filosofi. Det drejer sig om begreber som situation (det romerske imperium), begivenhed (opstandelsen), begivenhedssted (jødedommen), navn (evangeliet), undersøgelse, intervention (epistel), subjekt (de kristne), troskab (tro, håb, kærlighed), der alle indgår i hans forsøg på at tænke de sandhedsprocedurer, som ifølge Badiou gør sig gældende inden for kunst, videnskab, politik og kærlighed. Men også den distinktion mellem filosofi og antifilosofi, som Badiou udarbejdede i sine årlige seminarer i perioden 1991 til 1996, og som han gør klareste rede for i sin bog *Lantiphilosophie de Wittgenstein* fra 2009, spiller en afgørende rolle i hans Paulus-læsning, da han netop gennemgående bestemmer Paulus som "antifilosof".

Denne subjektive udlægning af Paulus med afsæt i hans egen tænkning kommer således til at udgøre en iscenesættelse eller illustration af Badiou's filosofiske nøglebegreb om sandhedsprocedure – ja, som flere kommentatorer har bemærket, måske endda hans bedste illustration. Dette er dog ikke uden en vis ironi, da Badiou eksplicit afviser, at den sandhedsprocedure han finder hos Paulus skulle være en ægte sandhedsprocedure, fordi den begivenhed (opstandelsen), som Paulus navngiver og er trofast mod og således subjekt for, ikke er en virkelig begivenhed, men en fabel (s. 10-12). Selvom Paulus således ikke *i praksis* selv skaber en sandhedsprocedure, gør det ifølge Badiou imidlertid ikke Paulus' *teoretiske* indsigter i, hvad vi skal forstå ved at kæmpe for en universel sandhed, mindre relevante (s. 124-125).

I sit forsøg på at indkredse karakteren af sin subjektive interesse i Paulus henviser Badiou også til en række andre tænkere (bl.a. Hegel, Nietzsche, Freud og Heidegger), som alle "har ment, at det var nødvendigt at undersøge figuren Paulus for at systematisere deres egen spekulative diskurs" (s. 31). Noget tyder imidlertid på, at Badiou's undersøgelse af Paulus ikke kun hjælper ham til at eksemplificere og systematisere sin egen diskurs, men at Paulus også udgør en udfordring af denne diskurs' orden, at Paulus ikke sådan lige lader sig indpasse i Badiou's diskurs. Det tydeligste eksempel på dette er måske det forhold, at selvom Badiou som nævnt betegner opstandelsen som en fabel og derfor insisterer på, at dette "forhindrer Paulus i at være kunstner eller videnskabsmand eller en politisk revolutionær", så vedbliver han med at omtale Paulus i både kunstens, videnskabens og politikens register som henholdsvis "begivenhedens digtærtænder" (s. 8), "en fantastisk forfatter" (s. 41), "universalitetens teoretiker" (124-125), "en politiker" (s. 26) og "aktivist" (s. 38).

Den altoverskyggende aktualitet af Badiou's bog om Paulus, der ikke er blevet mindre siden udgivelsen i 1997, skyldes uden tvivl den med sandhedsbegrebet forbundne tanke om universalisme, som Badiou giver Paulus æren for at være grundlæggeren af. Badiou fremstiller selv denne tanke om universalisme i opposition til den form for partikularisme, der kendetegner identitære fællesskaber, hvad enten det drejer sig om et romersk borgerfællesskab, et jødisk religionsfællesskab eller et græsk vidomsfællesskab på Paulus' tid, eller om vor tids mangfoldighed af identitetspolitiske (højreorienteret såvel som venstreorienterede) fællesskaber. Udgangspunktet for den universalisme, som Badiou læser frem hos Paulus, er imidlertid ikke, som i den traditionelle humanistiske universalisme, en underordning af partikulære forskelle under henvisning til en foreliggende fællesmenneskelig identitet i form af eksempelvis fornuften, endeligheden, sproget. Som det fremgår af hans pamflet *L'éthique, essai sur la conscience du mal* fra 1993 er Badiou helt på linje med den teoretiske antihumanismes kritik af denne form for universalisme for at være totalitær og imperialistisk.

Den universalisme, som Badiou finder hos Paulus, forsøger hverken at benægte verdens mangfoldige forskelle eller at reducere dem til en underliggende lighed. Tværtimod er udgangspunktet for enhver sandhedsprocedure, "at der findes forskelle. Man kan ovenikøbet hævde, at der ikke findes andet" (113). "Det er grunden til," skriver Badiou, "at Paulus ikke alene forbyder sig selv at stigmatisere forskellene, men forstår at tilpasse sig til dem" (s. 114). Dette er imidlertid ikke udtryk for opportunisme. Paulus' tilgang skal ifølge Badiou snarere forstås som udtryk for "det de kinesiske kommunister ville kalder 'masselinjen' [...], som består i at antage, at uanset hvad deres meninger og traditioner er, er folks tænkning i stand til at krydse og transcendere de forskelle, der betyder, at de kan genkende sig selv i verden, uden at skulle give afkald på dem" (s. 115). I første omgang består universalisme altså i en antagelse af, at *enhver* er i stand ved *tankens* hjælp at bringe

sig hinsides egne og andres forskelle, uden at de derved forsvinder. Her er imidlertid ikke tale om et deskriptivt, men om et prækriptivt udsagn. Antagelsen er ikke en teoretisk viden, men praktisk handlingsanvisning, som kommer til udtryk på følgende måde: “Man kan kun transcendere forskellene, hvis imødekommenheden med hensyn til traditioner og meninger fremstår som en *indifferens, der er tolerant over for differenser*, hvilket ikke kræver andet materielt bevis, end at man selv er i stand til at praktisere forskellene” (s. 115). Den sandhed, der bliver til gennem subjekternes troskab over for en begivenheden, og som ikke er forbeholdt en særlig gruppe, men udgør en universal henvendelse, skaber en lighed på tværs af partikulære forskelle, der sætter disse ud af kraft uden at ignorere dem. Denne universalitet understøttes alene af et singulært subjekt (den kristne), der heller ikke selv har nogen garanti for sin identitet, men tværtimod er splittet i kød og ånd, død og liv, lov og nåde, som alene holdes sammen af troskaben over for (opstandelses)begivenhedens negerende affirmation (af livets mulige sejr over døden) (s. 74).

Det er det er udformningen af og udfoldelsen i praksis af denne teori om en universal sandhed, der udspringer af subjektets undersøgelse af og troskab over for en begivenhed, som ifølge Badiou gør Paulus til en fortsat relevant figur for samtidens tænkning.

Mads Peter Karlsen